

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

**CENTRALISMO Y FEDERALISMO EN EL PENSAMIENTO  
LIBERTARIO CLÁSICO**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN LA DISCIPLINA DE  
SOCIOLOGÍA PRESENTA:  
MARIO GONZÁLEZ ABRAJAN**

**DIRECTOR DE TESIS:  
DR. DANIEL JACQUES HIERNAUX-NICOLAS**

**Noviembre 2006**



## INTRODUCCIÓN

Cuando empecé a trabajar en el tema de mi tesis, mi primera intención fue dedicarla al estudio del cambio político en México. Mi idea a grandes rasgos era que a partir de un análisis general de cómo se ha venido dando la transición política en el país, a partir de las situaciones coyunturales acaecidas a lo largo del actual sexenio, se podía dar pie a pensar de que, lejos de estarse produciendo un cambio de régimen, de uno autoritario a uno democrático, lo que estamos presenciando es la transformación de un régimen autoritario a uno neoautoritario. Es decir, el régimen actual tiene sus diferencias con el pasado, pero por otra parte utiliza mecanismos que pueden identificarse claramente como autoritarios y propios del sistema presidencialista.<sup>1</sup>

A partir de esta reflexión, llegué a la conclusión de que para hablar de una auténtica transición a la democracia -entendida ésta no como un método o procedimiento para garantizar

---

<sup>1</sup> Uno de los casos más paradigmáticos es sin duda la relación del gobierno foxista con los medios masivos de comunicación, sobretodo considerando que para muchos analistas dicho gobierno ha sido el más mediático y virtual que se recuerde.

Hay que señalar que los medios impresos, al contrario de los electrónicos, siempre han sido más críticos con las acciones del gobierno federal. En respuesta, Fox ha atacado constantemente a los medios impresos, acusándolos desde el principio de su sexenio de distorsionar todo lo que hace su gobierno y de resaltar solamente “las babosadas” (Fox *dixit*), dejando los logros políticos y económicos de su administración a un lado. En este tenor se puede entender el fallido intento por aplicar el 15% de IVA a revistas y periódicos (los más críticos al gobierno) y la derogación unilateral del impuesto del 12.5% que pagaban los medios electrónicos en tiempo-aire y esto, como recompensa por su docilidad. De igual forma debe recordarse la actuación del gobierno frente al conflicto entre TV-Azteca y CNI a finales del 2002, que dio la impresión de un complot por parte del gobierno y la televisora de Salinas Pliego contra CNI la cual había tenido una editorial menos complaciente. Asimismo recuérdese el hostigamiento por parte de la PGR contra dos reporteros del diario La Jornada, por haber filtrado información sobre el llamado “pemexgate”, siendo estos los casos más conocidos más no los únicos.

También se tiene en la difusión de los videos que involucran a altos funcionarios del gobierno perredista del Distrito Federal en actos de corrupción, una de las pruebas más recientes de cómo el gobierno foxista utiliza los medios electrónicos de comunicación de manera facciosa, para golpear políticamente a sus adversarios, en este caso el Jefe de Gobierno del DF. Finalmente, la aprobación de la llamada coloquialmente “ley Televisa”, que refuerza el dúopolio televisivo que mantienen Televisa y TV Azteca demuestra la visión patrimonialista que aún se mantiene por parte de la clase gobernante respecto a los bienes de la nación. En suma, el ejecutivo desea una prensa acrítica, sin darse cuenta que ésta fue precisamente uno de los pilares del régimen autoritario.

la estabilidad en el relevo de las elites políticas según la estrecha visión tecnócrata, sino como una verdadera devolución de los derechos confiscados a los ciudadanos por parte del Estado, como la búsqueda de la representación directa de uno mismo-, se volvía imperativo el debilitamiento más o menos progresivo del presidencialismo autoritario y centralista en beneficio del federalismo. Cabe señalar que esta restitución no se puede realizar de arriba abajo, es decir, desde el aparato gubernamental y por decreto, ya que esto sería una negación de la esencia misma del Estado, cuya particularidad es la centralización política. Son, por el contrario, en los movimientos sociales constituidos de manera horizontal y con propensiones libertarias, y en las organizaciones de todo tipo, de base, comunales, barriales, municipales, sindicales, etc., de la misma tendencia y organizadas de manera asamblearia, donde se encuentra la posibilidad de acceder a un cambio político en un sentido auténtico, esto es, en un sentido federalista. Es por ello que una transición a la democracia en su sentido más amplio implica privar al poder central de la mayor cantidad posible de prerrogativas y derechos en beneficio de los estados federados, a fin de, evidentemente, democratizar la toma de decisiones y no dejarlo todo a la discrecionalidad del Ejecutivo.

Sin embargo, inclusive la transición a la democracia que nos han pintado nuestros intelectuales no ha sido posible, ya que el paradigma con el que se había y ha concebido es intrínsecamente autoritario.<sup>2</sup> Aún más, esta persistencia de formas y prácticas autoritarias no sólo son privativas de la transición mexicana, sino que también se hicieron presentes en las transiciones del cono sur de América Latina.<sup>3</sup> De hecho, dentro del contexto histórico en que se

---

<sup>2</sup> Basta echar una hojeda a los libros y artículos escritos por los intelectuales que se dedicaron a pensar la transición política mexicana para darse cuenta que su modelo es el de una transición pactada desde la cúpula, llevada a cabo desde arriba y de manera gradual. Idea que en el fondo no quiere más que decir que el pueblo aún no está listo para la democracia y que es necesario guiarlo constantemente para que escoja adecuadamente a sus representantes. Al respecto ver por ejemplo:

CORDERA, Rolando. "La democracia difícil". Nexos, no. 130, octubre, 1988.

AGUILAR, Héctor. "La transición política". Nexos, no. 51, marzo 1982.

SILVA, Herzog-Marquéz. El antiguo régimen y la transición en México. México, D.F., Editorial Planeta, 1999.

SUSARREY, Sánchez, J. "Sobre la transición democrática". Vuelta, México, no. 155, 1989.

----- "La transición democrática". Vuelta, México, no. 172, 1991.

<sup>3</sup> Obviamente, salvando todas las distancias entre uno y otro proceso. Recuérdese las transiciones de Argentina, Chile, Brasil y Uruguay de regímenes burocrático militares a regímenes democráticos en la década de los 80's.

Para más información ver por ejemplo:

Transición democrática y gobernabilidad. México y América Latina. México, D. F., UNAM, FLACSO y Plaza & Valdez, 2000.

G.O. Donell y P. Schmitter. Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones sobre las democracias inciertas. Buenos Aires, Paidós, 1998.

CARDOSO. F. Henrique. "Sobre la caracterización de los regímenes autoritarios en América Latina." En D. Collier (comp.). El nuevo autoritarismo en América Latina. México, D.F., FCE, pp. 39-62, 1985.

enmarcan estos grandes cambios políticos y económicos -definido por la globalización y, más recientemente, con la desintegración de la Unión de Republicas Socialistas Soviéticas (URSS), por el unilateralismo-, no podía ser de otra forma, puesto que las llamadas políticas neoliberales que han acompañado a dicha globalización, impuestas a los Estados latinoamericanos por los organismos financieros internacionales -FMI, BM, BID- han resultado ser tan impopulares y lesivas a la dignidad humana, que se necesita de un Estado esencialmente autoritario para llevarlas a cabo. Así, pasando del ámbito nacional al internacional uno se puede percatar, al menos en lo que concierne a la América Latina, que la democracia esta muy lejos de ser efectiva y que, por el contrario, los pronunciados contrastes económicos y sociales que se dan en la región han producido entre la población en general un sentimiento de “desencanto” por la misma.

Ahora, respecto al tema de los organismos financieros internacionales, es de suma importancia mencionar que éstos, junto con las instituciones políticas y militares globales (la Organización de las Naciones Unidas -ONU- y la Organización del Tratado del Atlántico Norte -OTAN- respectivamente), poseen estructuras altamente antidemocráticas, en donde la toma de decisiones queda reducido a un selecto grupo de hombres de Estado y de negocios que deciden el rumbo y el destino de miles de millones de personas y que, evidentemente, no tienen la intención de beneficiar a estas masas sino a las minorías a las que pertenecen. Incluso desde hace algún tiempo, varios intelectuales de izquierda empezaron a hablar ya de un proto-Estado mundial o de un gobierno mundial de facto dirigido por el G-7 o por la Comisión Trilateral,<sup>4</sup> y cuya estructura ejecutiva son precisamente los organismos globales antes citados, que se encargan de allanarle el camino a las corporaciones multinacionales, doblegando y sometiendo a los Estados nacionales más débiles ya sea por la vía económica, política o militar.

Pero mientras esto sucede en la parte superior de la pirámide social, en la base de la misma se están dando tendencias totalmente opuestas a ésta globalización autoritaria y centralista, reivindicando ideas y proyectos que para muchos intelectuales ligados al poder resultaban ya rebasados y dignos del olvido histórico. La mejor muestra sin duda, es la insurrección zapatista de 1994, que significó un parteaguas entre una postura pasiva por parte de los pueblos que estaban sufriendo los estragos del neoliberalismo, a una en donde el surgimiento y la

---

<sup>4</sup> Ver por ejemplo:

DIETERICH, Heinz; CHOMSKY, Noam. La sociedad global. Educación, Mercado y Democracia. México, D.F., Editorial Joaquín Mortiz, 1999.

CHOMSKY, Noam. Pocos prósperos, muchos descontentos. México, D.F., Editorial Siglo XXI, 2002.

articulación de la llamada “sociedad civil” –producto del activismo político de diversos actores sociales e individuales-, hace su entrada en la vida política nacional e internacional, logrando modificar y equilibrar un poco la relación de fuerzas con el poder central.<sup>5</sup> Inclusive la rebelión zapatista ha sido considerada como la antesala de los movimientos sociales de protesta llamados primeramente por sus detractores “globalifóbicos” y que ahora se autodenominan “globalicríticos” o “alter mundistas”, y cuya primera aparición se hizo sentir en Seattle en 1999, con motivo de la tercera convención ministerial de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

Pero no sólo eso, los zapatistas volvieron a poner en la mesa de discusión mundial ideas y conceptos como “autonomía”, “autogobierno”, “dignidad” y “rebeldía” (los dos primeros de carácter político y los dos restantes de carácter ético), haciendo a la vez hincapié en la diversidad étnica y cultural de una sociedad como es la mexicana. Con ello, a su vez revivieron la polémica entre dos modelos de organización política, económica y espacial: Uno, autoritario y antidemocrático, marcado con el signo de desigualdad y la exclusión de las mayorías como condición indispensable para su existencia y desarrollo; el otro, incluyente y democrático, que desea “un mundo donde quepan muchos mundos”; uno, que se funda en la violencia y la obtención del poder a toda costa; el otro, que no aspira a la toma del poder, sino a la convivencia fraternal y el respeto a las diferencias que acompañan al multiculturalismo; uno que aboga por la obediencia y la sumisión, limitando y obstruyendo la vida social; el otro que exige como condiciones previas para su afianzamiento, la libertad y la igualdad de todos sus miembros. En fin, la vieja polémica entre centralismo y federalismo.

Ahora bien, es de la mayor importancia aclarar en este punto de la exposición, que el federalismo al que se hace referencia en este trabajo no tiene nada que ver con el federalismo estatal, político y administrativo basado en los modelos estadounidense o suizo, ni mucho menos en el modelo alemán, de todos los cuales se han desprendido infinidad de variantes

---

<sup>5</sup> Hay que recordar las manifestaciones espontáneas que se dieron en el Monumento a la Revolución y en el Zócalo de la Cd. de México por parte de múltiples individuos y colectivos sociales días después de iniciado el conflicto en Chiapas (12 de enero de 1994), demandando el cese de hostilidades, exigiendo al gobierno salinista detener el asesinato de la población indígena y privilegiar el diálogo por sobre la represión. Poco después, Salinas no tendría otra salida a la crisis política y de legitimidad que decretar una tregua unilateral. Hay que mencionar, de igual manera, que los zapatistas supieron utilizar y aprovechar de una manera muy inteligente las nuevas tecnologías informáticas ( el Internet en particular) para dar a conocer sus demandas y su programa político a nivel prácticamente mundial, y con ello ganaron el apoyo de una gran franja de la opinión pública internacional, que sin duda, también ha ejercido vigilancia y presión en las políticas gubernamentales que han tenido que ver con el conflicto indígena.

(incluida la mexicana),<sup>6</sup> ni tampoco con el proceso de unificación que se está dando en Europa con el nombre de Unión Europea y que algunos pretenden ver como una confederación de Estados al estilo kantiano. Antes bien, es el federalismo libertario o anarquista al que aquí se hace referencia, partiendo de la suposición, basada en sus demandas y acciones, de que es este el tipo de organización que más se acerca a lo que están propugnando, no sólo los zapatistas, sino la mayor parte de los movimientos sociales que han tenido lugar en los años recientes a nivel mundial, aunque no lo expresen de una manera abierta, e inclusive aunque la mayoría de ellos no lo advierta de manera conciente.

Sobre este punto comparto totalmente la concepción libertaria de ver al federalismo como una tendencia histórica en el desenvolvimiento de las sociedades humanas. Según esta posición, siempre que se presenten las condiciones más o menos adecuadas, los individuos tendrán una predisposición a organizarse de maneras no jerárquicas y convencionales, buscando en cambio un tipo de organización horizontal y descentralizada en la medida de lo posible, de tal manera que todos puedan participar en la toma de decisiones. Los partidarios de este modelo pretenden y defienden un “federalismo integral”, es decir, un federalismo que no sólo incluya el aspecto político y administrativo sino también el económico, el social y el cultural, en el cual se vuelva innecesario un núcleo gobernante, dando paso a una variedad infinita de formas de organizar una sociedad de una manera libertaria, una vez eliminada la traba que representa la autoridad.

Los movimientos sociales que se empezaron a dar a partir de Seattle en 1999, como se mencionó más arriba, y que se extendieron alrededor del mundo en los siguientes meses (Niza, Davos, Bangkok, Berna, etc.), y que más tarde desembocarían en la realización de los Foros Sociales Mundiales y en otra gran cantidad de iniciativas, parecían confirmar esta tendencia descentralizadora y de organización horizontal; pero pareció quedar más clara en el caso de Latinoamérica con el estallido social en Argentina en diciembre de 2001 y reafirmada con la creación de los *Caracoles* zapatistas en agosto de 2003.

En el caso argentino, por primera vez en mucho tiempo, los obreros tomaron el control de las fábricas;<sup>7</sup> estudiantes, profesionistas, amas de casa, jornaleros, desempleados, jubilados, en fin,

---

<sup>6</sup> Oficialmente, desde la independencia de México en 1821 —y a excepción de los breves imperios de Agustín de Iturbide y de Maximiliano de Habsburgo—, el Estado mexicano siempre ha tomado la forma de una república federal inspirada netamente en el modelo estadounidense. Sin embargo, en la práctica ha sido siempre el centralismo político y monárquico el que ha tenido predominancia en la historia del país.

<sup>7</sup> Se calcula que en los días posteriores a la debacle argentina más de 400 empresas y fábricas fueron recuperadas por los obreros argentinos. Quizá los casos más representativos sean los de las fábricas de Brukman y Zanón. Para más información ver:

el pueblo argentino se organizó para atender las demandas más urgentes que exigía tan explosiva situación. Parecía confirmarse aquella vieja idea libertaria de que cuando el pueblo se organiza al margen del Estado y prescinde de él, la vida social se vuelve más intensa y surge la verdadera moral humana, haciendo escandaloso lo que antes parecía normal.

Durante los primeros meses que siguieron a “ese diciembre” (como se le empezó a llamar popularmente) de 2001, la mayor parte de la gente organizada en las asambleas barriales, que surgieron espontáneamente como respuesta a la inoperancia del gobierno, había sufrido un cambio radical en su vida. Por primera vez participaban en movilizaciones sociales y en las asambleas mismas. Se dice que en gran cantidad de estas, la gente permanecía hasta el amanecer platicando y discutiendo lo que se debería de hacer y las acciones que se tenían que tomar. La corrupción y el cinismo gubernamental y empresarial adquirieron sus verdaderas dimensiones y convirtieron la indiferencia de las masas en acción popular.

En el caso de los zapatistas, con el nacimiento de *Los Caracoles* y las *Juntas de Buen Gobierno*, éstos han llevado al terreno de la practica las demandas de autonomía y libre organización que quedaron plasmadas en los Acuerdos de San Andrés y que después les fueron negadas por el poder central, demostrando así que la autonomía sólo es posible mediante los hechos, pues el gobierno nunca va conceder el menor atisbo de ésta, ya que la autonomía misma, fundada en la libertad, es el primer paso para prescindir del Estado.

A esta oposición existente entre el centralismo y el federalismo -que va más allá del antagonismo de meros conceptos y que deviene en dos formas totalmente distintas de considerar al ser humano, a la sociedad y a las diferentes maneras en que ésta última se puede organizar política , económica y espacialmente-, me pareció (y me parece) que no se le había prestado la suficiente atención en la actualidad y es por ello que acabe por interesarme mucho en ella y dejar para un momento más propicio mis primeras disquisiciones. Creo, además, que es importante profundizar en el estudio de la filosofía y teoría del federalismo libertario, sobretodo en las circunstancias históricas por las que atravesamos actualmente, en donde se nos ha dicho una y otra vez que uno de los problemas más difíciles de superar, si es que se quiere que el ser humano como especie sobreviva,<sup>8</sup> es precisamente que no existe un modelo alterno viable que

---

PETRAS, James. “Argentina: valoración general tras 18 meses de lucha popular”. 11 de junio de 2003.

PETRAS, James; VELTMEYER, Henry. “Argentina: entre la desintegración y la revolución.” 16 de julio 2002.

Disponibles en la dirección electrónica: <http://www.rebelión.org/petras/>

<sup>8</sup> Quizá sea el humanista y psicoanalista Erich Fromm, el que mejor ha formulado esta cuestión. Cito:

oponer a la globalización centralista. Esto hace imperativo ir construyendo de manera sistemática tanto la práctica como la teoría que vayan dando respuesta a los desafíos existentes, y considero que muchos elementos que constituyen el federalismo libertario pueden ser de gran utilidad en la actualidad, no sólo para dar una respuesta alternativa y factible al capitalismo, sino de igual forma para ir hilvanando una interpretación teórica alternativa a las visiones estatocéntricas que han prevalecido hasta la fecha, que pueda ofrecer una perspectiva no estatal de los fenómenos políticos, sociales y económicos.

Se ha escogido el tema en cuestión desde el punto de vista del anarquismo filosófico clásico, por una parte porque ha sido un pensamiento terriblemente desconocido y relegado, pero que contiene un sinfín de conceptos e ideas de enorme valor para el presente, al haber teorizado radicalmente ya desde inicios del siglo XIX, una cuestión que sigue siendo de importancia central en el presente: la cuestión del poder y la jerarquía. Es, al mismo tiempo, un pequeño intento por llamar la atención sobre la casi práctica ausencia y olvido de la aplicación de la filosofía y la sociología política en el análisis de los problemas políticos vigentes en favor del pragmatismo maquiavélico y hobbesiano que ofrece la ciencia política.

Vale la pena mencionar que en este sentido, se puede ver al anarquismo como un *modernismo*, en el sentido en que le da a esta palabra Marshall Berman, y, por tanto, una fuente de inspiración para la solución de los problemas presentes y no como un mero ejercicio de nostalgia.

Entonces podría ser que el retroceso –dice Berman– fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. Este acto de recuerdo podría ayudarnos a devolver el modernismo a sus raíces, para que se nutra y renueve y sea capaz de afrontar las aventuras y los peligros que le aguardan. Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez, una crítica a las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades –y en los hombres y mujeres modernos de mañana y pasado mañana.”<sup>9</sup>

---

“La necesidad de un profundo cambio humano no sólo es una demanda ética o religiosa, ni sólo una demanda psicológica que impone la naturaleza patógena de nuestro actual carácter social, sino también es una condición para que sobreviva la especie humana. Vivir correctamente ya no es sólo una demanda ética o religiosa. Por primera vez en la historia, la supervivencia física de la especie humana depende de un cambio radical del corazón humano. Sin embargo, esto sólo será posible hasta el grado en que ocurran grandes cambios sociales y económicos que le den al corazón humano la oportunidad de cambiar y el valor y la visión para lograrlo.”

FROMM, Erich. *¿Tener o ser?* México, D.F., FCE, 1976, p. 28.

<sup>9</sup> BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* México D.F., Siglo XXI Editores, 1991, p. 27.

El método a seguir en el presente trabajo, consistirá en ir extrayendo, analizando y comentando las ideas más significativas respecto a los puntos que se vayan abordando de los diferentes pensadores libertarios a estudiar, cuatro en particular: Pierre-Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin y Rudolf Rocker. El criterio utilizado para la selección se basó en que estos personajes son en buena medida los grandes teóricos del pensamiento anarquista clásico, que es el que aquí interesa.<sup>10</sup>

El objetivo es analizar los argumentos que sustentan la crítica libertaria al centralismo político y, por otra parte, encontrar y caracterizar los puntos nodales que dan cuerpo a la teoría federalista que propone el socialismo libertario, con el fin de identificar justamente aquellos elementos teóricos y prácticos que puedan seguir teniendo vigencia y utilidad para la interpretación y transformación de la realidad social en la actualidad.

El trabajo se divide en tres capítulos. En el primero, *El principio de Autoridad*, se tratará la relación que existe, para el anarquista, entre los conceptos de *autoridad*, *poder* y *centralismo*, para posteriormente relacionarlos a su vez con las instituciones políticas y económicas que encarnan en la realidad social históricamente dichos conceptos (la *Iglesia*, el *Estado* y, modernamente, la *Corporación*). Se seguirá con el análisis del surgimiento del moderno *Estado-nación* y una crítica a las teorías del *contrato social* que intentan explicar dicho surgimiento, buscando legitimar a la vez el poder del Estado, por encima de el de la Iglesia, sobre el individuo. El último apartado de este capítulo estará dedicado a la propaganda política que el Estado lleva a cabo a través de la *idea patriótica*, no sólo para legitimarse, sino también para justificar sus agresiones externas (a otros Estados) e internas (contra su propia población).

El segundo capítulo es una crítica y un deslindamiento del pensamiento socialista que se ha dejado influenciar por las ideas centralistas; lo que los libertarios denominan como “*socialismo autoritario*”, representado por las escuelas de los alemanes Karl Marx y Ferdinand Lassalle principalmente, las cuales tienen su origen, según se verá más adelante, en la filosofía alemana y el pensamiento jacobinista francés. La crítica a su vez se divide en tres partes, empezando por la crítica filosófica, siguiendo con la política y terminando con la económica.

---

<sup>10</sup> Lamentablemente no se ha podido incluir a otros pensadores anarquistas de renombre como Ericco Malatesta o Elisée Reclus, pues rebasaría los límites de este trabajo. Sin embargo, se tratará de citarlos a ellos y a otros cuando se juzgue conveniente.

Finalmente, en el último capítulo se hablará del *principio de Libertad* y de la relación que existe entre los conceptos de *libertad, autonomía y federalismo*, para pasar luego al estudio de las diferentes soluciones económicas y políticas que han propuesto los anarquistas para llevar a cabo sus ideas dentro del marco federalista (*mutualismo, colectivismo, comunismo y anarcosindicalismo*).

Esperando cumplir con los objetivos propuestos se da inicio al presente trabajo.

# CAPÍTULO 1

## EL PRINCIPIO DE AUTORIDAD

### 1.1. AUTORIDAD, PODER Y CENTRALISMO

**“Siendo el absolutismo el primer término de la serie, el término final y fatídico de esta última será la anarquía”**

**Pierre-Joseph Proudhon**

Dentro del pensamiento libertario el centralismo siempre ha sido asociado con la idea de una unidad política artificial y forzada, producto de la concentración del poder (en manos de uno o varios individuos), el cual, a su vez, tiene que ver directamente con el principio de Autoridad que, junto con su principio contrario, el principio de Libertad, son la dualidad motora de la vida política. En efecto, para Pierre-Joseph Proudhon, que fue el primer pensador político moderno que se refirió a sí mismo con el epíteto de anarquista para definir su filosofía política, el orden político haya su fundamento en estos dos principios contrarios entre sí. “El primero [el de Autoridad] inicia; el segundo [el de Libertad] determina. Este tiene por corolario la razón libre; aquel la fe que obedece.”<sup>1</sup>

Ambos principios son inconcebibles por separado. El de autoridad es asociado a la naturaleza y tiene un carácter patriarcal, jerárquico y centralista; el de libertad, en cambio, tiene que ver con el espíritu y es por eso mismo un principio arbitrador, superior a la naturaleza. Del movimiento que genera esta dualidad, Proudhon deduce que cada principio puede restringirse o ampliarse de manera ilimitada, mas nunca destruirse, por lo que este binomio se encontrará en todas las

---

<sup>1</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. El principio federativo. Madrid, SARPE, 1985, p. 28.

sociedades humanas. Este razonamiento lo lleva a aseverar que “todos los sistemas de gobierno, incluso la federación, pueden ser reducidas a esta sola fórmula: contrapeso de la autoridad por la libertad y viceversa.”<sup>2</sup>

Desde un primer momento el filósofo francés dirigió todas sus baterías a combatir el principio de autoridad, al que consideraba la fuente real de todo desbarajuste social. Podría decirse que Proudhon fue, en cierta manera, la única figura intelectual que durante casi tres décadas (1840-1865) se enfrentó prácticamente solo a la corriente autoritaria, que era la tendencia dominante en su época, particularmente en su vertiente socialista, y que tuvo en Karl Marx a su más insigne representante.

Ya desde su obra, quizá la más conocida, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon inicia una crítica demoledora contra los cimientos de la sociedad burguesa, empezando por la que le da título a su obra. Siendo la propiedad privada la piedra angular en la que descansa el edificio del capitalismo, y con él, el todas las instituciones que lo defienden y perpetúan, el libertario dedica todo su ingenio en desenmascarar los sofismas que encierra la idea de propiedad y de lo que después Bakunin llamaría la teología y metafísica de la misma, que no son sino la política y el derecho en el primer caso y la economía política en el segundo. Son estas primeras reflexiones las que lo llevarían a inclinarse por una solución radical para resolver la contradicción entre socialismo y propiedad, la cual consistía en fundamentar la sociedad bajo un régimen de libertad y no en uno de autoridad tal como ha sucedido a lo largo de la historia.

...la propiedad –dice Proudhon-, según su razón etimológica y la doctrina de la jurisprudencia, es un derecho que vive fuera de la sociedad, pues es evidente que si los bienes de propiedad particular fuesen bienes sociales, las condiciones serían iguales para todos, y supondría una contradicción decir: La propiedad es el derecho que tiene el hombre de disponer de la manera más absoluta de unos bienes que son sociales. Por consiguiente, si estamos asociados para la libertad, la igualdad y la seguridad, no lo estamos para la propiedad. Luego, si la propiedad es un derecho natural, este derecho natural no es social, sino antisocial. Propiedad y sociedad son conceptos que se rechazan recíprocamente; es tan difícil asociarlos como unir dos imanes por sus polos semejantes.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibidem.* p. 31.

<sup>3</sup> PROUDHON, Pedro José. *¿Qué es la propiedad?* México, D.F., Ediciones Antorcha, 1984. pp. 54-55.

Proudhon utiliza la dualidad autoridad-libertad<sup>4</sup> para tratar de demostrar que a lo largo del tiempo el segundo va adquiriendo preponderancia sobre el inicial. Siendo así, el principio de autoridad es el primero que se manifiesta en las sociedades humanas a través del absolutismo, el cual tiene su origen y fundamento en la figura del paterfamilias primero y en el rey o monarca después.

La forma patriarcal o jerárquica -dice Proudhon- fue la que rigió las primeras sociedades. Su principio fue el de la autoridad en acción o sea el gobierno. La justicia que luego se distinguió en distributiva y conmutativa no se concibió entonces más que como un SUPERIOR dando a los inferiores lo que a cada uno tocaba.<sup>5</sup>

Más adelante el anarquista francés hace la observación de que el poder absoluto como primera forma en que se manifiesta el principio de autoridad “constituye la fórmula más racional, más pura, más enérgica, más franca, menos inmoral y menos gravosa de la idea de gobierno.”<sup>6</sup> No obstante, esto sólo es así cuando el radio de acción de la autoridad es limitado. Proudhon ya se ha dado cuenta de esta situación y afirma que en el régimen monárquico existe una relación directa entre el tamaño poblacional y el espacio geográfico con el grado de despotismo existente. En otras palabras, en un régimen de este tipo, cuanto más crece el número de súbditos y el territorio donde tiene jurisdicción la autoridad, más insoportable se vuelve la monarquía. Dada esta circunstancia, el régimen absolutista, caracterizado por la concentración y la indivisión del poder, se vuelve incompatible con las exigencias de la vida actual, cuya tendencia es la diferenciación y la autonomía.

La centralización -dice Daniel Guérin-, que consiste en -y aquí cita a Proudhon- “retener en la indivisión gubernamental a grupos autónomos por naturaleza”, “es la verdadera tiranía para la sociedad moderna.”

---

<sup>4</sup> Hay que mencionar que este concepto de dualidad lo tomaría Proudhon del pensamiento hegeliano a través de Bakunin, quien sería el que le enseñara al anarquista francés los rudimentos del método dialéctico. Sin embargo, Proudhon al momento que escribe sobre esta dualidad en *El principio federativo*, ya no pretende como en el sistema de Hegel, llegar a una síntesis a partir de las contradicciones de estos dos elementos, sino más bien, influido por Kant, encontrar un punto de equilibrio entre ambos.

<sup>5</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. La idea de la revolución en el siglo XIX. México D.F., Editorial Grijalbo, 1973, p. 111.

<sup>6</sup> *Ibidem*. 133-134.

Es un sistema imperialista, comunista, absolutista, trueno Proudhon, agregando, en una de esas amalgamas cuyo secreto sólo él conocía: “Todos estos vocablos son sinónimos.”<sup>7</sup>

Pero no hay ningún secreto en esta combinación de conceptos como cree ver Guérin. Basta remitirse a la teoría de los gobiernos que Proudhon propone en su escrito *El principio federativo* para ver que existe una estrecha afinidad entre estos sistemas políticos, caracterizados todos por la indivisión del poder. Efectivamente, Proudhon señala en el trabajo antes citado, que al principio de Autoridad le corresponde un régimen de autoridad, el cual a su vez se divide en dos formas de gobierno:

- 1.- Patriarcado o monarquía. (Gobierno de uno sobre todos).
- 2.- Panarquía o comunismo. (Gobierno de todos por todos).

Hay que recordar aquí que el filósofo francés está hablando de gobiernos ideales o a priori, es decir, que no existen en la realidad. En cuanto al sistema imperialista, también llamado por él democracia autocrática, es una de las dos formas de gobierno de hecho o realmente existentes (la otra es la monarquía constitucional); el imperio surge para Proudhon de una alianza entre el pueblo y la autoridad.<sup>8</sup>

Luego entonces para nuestro libertario, la historia (y después la teoría) demuestra, aunque en un hecho inconcluso, que la autoridad es la primera en aparecer en el horizonte de la humanidad; sin embargo, va cediendo paso inexorablemente a la crítica incisiva de la libertad razonadora. Por este motivo el régimen de autoridad crea las condiciones necesarias para el surgimiento del régimen de libertad. Este doble movimiento (la autoridad de retrogresión y la libertad de progreso) es para él una LEY, así: “El jefe del Estado, que empieza por ser inviolable, irresponsable, absoluto, como el padre de familia, pasa a ser justiciable por la razón, es luego el primer súbdito de la ley y termina al fin por ser un mero agente de la libertad misma.”<sup>9</sup>

Esta filosofía de la historia sería compartida posteriormente por el filósofo y revolucionario ruso Mijail Bakunin, discípulo directo de Proudhon y que asimismo desarrollaría más ampliamente las ideas y concepciones de este último, sobretodo en el aspecto económico,

---

<sup>7</sup> GUÉRIN, Daniel. *El anarquismo. De la doctrina a la acción*. México, D.F., Ediciones Antorcha, 1984, p. 7.

<sup>8</sup> Esta alianza se presenta para Proudhon como una manifestación de las contradicciones políticas que encierran los gobiernos de hecho, pues el pueblo, según él, debido a su situación política y social busca en el gobierno la libertad y la igualdad. Empero, cuando se coaliga con el gobierno produce un sistema absolutista y autoritario. Esto es así porque: “La democracia, tanto para asegurar su triunfo como porque ignora las condiciones del poder y es incapaz de ejercerlo, se da un jefe absoluto ante cuya autoridad desaparezca todo privilegio de casta.” En PROUDHON. *El principio federativo*. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 81.

dándole a su anarquismo un carácter colectivista antes que mutualista; y en el político, abogando por una revolución social en lugar de la transición pacífica propuesta por el maestro. Bakunin decía que su doctrina era “el proudhonismo llevado hasta sus últimas consecuencias”. De esta manera, el anarquista ruso concibe la historia, al igual que Proudhon, en un sentido progresivo y ascendente. El desarrollo histórico parte en Bakunin de una negación, que vendría siendo la parte bestial del hombre, para llegar luego a la afirmación, o sea, la realización y la victoria de lo humano sobre lo animal. El ser humano se diferencia de los animales, según Bakunin, en que todo lo que hace, lo hace de una manera cada vez más humana.<sup>10</sup> En su polémica contra los idealistas, les reprocha a éstos el proceder de manera inversa a la que demuestran las evidencias históricas, es decir, de arriba abajo, de lo complejo a lo simple y no al revés, tal y como sucede en el mundo real. Dice Bakunin:

Habiendo comenzado con una existencia animal, la especie humana tiende en forma decidida hacia la realización de la humanidad sobre la tierra. [...] La historia aparece entonces como la negación revolucionaria del pasado, unas veces apática e indolente y otras apasionada y poderosa. Consiste precisamente en la progresiva negación de la animalidad primitiva del hombre mediante el desarrollo de su humanidad. [...] El desarrollo histórico del hombre, según la escuela materialista, es una progresiva ascensión; en el sistema idealista, sólo puede ser una continua caída.<sup>11</sup>

Bakunin aborda de este modo, bajo la influencia de la filosofía materialista, el principio de autoridad y, al igual que Proudhon, lo ubica como el punto de partida natural de la historia humana. El antiautoritario comienza hablando de la “Naturaleza” como una potencia creadora, pero no en un sentido divino, sino entendida como “la suma de las transformaciones efectivas de las cosas que existen y que se producirán incesantemente en su seno.”<sup>12</sup> Bakunin pretende dar con esta definición sobre todo con la frase “transformaciones efectivas de las cosas” una idea de movimiento perenne de la materia que a su vez hace que esta misma a través de su devenir perpetuo sea creadora y creación a la vez.

---

<sup>10</sup> Sobre este punto es evidente la influencia de Feuerbach en el pensamiento de Bakunin.

<sup>11</sup> BAKUNIN, Mijail. *Escritos de filosofía política 1. Crítica de la sociedad*. Compilación de G.P. Maximoff. Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 208-209. Relaciónese con lo que dice Proudhon: “Ya es hora de decir que la *negación* en filosofía, política, teología, en historia, es la *condición previa* de la *afirmación*. Todo comienzo empieza por abolir algo. Toda reforma se apoya en la denuncia de un abuso. Toda idea nueva descansa en la insuficiencia probada de otra antigua.” En PROUDHON. *La idea de la revolución en el siglo XIX*. *Op. cit.*, p.103. (Las cursivas son mías).

<sup>12</sup> *Ibidem*. p. 36.

Esta representación de la naturaleza, que se le presenta a la mente humana como una necesidad racional, elimina de facto toda concepción o idea de un ser extraterrenal, creador y ordenador de los mundos, poniendo en su lugar la idea de una naturaleza armónica que se rige por sus propias leyes. Son precisamente estas leyes, ya sean naturales o sociales, las que el hombre tiene que descubrir y aprehender a fin de poder aplicarlas en su propio beneficio, emancipándose así de su esclavitud respecto al mundo material. Dichas leyes constituyen, a juicio de Bakunin, la única autoridad legítima a la que se debe obedecer, es decir, el ácrata no se opone a la autoridad en términos absolutos; más bien se opone a aquella autoridad que es externa, impuesta, que es resultado del engaño y de la fuerza. Esto no puede ser de otra forma para Bakunin, ya que el hombre, producto mismo de la naturaleza no puede ir contra ella, pues hacerlo sería cometer suicidio. Así, cuando se cuestiona sobre esta dualidad autoridad-libertad reflexiona:

¿Qué es libertad? ¿qué es esclavitud? ¿consiste la libertad del hombre en una rebelión contra todas las leyes? Diremos No, en tanto esas leyes sean naturales, económicas y sociales; no impuestas autoritariamente sino inmanentes a las cosas, las relaciones y las situaciones cuyo desarrollo natural es expresado por esas leyes. Diremos Si cuando son leyes políticas y jurídicas, impuestas por el hombre sobre el hombre: sea violentamente por el derecho de la fuerza; sea por el engaño y la hipocresía, en nombre de la religión o de cualquier doctrina; o, finalmente, por la fuerza de la ficción, de la mentira democrática llamada sufragio universal.<sup>13</sup>

Con esta afirmación del filósofo ruso, se puede entrever que él únicamente acepta la autoridad y el sometimiento a las leyes que sean intrínsecas a los fenómenos mismos, sean estos de la más variada naturaleza. Pero en último caso no hay tal sometimiento, ya que esas leyes de carácter inmanente son producto del mundo que nos rodea, es decir, de un orden material y no de algo exterior a él. Esto es, de abajo arriba y no viceversa, impuestas por un orden providencial. En otra parte de su obra retoma la cuestión de la legitimidad de la autoridad y vuelve a preguntarse:

---

<sup>13</sup> BAKUNIN, Mijail. Escritos de filosofía política 2. El anarquismo y sus tácticas. Compilación de G.P. Maximoff. Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 7.

¿Qué es la autoridad? ¿es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en la sucesión y encadenamiento fatales de los fenómenos del mundo físico y social? En verdad que contra esas leyes no sólo no cabe rebelarse, sino que es imposible. Podremos entenderlas mal o no conocerlas todas, pero nunca desobedecerlas porque ellas constituyen la condición fundamental, nos envuelven, nos penetran; regulan todos nuestros movimientos, todos nuestros actos; y así, cuando creemos desobedecerlas, no hacemos otra cosa que poner de manifiesto toda su omnipotencia.”<sup>14</sup>

Esta autoridad -justificada para Bakunin- no tiene que ver, por tanto, nada con aquella otra forma de autoridad que combate el anarquista, que se constituye a partir del dominio y la explotación. Para Bakunin, siempre bajo la sombra de este tipo de autoridad, se ve aparecer el principio del poder, el cual ha jugado siempre un papel primordial a lo largo de la historia humana. Señala que el hombre, por su naturaleza misma, tiene una inclinación funesta hacia el poder, que necesariamente implica dominación. Esta propensión tiene su expresión más primitiva en la lucha por la existencia misma. El principio de poder, este “elemento maldito” como lo llama Bakunin, se halla así unido de manera indefectible a la vida humana, teniendo su mejor caldo de cultivo en la indolencia y la apatía de las masas. En una situación de esta índole los más capaces se vuelven fácilmente corruptibles y tienden a ejercer el poder que le confieren las mismas masas de una manera despótica. Es por ello que resulta una constante en el pensamiento libertario juzgar al poder como el elemento más negativo del desarrollo histórico del hombre.<sup>15</sup>

De hecho, casi resulta una ley sociológica para el antiautoritario que todo aquel al que se le confiera poder va a terminar abusando del mismo usándolo en su propio beneficio, por eso: “A nadie debe confiársele poder, pues cualquier individuo investido de autoridad debe por la fuerza de una ley social inmutable convertirse en un opresor y explotador de la sociedad.”<sup>16</sup> En la época moderna, es en el plano espiritual, político y económico donde se manifiesta este principio por medio de la Iglesia, el Estado y el Capital.

---

<sup>14</sup> BAKUNIN, Miguel. Dios y el Estado. México D.F., Ediciones Antorcha, 1990, p. 70. En algún otro momento Bakunin también apunta que: “La única autoridad grande y omnipotente, a un tiempo natural y racional, la única que podemos respetar, será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada sobre la igualdad y solidaridad, y sobre el respeto humano mutuo de todas sus miembros.” En BAKUNIN. Escritos de filosofía política 1. *Op. cit.*, p. 324.

<sup>15</sup> Bakunin dice al respecto: “Si hay un demonio en la historia es el principio del poder. Este principio, junto con la estupidez e ignorancia de las masas –sobre las cuales se basa siempre y sin las cuales no podría existir- es el que ha producido por sí solo todas las desgracias, todos los crímenes y los hechos más vergonzosos de la historia.” *Ibidem*. p. 314.

<sup>16</sup> *Ibidem*. p. 315.

Actualmente esa lucha [por la existencia] -escribe Bakunin- tiene lugar bajo el doble aspecto de la explotación del trabajo asalariado por parte del capital, y la opresión política, jurídica, civil, militar y policíaca por el Estado y por la Iglesia, y por la burocracia estatal; y continua brotando dentro de todos los individuos nacidos en la sociedad el deseo, la necesidad y a veces la inevitabilidad de mandar y explotar a otras personas.<sup>17</sup>

En este orden de ideas, para el socialista libertario, la concentración de poder, trae a su vez consigo la idea de unidad política, pues resulta inevitable que este centro de poder busque que todo gire a su alrededor y quede bajo su autoridad y mando. Esta inclinación no puede más que conducir al triunfo del centralismo político, que sólo puede producir en el mejor de los casos esclavitud, debido a que destruye toda autonomía e independencia, de ahí que el centralismo se halle en franco antagonismo con la libertad.

De igual manera en la época moderna esta centralización política es la que hace posible la existencia misma del capitalismo, pues el Estado, usando la máscara de la democracia representativa, puede someter y explotar al que en teoría es el soberano, o sea, al pueblo; dejando de este modo las manos libres a la clase directora para que se dedique a sus negocios. Para Bakunin Francia fue en su momento el ejemplo más claro de cómo este mal, producto del ideal del Imperio pan-germánico,<sup>18</sup> puede desmoralizar y extraviar pueblos enteros.<sup>19</sup> Asimismo, el filósofo libertario se encuentra con la paradoja de que la Revolución Francesa, portadora de la idea de las ideas de libertad e igualdad fuera a su vez la que, heredando las ideas monárquicas, reviviera “al mismo tiempo esta negación de la libertad: La centralización y la omnipotencia del Estado.”<sup>20</sup>

El geógrafo y libertario Piotr Kropotkin, aunque bajo un enfoque naturalista antes que filosófico, adoptó similar postura en cuanto a su interpretación de la historia, inspirado por la

---

<sup>17</sup> *Ibidem.* p. 313.

<sup>18</sup> Es decir, de una disciplina férrea en toda la línea. Bakunin asocia aquí también centralismo y militarismo y pregunta: “¿No prueba esto que la absorbente y abrumadora disciplina militar –ideal del imperio pan-germánico- es la última palabra inevitable en la centralización estatal burguesa en la civilización burguesa?” Para el libertario, el pueblo alemán es el pueblo más inclinado hacia la idea de un Estado totalitario, de ahí que diga, no sin cierta socarronería, que: “A cada pueblo su gusto, y el gusto del pueblo alemán va en el sentido de un regio palo manejado por el Estado.” *Ibidem.* 326.

<sup>19</sup> Señala Bakunin que: “El culto místico a la autoridad, el amor a mandar y el habito de obedecer órdenes ha destruido en la sociedad francesa y en la gran mayoría de los individuos todo sentimiento de libertad y toda fe en el orden espontáneo y viviente que sólo puede crear la libertad.” *Ibidem.* 329.

<sup>20</sup> *Ibidem.* p. 328. Aquí se refiere, por supuesto, al triunfo del Imperio Napoleónico después de la Revolución Francesa.

teoría evolucionista de Darwin.<sup>21</sup> Para Kropotkin, el principio de autoridad inhibe toda independencia individual, volviendo sumiso y cobarde al que la sufre. Este principio de autoridad tiene su expresión concreta en los tiempos modernos en las leyes derivadas del derecho positivo. Anterior a esta situación, nos dice el científico ruso, fue el derecho consuetudinario, producto de los “instintos sociales” del ser humano, quien rigió en sus relaciones sociales. Pero a la par que se establecían estas reglas y conductas básicas de convivencia social en las primeras sociedades, se desarrolló, según el ácrata, de manera paralela en la mente y alma del individuo lo que ya Bakunin había denominado “una inclinación funesta hacia el poder”, y con ello apareció en el hombre el

deseo de dominar a los otros y de imponerles su propia voluntad; el deseo de apoderarse de los productos del trabajo de la tribu vecina; el de rodearse de comodidades sin producir nada mientras los esclavos proporcionan al amo los medios de procurarse todo género de placeres y lujos; [...]. (De esta manera), aprovechando la indolencia, los miedos y la inercia de las masas, [...], [los conquistadores] han hecho permanentes las costumbres de su propio dominio.<sup>22</sup>

De igual forma la religión, a través de la Iglesia, promovió la dominación no material sino espiritual, basada en una obediencia dogmática. Violencia y religión, o lo que es lo mismo, poder y miedo: he aquí los dos factores que posibilitaron el triunfo de la autoridad y la jerarquía para Kropotkin,<sup>23</sup> no solo en las sociedades antiguas sino también en las modernas.

---

<sup>21</sup> Kropotkin señala que: “Los anarquistas sostienen, igual que todos los socialistas, que la propiedad privada de la tierra, capital y maquinas tuvo su época, que esta condenada a desaparecer, y que todos los elementos de la producción deben pasar, y pasarán a propiedad común de la sociedad toda y los manejarán en común los productores de riqueza. Y sostienen también con los representantes más avanzados del radicalismo político, que la organización política ideal de la sociedad es un Estado de cosas en que las funciones de gobierno se reduzcan a un mínimo, recupere el individuo su completa libertad de iniciativa y de acción para satisfacer, a través de grupos y federaciones libres, (libremente constituidos), las necesidades infinitamente variadas de los seres humanos.” En KROPOTKIN, Pedro. Folleto revolucionarios I. El anarquismo, su filosofía y su ideal. Barcelona, Tusquets Editor, 1977, p. 46.

Elisée Reclus, otro de los pensadores anarquistas de gran importancia, que comparte con Kropotkin no solamente el credo político sino también la profesión (geógrafo), defiende con él en esta visión naturalista y progresiva de la historia en donde a la larga el principio de autoridad queda rebasado por el de libertad: “Así pues -señala-, en resumen, nuestra finalidad política en cada nación particular es la abolición de los privilegios aristocráticos, y en la tierra entera es la fusión de todos los pueblos. Nuestro destino es el de llegar a ese estado de perfección ideal donde las naciones no tendrán ya más necesidad de estar bajo la tutela o de un gobernador o de alguna otra nación; es la ausencia de gobierno, es la anarquía, la más alta expresión del orden.” En RECLUS, Elisée. El hombre y la Tierra. México, D.F., FCE. 1986, p. 33.

<sup>22</sup> KROPOTKIN, Pedro. Folleto revolucionarios II. Ley y autoridad. Barcelona, Tusquets Editores, 1977, p.p. 32-33.

<sup>23</sup> Las figuras del guerrero y el sacerdote respectivamente, son las que simbolizan para Kropotkin estos dos factores, siendo este último, “el charlatán que se aprovecha de la superstición y, luego de liberarse del miedo al demonio, lo

Al igual que su paisano Bakunin, Kropotkin ve en la indolencia y la apatía de las masas, la mejor garantía para el sostenimiento del poder. Sus detentores no han pasado por alto tal circunstancia y desde siempre se han dado a la tarea de legitimar su dominio mediante la manipulación de los sentimientos y las costumbres sociales que todos aceptaban por ser evidentemente beneficiosas, adaptándolas a sus intereses particulares, cristalizándolas en los libros de jurisprudencia; “ ‘no mates’ dice el código, y se apresura a añadir ‘y paga el diezmo del sacerdote’. ‘No robes’ dice el código y añade de inmediato: ‘El que se niegue a pagar tributo perderá la mano’. “

Gracias a esta mezcla de costumbres sociales útiles y costumbres que sólo favorecían a las minorías privilegiadas, la autoridad, por medio de la ley, fue ganando terreno, legitimando la explotación y la desigualdad de clases. Por ello, para el anarquista en la época moderna ley y capitalismo van de la mano.

El historiador libertario Rudolf Rocker, por su parte, coincide con Bakunin y Kropotkin en que el principio de poder, junto con el miedo inculcado por la religión, ha sido un factor decisivo en el desarrollo histórico de la humanidad. En este sentido apunta Rocker: “Es siempre el principio del poder, que hicieron valer ante los hombres los representantes de la autoridad celeste y terrenal, y es siempre el sentimiento religioso de la dependencia lo que obliga a las masas a la obediencia.”<sup>24</sup>

Este principio se encuentra también para Rocker íntimamente ligado con el principio de autoridad, pues para el anarquista el poder no es más que “la conciencia de la autoridad en acción”. Esta idea de la autoridad en acción que el historiador libertario identifica con el poder, es la misma que Proudhon identifica con el gobierno (ver la cita 5), incluso puede decirse que muchas veces los términos de gobierno y poder se utilizan de manera indistinta en el discurso libertario.<sup>25</sup>

---

fomenta a otros; y el primero: “el pendenciero que promueve la invasión y el saqueo de sus vecino para poder volver cargado de botín y seguido de esclavos”. *Ídem*.

<sup>24</sup> ROCKER, Rudolf. Nacionalismo y cultura. México, D.F., Ediciones Alebrije; Biblioteca Reconstruir, (sin año), p. 45.

<sup>25</sup> De esta manera podemos encontrar en el libertario italiano Ericco Malatesta la misma asociación de poder y gobierno. A su juicio los gobernantes “son todos los que poseen la facultad de hacer leyes para regular las relaciones de los hombres entre sí y hacer que se cumplan; [...] son [...], todos aquellos que tienen la facultad en mayor o menor grado, de valerse de la fuerza social, es decir de la fuerza física, intelectual y económica de todos para obligar a los demás a hacer lo que a ellos les plazca. Y esta facultad constituye, en concepto nuestro, el principio gubernamental, el principio de autoridad.” En MALATESTA, Ericco. La Anarquía y el método del anarquismo. México, D.F., Premia Editora, 1982, p. 17.

El anarquista habla sobre el poder de una manera lapidaria, oponiéndolo constantemente con la idea de cultura y presentándolo como el obstáculo más difícil para lograr la emancipación humana. En este sentido afirma que:

El poder actúa siempre destructivamente, pues sus representantes están siempre dispuestos a encajar por fuerza todos los fenómenos de la vida social en el cinturón de sus leyes y a reducirlos a determinada norma.[...] Nada achata el espíritu y el alma de los hombres como la monotonía eterna de la rutina; y el poder sólo es rutina.<sup>26</sup>

Para Rocker, lo mismo que para sus colegas, la autoridad y el poder poseen una naturaleza evidentemente corruptora; la influencia de ambas no puede valorarse más que términos negativos, pues vacían al hombre de su humanidad y lo vuelven un tirano. Al igual que Kropotkin, ve al poder como el producto de las pasiones negativas humanas. La idea de dominio que poseyó a las mentes de los antiguos, fue el factor decisivo para la aparición del gobierno, pues todo dominio se sustenta en un primer momento en la conquista, ya sea militar, ya sea espiritual; lo que lógicamente llevó a muchas tribus y/o clanes a buscar el dominio político sobre otras tribus y clanes menos fuertes, para así obtener ventajas materiales.<sup>27</sup> En la obra de Rocker se puede encontrar también una relación profunda entre poder y centralismo. Para él:

La aspiración a unificarlo todo, a someter todo movimiento social a una voluntad central, es el fundamento de todo poder, y es indiferente que se trate de la persona de un monarca absoluto de tiempos pasados, de la unidad nacional de una representación popular elegida constitucionalmente o de las pretensiones centralistas de un partido que ha inscrito en sus banderas la conquista del poder.<sup>28</sup>

El libertario, al igual que sus colegas, ve al Estado-nación moderno, como la encarnación del centralismo en su máxima expresión, que, junto con la Iglesia, logró romper los viejos lazos de libre acuerdo e interés común, que eran las bases sobre las que se desarrollaba la vida cotidiana en las ciudades libres, sacrificándolas en aras de la concentración de poder en manos de sus

---

<sup>26</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>27</sup> En este orden de ideas Rocker apunta que: “Toda dominación de determinados grupos humanos sobre otros partió del deseo de apropiarse de los productos del trabajo, de las herramientas o de las armas de éstos, o de expulsarles de cierto territorio que pareció a los atacantes más ventajoso para la obtención del sustento vital.” *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*. p. 53.

agentes, que de esta forma sometieron la vida de las muchedumbres a la voluntad de sus designios.

Sólo con la formación del Estado moderno comienza la era del centralismo –señala el libertario-. La Iglesia y el Estado fueron sus más conspicuos representantes. Los determinantes de la nueva forma de organización social no fueron más los intereses de la colectividad, sino los intereses de las minorías privilegiadas que fundaban su poder en la explotación y en la esclavitud de la gran masa. El federalismo, la organización natural de abajo arriba, fue sustituida por el centralismo, la organización natural de arriba abajo.”<sup>29</sup>

Hasta aquí se ha visto como la filosofía de la historia del pensamiento ácrata conduce a una interpretación muy particular en la que el principio de Autoridad domina el mapa político a lo largo de la historia misma. Este principio de autoridad puesto en movimiento engendra para el anarquista el principio de poder, y la concentración de este a su vez nos lleva a la centralización política, que es la expresión más acabada de este principio. Sin embargo, debido a la evolución de la sociedad humana, este principio tiene que abrirle paso a su principio opuesto: el de Libertad, del cual se hablará más ampliamente adelante. Se pasará ahora al análisis de las dos instituciones que a juicio del anarquista son históricamente por antonomasia la encarnación del principio de autoridad y de unidad política (que no es otra cosa que el centralismo) y su relación con la religión, que las nutre ideológicamente a ambas, me refiero, claro, a las instituciones que ya mencionó Rocker más arriba, a la Iglesia y al Estado.

---

<sup>29</sup> ROCKER, Rodolfo. Más sobre marxismo y anarquismo. México, D.F., Editorial El Caballito, 1981, p. 16.

## 1.2. RELIGIÓN, IGLESIA Y ESTADO

**“Esclavos de Dios, los hombres son esclavos de la Iglesia y el Estado”**

**Mijail Bakunin**

Parece una verdad de Perogrullo el afirmar que la Iglesia se sostiene en virtud de poseer el monopolio de la religión y, en último caso, de la verdad absoluta y de la salvación eterna. Pero es precisamente el hecho de que la religión y la teología que de ella se desprende sean la sustancia ideológica con la cual se nutrió primeramente la Iglesia y más tarde el Estado, y que estos a su vez representen en el imaginario anarquista las dos instituciones autoritarias y, por consiguiente, centralistas por excelencia, lo que hace que el pensamiento libertario aborde de manera constante los orígenes de ésta y su influencia en el desarrollo histórico de la humanidad.

Desde la perspectiva libertaria la religión se presenta en un primer momento como un sentimiento de dependencia total del hombre respecto al mundo que lo rodea, o sea, respecto a la naturaleza y los enigmas que ésta encierra.<sup>30</sup> Bajo este punto de vista, la religión se presenta en su lado negativo. El sentimiento y después el pensamiento religioso aparecen entonces como fatalmente necesarios en la historia humana. Proudhon al respecto señala que:

---

<sup>30</sup> Bakunin, hablando de los orígenes de la religión y de como fue posible que en la conciencia humana se forjara la idea de la existencia de un mundo material y otro espiritual, ambos contrapuestos por su naturaleza misma, escribe: “De hecho, ¿cuál es la verdadera sustancia de toda religión? Es precisamente este sentimiento de absoluta dependencia del individuo efímero en relación con la naturaleza eterna y omnipotente.” En: BAKUNIN. *Op. cit.*, p. 114.

En igual sentido Rocker dice: “La religión es primeramente el sentimiento de la dependencia del hombre ante poderes superiores desconocidos. Para congraciarse con esos poderes y preservarse contra sus influencias funestas, el instinto de conservación del hombre impulsa a la búsqueda de medios y caminos que ofrezcan la posibilidad de conseguir ese propósito. Así surge el rito, que le da a la religión su carácter externo.” En: ROCKER, Rudolf. Nacionalismo y Cultura. *Op. cit.*, p. 36.

Dios es para la humanidad un hecho tan primitivo, una idea tan fatal, un principio tan necesario como para nuestro entendimiento lo son las ideas categóricas de causa, de substancia, de tiempo y de espacio. A Dios nos lo muestra nuestra propia conciencia con anterioridad a toda inducción del entendimiento, de igual modo que el testimonio de los sentidos nos prueba la existencia del sol anticipándose a todos los razonamientos de la física.<sup>31</sup>

Pero una vez creado este dios a su imagen, dice Proudhon, el hombre procedió a apropiárselo y a desfigurarlo, lo miró y lo trató como su pertenencia. De este modo, “Dios representado bajo formas monstruosas, vino a ser en todas partes propiedad del hombre y el Estado.”<sup>32</sup> No bastando con ello, su atención se desvió de las enseñanzas originales del llamado “hijo de Dios” (que bien se pueden sintetizar en su mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo”), para extraviarse en un laberinto de contradicciones referentes a su vida y obra.

En vez de atenerse a las consecuencias prácticas de los principios de moral y autoridad que Jesucristo había proclamado –abunda Proudhon-, se distrajo el ánimo en especulaciones sobre su nacimiento, origen, su persona y sus actos. Se comentaron sus parábolas, y de la oposición de las opiniones más extravagantes sobre cuestiones irresolubles, sobre textos incomprensibles, nació la Teología, que se puede definir como la ciencia de lo infinitamente absurdo.<sup>33</sup>

Justamente de los representantes de esta nueva “ciencia de lo absurdo”, saldrían aquellos que abrirían el paso para la constitución de un cuerpo privilegiado, encargado de interpretar y traducir la voluntad divina a los hombres y ser los intermediarios permanentes entre éstos y Dios. Es exactamente en este punto donde convergen la religión y la política, las cuales, por su misma naturaleza, cuando se funden en un solo cuerpo, resulta imposible distinguirlas una de otra. Es por ello que Proudhon señala que:

No existe precedente alguno de una sociedad política y religiosa a la vez, en la que gobierno y sacerdocio no entretejan entre sí estrechas relaciones como órganos de un mismo cuerpo y facultades de un mismo espíritu. Con toda la sutileza del mundo no acertaréis a trazar mejor una línea de demarcación entre la religión y gobierno de lo que haríais entre la economía y la economía política. No importa lo que

---

<sup>31</sup> PROUDHON. ¿Qué es la propiedad? *Op. cit.*, p. 28.

<sup>32</sup> *Ibidem.* p. 29.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 34.

hagáis, lo espiritual se insinuara siempre en lo temporal y lo temporal se desbordará sobre lo espiritual: la conexión de esos dos principios es tan fatal como la de la libertad y la autoridad.<sup>34</sup>

Siendo las cosas de esta manera, para Proudhon: “La Iglesia posee (...), por anterioridad de prerrogativa, la fuerza que la unidad comunica al gobierno.”<sup>35</sup> Esto a su vez, explica la tendencia inherente de toda Iglesia –en particular la católica– a la unidad política, pues dicha tendencia es producto, precisamente, de su naturaleza autoritaria. Al respecto asevera que:

La Iglesia, independientemente de su dogma, es madre de toda autoridad y unidad. Es por esta unidad por la que ha llegado a convertirse por así decirlo, en la capital del misticismo. Bajo este aspecto, ninguna otra sociedad religiosa podría compararsele. Su divisa es: Un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo, *Unus Dominus, una lides, unum baptista*; su máxima de gobierno, la excomunión o supresión de los rebeldes: que aquel que no escucha a la Iglesia sea considerado por vosotros como pagano y publicano. *Qui non audierit Ecclesiam, sit vobis sicut ethnicus et publicanus*.<sup>36</sup>

Bakunin, que también ve como Proudhon a la religión como un factor negativo y fatalmente necesario en la historia humana,<sup>37</sup> encuentra que este primer sentimiento religioso que se haya en el hombre como en el animal de manera instintiva, encierra también una connotación positiva por el hecho de significar el primer acto de reflexión que emprende el hombre en su intento por explicarse la sociedad en que vive y el mundo en que habita.

...la religión -dice Bakunin- es el primer despertar de la razón humana en forma de sinrazón divina; es el primer destello de la verdad humana a través del velo divino de la falsedad; la primera manifestación de la moral humana, de justicia y de derecho a través de las iniquidades históricas de la gracia divina; por último el aprendizaje de la libertad, bajo el yugo humillante y doloroso de la divinidad, yugo que a la

---

<sup>34</sup>PROUDHON, Pierre-Joseph. “Política unitaria”. Disponible en la dirección electrónica: <http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/Proudhon.htm>

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> *Ídem*.

<sup>37</sup> Dice Bakunin: “Y desde el momento en que todos los pueblos, en todos los períodos de su vida, han creído y aún creen en Dios, nosotros debemos concluir categóricamente que la idea divina, una idea externa, fuera de la naturaleza, es un error histórico necesario en el desenvolvimiento de la humanidad, y preguntar como y por qué se produjo en la historia y por qué una inmensa mayoría de la raza humana la acepta todavía como una verdad.” En BAKUNIN. *Dios y el Estado*. *Op. cit.*, p. 61.

larga habrá de romper para conquistar efectivamente la razón razonable, la verdadera verdad, la justicia plena y la libertad real.<sup>38</sup>

De esta forma la religión, que en un sentido amplio tiene que ver con la existencia de un Dios abstracto e inmaterial,<sup>39</sup> es para Bakunin producto de la magnificación de las potencialidades humanas pero distorsionadas por el prisma de lo divino. Así el hombre, o más bien, la humanidad del hombre, se ve reflejada en la idea de Dios pero de una forma totalmente exagerada. El hombre se despoja así de todo lo que le es humanamente propio y se lo atribuye a este ser externo y omnipotente, quedando sin remedio en la miseria moral e intelectual, incapaz de encontrar la justicia y la libertad por su propia cuenta; de esta manera, el hombre queda a merced de la divinidad totalmente desvalido e impotente. Por otra parte, la existencia de este Dios abstracto y todopoderoso sólo es posible en la medida en que en la mente humana se va gestando la idea de unidad. Pero

¿De dónde proviene la unidad? –se pregunta el libertario, para luego contestarse él mismo–: Yace en el pensamiento del hombre. La inteligencia humana esta dotada con una facultad abstractiva, que tras examinar lentamente y por separado cierto número de objetos, permite comprenderlos instantáneamente dentro de una representación singular, unificarlos en un solo acto de pensamiento. De este modo, el pensamiento del hombre es el que crea la unidad y la transfiere a la diversidad del mundo externo.<sup>40</sup>

Pero en un momento ulterior la mente humana cae en la trampa de considerar a esta unidad, no real sino mental, como producto de un creador, de un ordenador sobrenatural. De esta

---

<sup>38</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política I. *Op. cit.*, p. 128. En alguna otra parte Bakunin observa que: “La historia de las religiones, del nacimiento, del desarrollo y decaimiento de los dioses que se han sucedido uno tras otro en las creencias humanas, no es otra cosa por lo tanto, que el desenvolvimiento mismo de la inteligencia colectiva y de la conciencia de la humanidad.” En BAKUNIN. Dios y el Estado. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>39</sup> En el caso de Bakunin (y más tarde en el de Rocker) la primera forma de religión que surgió fue el fetichismo, o como la llama el mismo Bakunin “la religión del miedo”, que consiste básicamente en transferirle a objetos, cosas o animales virtudes o cualidades que no posee en realidad; a este le sigue la brujería, que es una forma más racional que el fetichismo, pero llega un momento en que ambas son superados por el pensamiento después de un conocimiento acumulado de siglos. Hasta ese momento la divinidad o divinidades habían todavía su expresión en objetos reales y visibles por muy lejos que estuvieran (el sol, la luna, etc.) pero la facultad de abstracción que posee el hombre hace que aparezca la idea de un Dios espiritual, invisible y extramundano; “ahora afirma por primera vez la existencia de un Dios universal: un Ser de Seres, la sustancia y el creador de todos los seres limitados y particulares, el alma universal de todo el universo, el gran Todo. Es aquí donde comienza el verdadero Dios y, con él, la verdadera religión.” Escritos de filosofía política I. *Op. cit.* p. 122.

<sup>40</sup> *Ibidem*. 123.

manera Dios se muestra como la idea del universo, pero vaciado de contenido. Por ello Bakunin remata señalando que:

Dios es, entonces, la abstracción absoluta, el producto del propio pensamiento humano que, como el poder de abstracción, ha trascendido todos los seres conocidos, todos los mundos existentes, y que tras haberse despojado mediante este acto de cualquier contenido real, y llegando nada menos que al mundo absoluto, lo pone ante sí como el Ser Supremo, Uno y Único, sin reconocerse a sí mismo en esta sublime desnudez.<sup>41</sup>

El filósofo ruso hace a su vez una exaltada crítica a los idealistas por haber abandonado los absurdos de la religión pero seguir conservando el absurdo principal: la existencia de Dios. Ningún idealista, observa Bakunin, ha explicado como fue posible el “divino salto mortal desde la región pura y eterna del espíritu, al cielo inmundo del orden material”.<sup>42</sup> Dios se encuentra así en los modernos idealistas cuando mucho solo como una aspiración, guardándose muy bien de definir el dios al que hacen referencia.

En este contexto, para el libertario, la idea de Dios excluye la idea del hombre y viceversa, por lo cual es un error de los idealistas el pretender que puede existir algún punto de coexistencia entre Dios y la humanidad. No se percatan de que cualquiera de estas dos ideas es incompatible una con la otra. Llegado este punto el anarquista dice que hay que invertir entonces aquel celebre aforismo de Voltaire referente a que si Dios no existiera sería necesario inventarlo y decir ahora que “si Dios existiera realmente sería necesario abolirlo.”<sup>43</sup>

Para el libertario aceptar la existencia de Dios, equivale a aceptar el estado de cosas dominante, a legitimar el status quo, lo que de ningún modo es compatible con la filosofía política del anarquismo -que es en esencia una filosofía comprometida con el cambio social-, al negarle razón y voluntad al individuo, al cual le quedaría únicamente resignarse a la obediencia y la sumisión ante la autoridad divina.

Dios se convierte de esta manera en la encarnación del poder mismo, al que se le debe obediencia absoluta, lo mismo que a sus intermediarios, empezando por el Papa y terminando con el sacerdote de parroquia, que reciben de Él la legitimidad para ejercer su control sobre las

---

<sup>41</sup> *Ibidem.* p. 124.

<sup>42</sup> BAKUNIN. *Dios y el Estado. Op. cit.*, p. 56.

<sup>43</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política I. Op. cit.*, p. 49.

masas, pues a ellos les ha sido revelada la voluntad divina, inaccesible para la gran mayoría de los mortales. Por eso:

(...) quien dice revelación dice reveladores, profetas y sacerdotes, quienes tras verse reconocidos como representantes de Dios sobre la tierra, como profesores y guías de la humanidad en su camino hacia la vida eterna, reciben la misión de dirigirla, gobernarla y mandarla en su existencia terrestre. Todos los hombres les deben fe y absoluta obediencia.<sup>44</sup>

El Estado a su vez, también se ve beneficiado por la Iglesia que transfiere el poder de Dios a la clase gobernante, legitimando su dominio sobre las masas, por lo que estas dos instituciones no pueden ser sino aliadas naturales.

Apenas aparecieron estas dos instituciones en el mundo (la Iglesia y el Estado) -abunda Bakunin-, se organizaron repentinamente dos castas sociales: la de los sacerdotes y la de los aristócratas, que sin perder tiempo se preocuparon en inculcar profundamente al pueblo subyugado la indispensabilidad, la utilidad y la santidad de la Iglesia y el Estado.<sup>45</sup>

Es por ello que Bakunin señala, en una aparente paradoja, que los idealistas a la larga se muestran como los verdaderos materialistas, mientras estos últimos terminan por ser los

---

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 130.

<sup>45</sup> *Ibidem.* p. 315. Hay que mencionar que esta relación estrecha entre Iglesia y Estado se puede encontrar de igual forma en la escuela del anarquismo individualista, representada por el filósofo alemán Max Stirner. El anarquista individualista ve que el Estado, al buscar darle un aire sacro a sus leyes, actúa de la misma manera en que la Iglesia hizo durante siglos. “Así –señala el filósofo-, el individuo es hoy frente al Estado exactamente lo que era en tiempos pasados para la Iglesia: un profano (un bárbaro, un hombre en estado natural, ‘un egoísta’, etc.). Ante el individuo, el Estado se ciñe de una aureola de santidad.”

El Estado, por otra parte, se levanta como un muro infranqueable frente a la voluntad individual a la que considera ilegítima, ya que a sus ojos sólo la suya es verdadera. De esta manera el Estado para Stirner se coloca en todo momento por encima del individuo, limitándolo y ejerciendo una censura permanente sobre él. Tanto la Iglesia como el Estado consideran inviolables ya sea sus mandamientos, ya sean sus leyes y todo aquel infractor es merecedor de un castigo como el profano o criminal que es.

“Dios –observa Stirner con gran claridad- es la santidad en sí y por sí, y los mandamientos de la Iglesia, como los del Estado, son las órdenes que esa santidad da al mundo por mediación de sus sacerdotes o de sus señores-de-derecho-divino. La Iglesia tenía los pecados mortales, el Estado tiene los crímenes que acarrearán la muerte; ella tenía sus herejes, él tiene sus traidores; ella tenía sus penitencias, él tiene penalidades; ella tenía los inquisidores, él tiene los agentes del fisco; en suma, ¡Para la una pecado; para el otro crimen; allá el pecador; aquí el criminal; allá la inquisición y aquí, también la inquisición! ¿No caerá la santidad del Estado como ha caído la santidad de la Iglesia?” Stirner advierte así de una manera aguda que es la idea de lo sagrado lo que une a la Iglesia y al Estado. Por eso en la modernidad: “El Estado es ‘sagrado’; así, pues, no puede presentar su flanco a los ‘ataques impíos’ de los individuos.” STIRNER, Max. “El Único y su propiedad.” En HOROWITZ, Louis. Los anarquistas 1. La teoría. Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 352-353.

auténticos idealistas. Pero el materialismo y el idealismo al que llegan uno y otro son opuestos al de su contrario, dado que el idealismo teórico de los primeros conduce en la práctica a un materialismo grosero y brutal, mientras que el materialismo de los segundos llega, por el contrario, al más elevado idealismo. La Iglesia misma es muestra de esta paradoja, pues partiendo del idealismo más sublime como pueden ser las enseñanzas de Jesucristo, llega en la praxis a la subordinación de estas enseñanzas a favor de sus intereses económicos y políticos que significan, como ya se dijo, el materialismo más tosco y vulgar. Otro tanto sucede con el Estado, quien arguyendo la defensa y protección de la libertad e intereses del individuo, termina por imponerle la esclavitud más ominosa. Esta es la razón por la que, según Bakunin:

Partiendo de la totalidad del mundo real, o de lo que abstractamente se llama la materia, llega [el materialismo] lógicamente a la idealización real, es decir, a la humanización, la emancipación plena y completa de la sociedad. En cambio y por la misma razón, la base y punto de partida de la escuela idealista es ideal, por lo que llega forzosamente a la materialización de la sociedad, a la organización de un despotismo brutal y una explotación inicua y nada noble, bajo la forma de Iglesia y Estado.

Sólo de esta manera han logrado prosperar estas dos instituciones a lo largo del tiempo. No por nada en algún momento Bakunin escribe que “el Estado es el hermano menor de la Iglesia” y que “todo Estado es una Iglesia terrestre, al igual que toda Iglesia con su Cielo (...) no es más que un Estado celestial.”<sup>46</sup> Ambos comparten la concepción de un ser humano básicamente proclive al mal, al que sólo la autoridad, ya sea divina o estatal, puede salvar de su estado salvaje, de la guerra de todos contra todos. El humano natural ha de dar paso ya sea al santo o al ciudadano, pero en todo caso ha de sucumbir ante alguno de ellos. No por nada dice Bakunin que estas dos instituciones:

Se basan esencialmente sobre la idea del sacrificio de la vida y los derechos naturales, y ambos parten de un mismo principio: la maldad natural de los hombres que, según la Iglesia, sólo puede ser vencida por la Gracia Divina y mediante la muerte del hombre natural en Dios, y según el Estado, sólo a través de la ley y la inmólación del individuo sobre el altar del Estado. Ambas instituciones intentan transformar al

---

<sup>46</sup> *Ibidem.* p. 167.

hombre: una en un santo y la otra en un ciudadano. Pero el hombre natural ha de morir porque su condena la decretan unánimemente la religión de la Iglesia y la religión del Estado.<sup>47</sup>

En el caso de Rocker, se puede encontrar que para él la religión influye de manera determinante en la evolución de las ideas, limitando el radio de pensamiento humano, volviéndole conservador y reservado hacia todo aquello que represente o signifique cambio. Al respecto dice:

La religión es el principio más vigoroso de la historia; ata el espíritu del hombre y constriñe su pensamiento a determinadas formas, de tal manera que se inclina habitualmente por la conservación de lo tradicional y mira con desconfianza toda innovación. [...]

Todo poder procede de Dios; toda dominación en su más íntima esencia es divina.<sup>48</sup>

En este orden de ideas, el antiautoritario también encuentra que existe una oposición irreconciliable entre religión y cultura a pesar de que ambas forman parte del instinto de conservación humana, pues para él “una vez que han cobrado vida, cada cual sigue su propia ruta, pues no hay entre ellas ligamentos orgánicos, y marchan como estrellas enemigas, en direcciones opuestas.”<sup>49</sup>De igual forma, en Rocker queda de patente -como ya antes en Bakunin y Proudhon- la íntima conexión que existen entre religión, política y poder. Para el historiador libertario, no solamente la Iglesia hecha mano de la religión para justificar su existencia, el Estado mismo también la utiliza para acreditarse.

Así -dice Rocker- la religión estuvo confundida ya desde sus primeros comienzos precarios, del modo más íntimo, con la noción de poder, de la superioridad sobrenatural, de la coacción sobre los creyentes, en una palabra la dominación. [...]

No en vano sostienen su origen divino todos los representantes del principio de autoridad, pues la divinidad se les presenta como la encarnación de todo poder y de toda fortaleza.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibidem*. p. 255.

<sup>48</sup> ROCKER. *Op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>49</sup> *Ibidem*. p. 34. Rocker menciona que: “Los conceptos de lo político y de lo económico se han interpretado en este caso demasiado estrechamente, pues toda política tiene su raíz, en última instancia, en la concepción religiosa de los hombres, mientras que todo lo económico es de naturaleza cultural y se halla, por eso, en el más íntimo contacto con todas las fuerzas creadoras de la vida social; generalmente se podría hablar de una oposición interna entre religión y cultura.” ROCKER. *Ídem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*. p. 37.

El Imperio Romano es para Rocker el Estado que mejor encarna el espíritu de centralización política. Roma, con su insaciable hambre de dominación, fue una especie de maquina estatal creada para la guerra y la conquista, que echo mano de cuantos medios (lícitos o no) estuvieran a su alcance con tal de hacer prevalecer la “razón de Estado”, que llegó a ser la quintaesencia del Imperio. Por ello señala que: “El conjunto de la tierra firme forma [refiriéndose a Roma] naturalmente una gran unidad geográfica, y el supremo fin de la política romana fue convertir esa unidad geográfica en una unidad política.”<sup>51</sup> Como ya se menciono antes con Bakunin, es precisamente esta búsqueda de unidad política la que dio paso al ascenso del centralismo. Las continuas victorias militares que originaron el engrandecimiento del Imperio dieron pie a un sentimiento de superioridad por parte Roma por sobre los demás pueblos, disfrazando su expansionismo bajo la mascara de una “misión histórica”: llevar la civilización y la cultura a todos los pueblos bárbaros. Roma, como todo Estado imperialista, creó su propia religión política para justificar sus agresiones.

En realidad –vuelvo a citar a Rocker–, Roma fue el Estado por excelencia, el Estado que estaba apoyado de un modo absoluto y completo en una gigantesca centralización de todas las fuerzas sociales. [...]; la idea de Roma, como la llama Schlegel, forma todavía el fundamento de todos los grandes Estados modernos, aun cuando las formas de esa política hayan tomado otro aspecto.<sup>52</sup>

De esto se desprende que el Estado más perfecto para Rocker es el Estado mas centralizado y, por ende, el más despótico y totalitario. En esto coincide con Bakunin, para quien el Estado democrático es por ello un Estado incompleto, de igual manera que todas las iglesias son deficientes en comparación con la Católica-Romana. Luego entonces, los conceptos de unidad política y centralismo van de la mano para el ácrata, ambos encierran en sí el principio del poder y ambos atentan contra toda idea de cultura, volviendo estéril artística e intelectualmente al pueblo que las sufre.<sup>53</sup> La “idea de Roma” a la que hace referencia Rocker, subsistió a la caída del Imperio a través de la Iglesia romana que hallo en el papado el sucedáneo perfecto del

---

<sup>51</sup> *Ibidem.* p. 349.

<sup>52</sup> *Ibidem.* p. 351.

<sup>53</sup> Rocker ve nuevamente en Roma la muestra perfecta de tal circunstancia, dice que “...ni el más fanático admirador de la idea estatal romana y de la genialidad política de los romanos se atreverá a afirmar que estos fueron un pueblo creador de cultura, pues ni siquiera en sueños se pueden equiparar con los helenos política y nacionalmente disgregados por completo.” *Ibidem.* p. 353.

cesarismo.<sup>54</sup> Se tiene así que la fuerte voluntad centralizadora por parte de la Iglesia, tomo una inspiración aún mayor en la idea de poder de los césares, adoptándola durante y después de la desintegración del Imperio Romano que sucumbía ante la embestida de los pueblos bárbaros del norte de Europa (germanos básicamente). El cristianismo, que había comenzado siendo un movimiento antiestatal y revolucionario al proclamar la igualdad de todos los seres humanos (aunque no fuera mas que ante Dios), para el tercer siglo de nuestra era se encontraba ya en la antípoda de sus orígenes: el cristianismo como religión oficial y por mediación de la Iglesia se había convertido en uno de los pilares fundamentales del Imperio al final de éste. Dice Rucker:

La sede del obispo en Roma en el propio corazón del Imperio mundial le dio desde el comienzo una posición de predominio sobre todas las otras comunidades cristianas. Pues Roma siguió siendo, aún después de la descomposición del Imperio, el corazón del mundo, su punto central, en el que vivía la herencia de diez a quince culturas, herencia que hizo gravitar su hechizo sobre el mundo. [...] El papado, en vías de paulatina cristalización, no dejó de aprovechar para sus propios objetivos, con hábil cálculo, las energías vírgenes de los “bárbaros”, echando con su ayuda los cimientos de un nuevo imperio mundial que habría que dar por muchos siglos una determinada dirección a la vida de los pueblos europeos.<sup>55</sup>

Sería el libro de Agustín, *Ciudad de Dios*, el escrito que, según Rucker, le proporcionaría no solamente un objetivo definido de dominación a la Iglesia, sino también la base teórica de la concepción católica del mundo y de la vida, donde las aspiraciones políticas de dominio de la Iglesia tienen absoluta supremacía sobre la salvación del género humano. Agustín sostiene que la voluntad divina sobre la tierra sólo puede estar auténticamente representada por la Iglesia y no por algún poder terrenal (léase el Estado) y por tanto, le corresponde exclusivamente a ella dirigir los destinos del hombre.

Agustín –señala Rucker- había infundido a los hombres la fe en un destino inescrutable, fusionando esa fe con las aspiraciones de unidad política dominadora de la Iglesia, que se sintió llamada a restablecer la dominación mundial del cesarismo romano y hacerla servir a una finalidad muy superior.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ya antes Kropotkin se había percatado de esta situación y en relación con esta idea comenta que: “Roma estaba muerta pero su tradición revivía, y la Iglesia cristiana, sugestionada por la visión de las teocracias orientales, presto su poderoso apoyo a los nuevos poderes que buscando iban el modo de constituirse.” En KROPOTKIN, Pedro. *El Estado*. México, D. F., Ediciones Antorcha, 1982, p. 25.

<sup>55</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>56</sup> *Ibidem*. p. 56.

No obstante, pasarían siglos antes de que la Iglesia con el Papa Gregorio VII (1073-1085) a la cabeza, viera cumplidos sus sueños de dominación política. Antes tendría que enfrentar y destruir la organización de las comunidades cristianas que tenían un carácter evidentemente democrático y que reivindicaban la autonomía comunal frente a la creciente centralización eclesiástica. Poco más de un siglo después de haber concluido el papado de Gregorio VII la Iglesia alcanzaría su “época dorada” con el Papa Inocencio III (1198-1216).

Inocencio –siempre según Rocker- sometió toda la política temporal de Europa a su voluntad; no sólo se inmiscuyó en los asuntos dinásticos, sino que incluso objetó las alianzas matrimoniales de los soberanos temporales, obligándoles al divorcio cuando la unión no le era grata. [...]

Inocencio se sintió Papa y César en una misma persona, y vio en los gobernantes temporales solamente vasallos de su poder, tributarios suyos. En esta sentido escribe al rey de Inglaterra:

“Dios ha cimentado en la Iglesia el sacerdocio y la realeza de tal manera que el sacerdocio es real y la realeza sacerdotal, como se desprende de las epístolas de Pedro y de las leyes de Moisés. Por eso instituyó al rey de reyes a uno sobre todos, al que hizo su representante en la Tierra.”<sup>57</sup>

Se puede concluir para el presente apartado que en el pensamiento libertario la religión se muestra imprescindible -aunque de manera negativa- a la historia humana desde el punto de vista del ácrata. La misma trae consigo inevitablemente la aparición del sacerdocio encargado de interpretar y hacer cumplir la voluntad divina, de ahí entonces que religión y poder se funden en uno solo. La autoridad política que obtiene el sacerdocio se traduce en la facultad de la Iglesia para gobernar las almas de los individuos, dicha facultad se traslada asimismo al ámbito del Estado, quien es quien posee la autoridad para gobernar a los cuerpos de esas almas. Por consiguiente la Iglesia y el Estado son los primeros en defender a capa y espada la idea del que el pueblo necesita una religión para poder mantener de esta manera la unidad política.<sup>58</sup>

Empero, a pesar que durante siglos los reyes y gobernantes tuvieron en la concepción del derecho divino la legitimidad para ejercer su autoridad, los continuos ataques de la razón contra esta idea en la época moderna, dejaron libre el paso para la aparición de una escuela de librepensadores que vieron en el contrato social y no en la gracia celeste el fundamento del

---

<sup>57</sup> *Ibidem.* p. 59.

<sup>58</sup> Por eso mismo dice Bakunin que: “No puede existir un Estado sin religión. Escoged los Estados más libres del mundo, los Estados Unidos de América, o la confederación Helvética, por ejemplo, y veréis cuan importante papel juega en todos los documentos y discursos oficiales la Divina Providencia, esa sanción superior de todos los Estados.” En BAKUNIN. *Dios y el Estado.* *Op. cit.*, p. 153.

naciente Estado-nación. Se verá ahora en el siguiente apartado con más detalle estas circunstancias que originaron tanto la génesis del Estado-nación como las teorías del contrato social que pretendían explicar dicho surgimiento y sus implicaciones para el pensamiento libertario.

### 1.3. EL ESTADO-NACIÓN Y LAS TEORÍAS DEL CONTRATO SOCIAL

**“El Estado no surgió para la defensa de los derechos de la colectividad, sino exclusivamente para la defensa de los intereses de pequeñas minorías privilegiadas a expensas de la gran masa”**

**Rudolf Rocker**

Sin duda, la cuestión del Estado es el tema que más apasionadamente abordan los anarquistas, pues, como se ha visto en los anteriores apartados, el Estado, junto con la Iglesia, y aún más que esta en la época moderna, simboliza toda negación de la libertad y progreso humano. Esto es así sobre todo porque los libertarios ven en el Estado una amenaza permanente para la paz, tanto al interior como al exterior del mismo. De esta manera Bakunin sentencia de manera categórica: “Mientras existan los Estados no habrá paz.”; después Kropotkin remataría sintetizando todavía más la máxima de su compatriota: “El Estado es la guerra.”

Es por ello que una idea general al interior del pensamiento libertario, es que el advenimiento del Estado-nación, primero absolutista, después democrático-liberal, sólo pudo constituirse a partir del sometimiento y aplastamiento de las ciudades libres medievales. El ascenso indiscutible de la burguesía comercial y de su ideología, el mercantilismo, abrieron el camino para lograr la unidad política y el poderío nacional. Ya durante la formación del Estado-nación fue considerado de “interés nacional”<sup>59</sup> la protección de las industrias locales y el control de

---

<sup>59</sup> Hay que recordar que este término, a pesar de ser una herramienta teórica y metodológica muy útil al tratar cuestiones de política exterior, no se refiere al interés de la nación propiamente dicha, sino al de las minorías privilegiadas que detentan el poder. Esto puede ser actualmente un hecho evidente, pero la influencia ideológica que tuvo y tiene en las relaciones internacionales no debe pasarse ni un momento por alto.

mercados externos. La burguesía comercial exigía un Estado centralizado, que defendiera eficazmente sus intereses, un Estado esencialmente autoritario y represor en grado sumo, debido a la necesidad de mantener en orden a las masas explotadas, asegurando a la vez cierta estabilidad en los mercados, al mismo tiempo que se buscaba acrecentarlos.

Este primer período, que comprende los siglos XVI y XVII corresponde a lo que los liberales y socialistas en general denominaron el *Ancien Regime*, el Estado absolutista, del cual sería Thomas Hobbes su más brillante defensor y teórico. Sobre este punto volveré más adelante, baste decir por ahora que es precisamente con Hobbes, pero aún más con Jean Jacques Rousseau, con quienes los libertarios entablan su polémica sobre el contrato social. Esto es así, ya que a pesar de que el anarquista reconoce que las teorías hobbesiana y rousseauiana en el fondo son idénticas, Rousseau no es (al menos explícitamente) un defensor del derecho absoluto, antes bien, es presentado como el “apóstol de la democracia” y es considerado como uno de los fundadores del Estado democrático moderno. En este tenor, las teorías del contrato social, particularmente la de estos dos filósofos, fueron las encargadas de legitimar y consolidar el poder del Estado naciente.

La idea acerca de la necesidad de un contrato como punto de partida para aclarar la existencia del Estado, surge durante el *Renacimiento*, período en el cual las concepciones del derecho natural se revitalizaron y tomaron un lugar preponderante a la hora de exponer los orígenes de éste y de la sociedad. El *Renacimiento*, nos dice Rocker, devolvió la mirada del hombre, que se dirigía al cielo, a la tierra; la idea humanista, producto de una “corriente espiritual”, se extendió por toda Europa dejando atrás la retórica inerte de los escolásticos. La apenas balbuceante visión científica del mundo, que empezaba a sustentarse en la comprobación de los fenómenos naturales, dio pie, como ya se mencionó, para retomar las ideas antiguas del derecho natural y aplicarlas al estudio de las sociedades e instituciones humanas modernas. “Se trato de aclarar la posición del individuo en la sociedad y hubo el deseo de explicar el origen y significación del Estado”.<sup>60</sup>

Hubo tal sed de conocimiento, que los hombres más inteligentes y sensibles no se contentaban con el endeble argumento de un orden dictado por un poder divino, antes que eso pretendieron ver en un pacto entre el pueblo y el soberano la génesis del Estado.<sup>61</sup> La premisa de estos

---

<sup>60</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 114.

<sup>61</sup> Proudhon mejor que nadie, definió como el pueblo en general dedujo y puso en marcha después esa misma idea. “El pueblo –señala Proudhon- se puso a razonar: ‘Si el rey es nuestro mandatario, debe de rendir cuentas, esta sujeto

humanistas era la misma que la del filósofo griego Protágoras, es decir, el individuo como medida de todas las cosas. Los iusnaturalistas vieron en el derecho natural un baluarte para combatir las ideas absolutistas, sostenidas por la concepción del derecho divino. Sus representantes

partían de las siguientes reflexiones: si el hombre posee, desde la antigüedad, derechos innatos e inalienables; no se le pueden quitar ni siquiera por la instauración de un gobierno organizado, ni el individuo mismo puede renunciar a esos derechos. Esos derechos tienen más bien que ser establecidos contractualmente, de acuerdo con los representantes del poder del Estado, y ser públicamente confirmados. De ese acuerdo mutuo resultaba por sí mismo la relación entre Estado y Pueblo, soberano y súbdito.<sup>62</sup>

Para el anarquista resulta claro que dichas reflexiones no tenían por fundamento ninguna base histórica, sino más bien partían de una mera presunción. No obstante, estas nociones sirvieron de base para el ulterior desenvolvimiento del pensamiento liberal, del cual a su vez se nutriría en parte más tarde el pensamiento democrático.

El liberalismo retoma la idea de un pacto o contrato como justificación del Estado, pero a diferencia de los monárquicos primero, y los demócratas después, el liberal no creía en la omnipotencia de éste, ni pretendía atribuirle virtudes que no poseía. Por el contrario, el liberalismo pugna por acotar al máximo las facultades del gobierno, argumentando de manera ingeniosa que existen esferas de la vida privada del individuo a las cuales el Estado no debe de tener acceso. De igual manera afirmaba, y en esto el anarquista está de acuerdo con el liberal, en que el Estado es una institución que está llamada a ejercer una tutela cada vez más débil sobre el individuo, pero el anarquista va más allá al postular que el fin de todo progreso moral y político consiste, no sólo en hacer que esta tutela se vaya debilitando, sino hacer que se vuelva nula.<sup>63</sup>

Más bien, las objeciones del anarquismo al liberalismo se ubican en el plano económico. El libertario siempre ha señalado que las ideas económicas en el pensamiento liberal quedaron

---

a intervención. Si puede ser intervenido, es responsable. Si es responsable, es justificable. Si es justificable, lo es según sus actos. Si debe ser castigado según sus actos, puede ser condenado a muerte.’ ” PROUDHON. ¿Qué es la propiedad? *Op. cit.*, p. 36.

<sup>62</sup>ROCKER. *Op. cit.*, p. 116.

<sup>63</sup> Estas dos posturas las expresan muy bien las frases de Thomas Jefferson y Henry D. Thoreau. El primero, como buen liberal, afirma que “el mejor gobierno es el que gobierna menos”; en tanto que el segundo, más afín con el carácter libertario, sostiene en cambio, “que el mejor gobierno es el que no gobierna absolutamente nada.”

muy rezagadas en cuanto a sus ideas políticas, lo que provocó que a la larga, para salvar las contradicciones entre unas y otras, el liberal tuviera que hacer concesión tras concesión al Estado.<sup>64</sup> De ahí que la crítica libertaria se centre más en la monarquía y la democracia –por cierto esta última, al absorber las ideas liberales y tratar de aunarlas con las ideas absolutistas, las desfiguro y las hizo prácticamente irreconocibles-, pues ambos sistemas políticos son en el fondo, para el ácrata, a pesar de las apariencias, más o menos equivalentes.

Así, cuando Proudhon toca el tema de las similitudes entre uno y otro sistema apunta:

La ley, se decía, es la expresión de la voluntad del soberano; luego en una monarquía, la ley es la expresión de la voluntad del rey; en una república, la ley es la expresión de la voluntad del pueblo. Aparte la diferencia del número de voluntades, los dos sistemas son perfectamente idénticos; en uno y otro el error es el mismo: afirmar que la ley es expresión de una voluntad, debiendo ser la expresión de un hecho. Sin embargo, al frente de la opinión iban guías expertos: se había tomado al ciudadano de Ginebra, Rousseau, por profeta y el contrato social por Corán.<sup>65</sup>

El socialista francés, que ve al Estado como un producto histórico y transitorio dentro de la sociedad humana, critica duramente la idea de un contrato social al estilo rousseauiano, pues la interpretación de Rousseau (y antes que la de él, la de Hobbes), le confiere al Estado el papel de arbitro y pacificador de las relaciones humanas. No esta de más recordar que las teorías de nuestros dos filósofos parten de un supuesto “estado de naturaleza”. En este estado, dicho a *grosso modo*, el hombre tiene una libertad y un derecho absolutos, pues el gobierno propiamente dicho no existe, ni tampoco leyes, ni sociedad civil. Para ambos filósofos, el estado de naturaleza

---

<sup>64</sup> No hay que olvidar que cuando se discute sobre las ideas liberales, se discute precisamente con eso, con ideas, pues los liberales en la práctica se vieron, lo mismo que los monárquicos y los demócratas, fervorosos defensores del derecho absoluto del Estado. Bakunin dice que esto se debe a dos factores, uno de índole práctico y el otro de carácter teórico.

El elemento práctico obedece a los intereses de clase, “pues -asegura Bakunin- la inmensa mayoría de los liberales doctrinarios pertenecen a la burguesía. (...) Vemos también en todas partes y siempre que, cuando la masa de los trabajadores se mueve, los liberales burgueses más exaltados se vuelven inmediatamente partidarios tenaces de la omnipotencia del Estado. Y como la agitación de las masas populares se hace de día en día un mal creciente y crónico, vemos a los burgueses liberales, aun en los países más libres, convertirse más y más al culto del poder absoluto.”

En cuanto al elemento teórico, este “obliga igualmente a los liberales más sinceros a volver siempre al culto del Estado. Son y se llaman liberales por que toman la libertad individual por base y por punto de partida de su teoría, y precisamente porque tienen ese punto de partida o esa base deben llegar, por una fatal consecuencia, al reconocimiento del derecho absoluto del Estado.” BAKUNIN, Miguel. *Obras Completas. Tomo IV*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, pp. 145-146.

<sup>65</sup> PROUDHON. *Op cit.*, p. 38.

es un estado de guerra,<sup>66</sup> donde todos luchan entre sí para defender su vida y sus posesiones, pues no existe nada ni nadie que delimite los derechos de cada uno. A la larga, el hombre se percata de lo desventajoso de esta situación y llega a la conclusión de que es necesario ceder voluntariamente parte de su libertad para asegurar su existencia, y de esta manera decide pactar la creación del Estado, a fin de parar esta guerra de “todos contra todos”.<sup>67</sup>

Según este enfoque, el Estado aparece como el salvador del hombre, ya que ha llegado para rescatarlo de las manos de sus semejantes y con ello, del peligro y de la muerte violenta. Esto Proudhon lo considera una falacia que, desde su punto de vista, no hace más que legitimar el estado de cosas imperante. El socialista no ve como Rousseau, la celebración de este pacto como un acto de la voluntad humana sino como la negación de esa misma volición, pues si el hombre es libre de derecho para aceptar o no el contrato, no lo es de hecho, y se ve obligado por su entorno hostil a adherirse a la asociación ya que teme por sus intereses y por su vida.

En una palabra –escribe Proudhon–: el contrato social de Rousseau no es más que la alianza ofensiva y defensiva de los que poseen contra los que no tienen nada y la parte que en él toma cada ciudadano se tiene que pagar a prorrata de su fortuna y según la importancia del riesgo que le hace correr el pauperismo.<sup>68</sup>

Bakunin, siguiendo esta línea de pensamiento, afirma que entre la monarquía y la república democrática existe sólo una diferencia de grado, pero ninguna cualitativa. Dicha diferencia para el filósofo ruso consiste en que:

---

<sup>66</sup> Ha diferencia, de nueva cuenta, del pensamiento liberal, para quien si existía una clara delimitación entre el estado de naturaleza y el estado de guerra.

<sup>67</sup> Sostiene Hobbes, que si el individuo accede a sacrificar voluntariamente su libertad por su seguridad, es porque los demás sacrificaran otro tanto de la suya, ya que, en último caso, les conviene a todos. “En efecto –dice Hobbes–, nadie da sino con intención de hacerse bien a sí mismo, por que la donación es voluntaria, y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien. Si los hombres advierten que su propósito ha de quedar frustrado, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, de ayuda mutua, ni de reconciliación de un hombre con otro.” En HOBBS, Thomas. Leviatán. México, D. F., FCE. 1987, p. 124.

Compárese con lo que dice Rousseau: “Supongo a los hombres llegados a este punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el genero humano perecería si no cambiara su manera de ser.” En ROUSSEAU, J. Jacques. Del contrato social. Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 21.

<sup>68</sup> PROUDHON. La idea de la revolución en el siglo XIX. *Op. cit.*, p. 121.

En una monarquía el mundo burocrático oprime y explota al pueblo para mayor beneficio de las clases poseedoras privilegiadas y también para el suyo propio, y todo ello lo hacen en el nombre del monarca; en una república, la misma burocracia hará exactamente lo mismo, pero en nombre de la voluntad el pueblo.<sup>69</sup>

Y de igual forma que Proudhon, Bakunin la emprende contra Rousseau y sus discípulos, los jacobinos. El revolucionario ruso se refiere al filósofo de Ginebra como el

tipo perfecto de la bajeza y de la malicia suspicaz, de la exaltación sin otro objeto que su propia persona, del entusiasmo ridículo y de la hipocresía a la vez sentimental e implacable, de la mentira del idealismo moderno, puede considerársele el verdadero creador de la reacción. Escritor, el más democrático del siglo XVIII, en apariencia fundo sobre sí mismo el duro despotismo de los hombres de Estado. El fue el profeta del Estado doctrinario, del mismo modo que Robespierre, su fiel y digno discípulo, procuró constituirse en su gran sacerdote.<sup>70</sup>

El pensador ruso, que ve en el ser humano al ser vivo más individual y más social a la vez, le parece una tomadura de pelo la sola idea de un contrato social pactado por salvajes.<sup>71</sup> Aunque Bakunin refuta en primer lugar a Rousseau, su diatriba va dirigida también a la escuela kantiana y por extensión a todas aquellas corrientes de pensamiento que no comparten la idea del derecho divino ni la de la visión hegeliana. A sus sostenedores les reprocha su hipocresía por no reconocer

---

<sup>69</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política 1. *Op. cit.*, p. 260. En otra parte agrega que: “Un Estado republicano basado sobre el sufragio universal, puede ser extraordinariamente despótico, incluso más despótico que un Estado monárquico, cuando bajo el pretexto de representar la voluntad de todos hace caer sobre la voluntad y el movimiento libre de cada miembro el peso abrumador de su poder colectivo.” (*idem*. p. 258). Cabe decir que también el anarquista individualista tiene más o menos la misma opinión, aunque ve en el Estado moderno un mayor peligro para la libertad individual en tanto que, como apunta Max Stirner: “el rey (...) era poca cosa si lo comparamos con el monarca que reina ahora, la ‘nación soberana’. El liberalismo [que en este contexto se debe entender como el liberalismo pervertido por las ideas absolutistas] sólo es la continuación del viejo desprecio por el YO”. Y aunque acepta que “es cierto que, con el tiempo han ido extirpándose muchos privilegios” esto ha sido “exclusivamente en provecho del Estado (...) y de ningún modo para fortificar mi YO.” Citado por Guérin en El anarquismo. *Op. cit.*, p. 21-22.

<sup>70</sup> BAKUNIN. Dios y el Estado. *Op. cit.*, pp.146-147.

<sup>71</sup> Al respecto exclama Bakunin: “¡Un contrato tácito! ¡Un contrato sin palabras y, lo que es más, una ficción perversa! ¡Un miserable fraude! Pues presupone que, mientras estaba en la situación de no poder querer, pensar y hablar, me até a mí mismo y a mis descendientes sólo por haberme dejado sacrificar sin elevar protesta alguna a una esclavitud perpetua”. BAKUNIN. Escritos de filosofía política 1. *Op. cit.*, p. 198.

que ningún Estado histórico ha tenido como origen cualquier tipo de contrato, y que todos los Estados se fundaron mediante la violencia y la conquista. Pero (agrega) [puesto que] esta ficción del contrato libre como fundación del Estado es bastante necesaria para ellos, (...) sin más ceremonia hacen pleno uso de ella.<sup>72</sup>

Bakunin se percata de igual forma que la moralidad del Estado (si es que se puede hablar de una moral estatal) bajo las premisas del contrato social se puede reducir al egoísmo colectivo de “una asociación particular y limitada que, construida sobre el sacrificio parcial del egoísmo individual de cada miembro, excluye de sí como extraños y enemigos naturales a la gran mayoría de la especie humana, incluida o no dentro de asociaciones similares.”<sup>73</sup> Visto de esta forma, el Estado no es más que la suma de las negaciones de todas las voluntades sujetas al contrato social. En este orden de ideas, la existencia de un Estado supone, para el filósofo ruso, la existencia de otro u otros Estados, que por su esencia misma se miraran hostilmente el uno al otro. Para Bakunin entre Estados no hay derecho común ni contrato social.

Otro de los aspectos que critica el antiautoritario de la escuela contractual, es la de suponer que el Estado y sociedad son términos intercambiables, pues de esta forma los intereses estatales se confunden con los sociales. Si el hombre antes de llevar a cabo el contrato que da origen y razón al Estado, vivía en un “estado de naturaleza”, entonces la sociedad como tal no existía y si en cambio una perpetua lucha por la sobrevivencia individual. De esta manera para la escuela contractual la sociedad tiene vida en tanto que Estado, es decir, la sociedad no es un producto de la naturaleza, sino de la libertad consciente y libre del hombre, en otras palabras, el hombre es el que crea a la sociedad y no inversamente, lo que para el ácrata no tiene concordancia con la realidad.<sup>74</sup>

Kropotkin, por su parte, busca al hacer el análisis del Estado y de su papel histórico, dar cuenta a “una necesidad que se deja sentir imperiosamente en estos momentos: la de profundizar la idea misma del Estado, estudiar su esencia, el papel que represento en el pasado y la parte que pueda caberle representar en el porvenir.”<sup>75</sup> Y esto, para el científico ruso, es una

---

<sup>72</sup> *Ibidem.* p. 190.

<sup>73</sup> *Ibidem.* p. 159.

<sup>74</sup> De ahí que los detractores de la idea libertaria, al confundir Estado con sociedad sostengan, como dice Malatesta, “que los anarquistas queremos abolir toda relación social, todo trabajo colectivo y reducir al hombre al aislamiento, o sea, a una condición peor que la de salvaje.” MALATESTA. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>75</sup> KROPOTKIN. *Op. cit.*, p. 7.

tarea de primer orden, ya que es exactamente la cuestión del Estado la piedra de toque que separa al anarquismo del socialismo autoritario.<sup>76</sup>

Kropotkin, al igual que Proudhon y Bakunin (y más tarde Rocker), rechaza de entrada la idea rousseauniana del contrato social para explicar la génesis del Estado, pero a diferencia de sus camaradas, ni siquiera se toma la modestia de refutarla, pues parece ser tan evidente el engaño que sólo se limita a afirmar que:

Es necesario decir que en mano de los enciclopedistas y de Rousseau, la idea de “contrato social” se convirtió en un arma poderosa para combatir a la realeza de derecho divino. No obstante a pesar de los servicios que haya podido prestar en el pasado, esta teoría debe de ser reconocida como falsa.<sup>77</sup>

Al llevar a cabo su estudio, el socialista ruso se cuida muy bien de definir los conceptos a analizar para evitar malos entendidos, así, aclara que no hay que caer en el sofisma del que ya alertaba Bakunin, de identificar Estado con sociedad, pero tampoco Estado con gobierno. En el primer caso, Kropotkin concuerda con su coterráneo al afirmar que el Estado es una institución relativamente nueva si se le compara con la historia humana, por lo que éste es sólo una forma transitoria de la sociedad humana ya que ésta muy bien puede subsistir sin el Estado, como de hecho ha sucedido durante la mayor parte de la historia misma. En el segundo caso dice el científico ruso:

La idea de Estado implica algo muy contrario a la idea de gobierno. Comprende, no tan sólo la existencia de un poder colocado muy por encima de la sociedad, sino también una concentración territorial y una concentración de muchas funciones de la vida de las sociedades entre las manos de algunos o hasta de todos. Implica nuevas relaciones entre los miembros de la sociedad.<sup>78</sup>

El siglo XVI marca para Kropotkin el siglo en el que las ciudades libres, y con ellas la mayor parte de la cultura de la Edad Media, cayeron ante las embestidas de los “bárbaros modernos”, que no son otros sino aquellos que conformaron el Estado: “la triple alianza, finalmente constituida, del jefe militar, del juez romano y el sacerdote, los tres formaron una asociación

---

<sup>76</sup> En el siguiente capítulo se abordará con más detalle las convergencias y divergencias entre el socialismo libertario y el autoritario.

<sup>77</sup> *Ibidem.* pp. 12-13.

<sup>78</sup> *Ibidem.* p. 10.

para obtener el dominio, unidos los tres en un mismo poderío, poderío que iba a mandar en nombre de los intereses de la sociedad para aplastar a esta misma sociedad.”<sup>79</sup> Así, en connivencia, el Estado y la Iglesia arruinaron todo vínculo entre los hombres, al expresar que ellos y sólo ellos

debían formar, de allí en adelante, el lazo de unión entre los individuos; que solamente la Iglesia y el Estado tenían la misión de velar por los intereses industriales comerciales, jurídicos, artísticos y pasionales, así como para resolver sobre las agrupaciones a las cuales los hombres del siglo XII tenían la costumbre de unirse directamente.<sup>80</sup>

Pero hasta el mismo Kropotkin tiene que aceptar que las ciudades del siglo XII o XIII poco tenían que ver ya con las ciudades del siglo XVI, en donde los recién llegados tienen que sufrir la exclusión social, en donde las guildas más viejas empiezan a arrogarse el derecho de mantener el monopolio de la producción y del comercio, amén de tampoco aceptar que se les de el trato de iguales a las guildas más recientes. Las ciudades medievales de esta época también se encontraron con el dilema de extender o no las libertades conseguidas para sus ciudadanos a los campesinos que seguían sufriendo la pesada servidumbre. Finalmente las circunstancias hicieron optar por la negativa. Viéndose el mismo burgués acosado por las pretensiones del señor feudal, no tuvo otro remedio que sacrificar al campesinado para salvaguardar su autonomía. Así, al no poder llevar las ideas de libertad e igualdad más allá de sus murallas, las ciudades libres quedaron cada vez más aisladas en tanto que el siervo quedó bajo la férula de influencia de la nobleza y la Iglesia, que a su vez encontraron en estas masas un sostén nada despreciable para llevar a cabo sus ideas de dominación.

A todo esto hay que agregar las invasiones de los mogoles y de los turcos al este de Europa, así como la guerra de siete siglos de los pequeños estados cristianos contra los árabes en la península Ibérica, lo que propició para Kropotkin, que se dieran las condiciones para el surgimiento de ejércitos organizados conforme a el arquetipo romano, con la primera intención

---

<sup>79</sup> *Ibidem.* p. 45. En otra parte de su obra Kropotkin al hablar del Estado moderno agrega otro elemento, el capitalismo. Dice: “...el Estado, como poder político y militar, así como la justicia gubernamental moderna, la Iglesia y el capitalismo, son para nosotros, instituciones que resulta imposible separar unas de otras.[...] Están ligadas entre sí, no por mera simultaneidad. Se vinculan las unas a las otras a través de relaciones de causa y efecto. El Estado es en síntesis, una sociedad de protección recíproca establecida por los propietarios de la tierra, el militar, el juez el sacerdote, para asegurar a cada uno de ellos la autoridad sobre el pueblo y la explotación de la pobreza.” KROPOTKIN, Pedro. Obras. Compilación de Martin Zemliak. Barcelona, Editorial Anagrama, 1977, p. 134.

<sup>80</sup> *Ídem.*

de hacer frente a los invasores, pero que más tarde se volvieron contra la población a la que supuestamente debían defender.<sup>81</sup>

Anular la independencia de las ciudades; robar las guildes (sic) ricas de los comerciantes y de los artesanos; centralizar en sus manos el comercio exterior de las ciudades y arruinarlo; apoderarse de toda la administración de las guildes y someter el comercio interior, como asimismo la fabricación de todas las cosas hasta en sus menores detalles a una nube de funcionarios, y matar de este modo la industria y las artes; adueñarse de las milicias locales y de toda la administración municipal; aplastar a los débiles en provecho de los fuertes por medio de los impuestos, todo esto –sintetiza Kropotkin- fue el papel que desempeñó el Estado naciente en los siglos XVI y XVII ante las aglomeraciones humanas.<sup>82</sup>

Rocker, al tratar la cuestión del contrato social, se enfoca primeramente en Hobbes a quien considera como probablemente “la cabeza más dotada que produjo Inglaterra”. Contra lo que se piensa usualmente, el filósofo inglés no fue un defensor a ultranza del absolutismo principesco, por el contrario, al hacer de un pacto o contrato el origen del Estado, demuestra en principio que no era “un legitimista”. En este sentido Hobbes más bien era un defensor del poder absoluto del Estado en cuanto tal, antes que del poder absoluto de un príncipe o rey en particular, aún cuando siempre haya demostrado simpatías por el régimen monárquico.

Hobbes veía al hombre tal y como lo vería después Rousseau: un ser antisocial, sin siquiera una noción del bien y el mal. Es por ello que para Hobbes el Estado es el creador de la sociedad y con ello, de la cultura y la civilización;<sup>83</sup> sólo a partir de un régimen estatal se hace una

---

<sup>81</sup> Sobre esto dice Kropotkin: “De tal modo, a fines del siglo XV, en Europa comenzó a surgir una serie de pequeños estados, formados según el modelo romano antiguo. (...) Un barón, un rey o knyaz, generalmente escogía como residencia no una ciudad administrativa con el consejo popular, sino un grupo de aldeas, de posición geográfica ventajosa, que no se habían familiarizado con la vida libre de la ciudad; París, Madrid, Moscú, que se convirtieron en centro de grandes Estados, se hallaban justamente en tales condiciones; y con ayuda del trabajo servil se creó aquí la ciudad real fortificada, la cual atraía, mediante una distribución generosa de aldeas ‘para alimentarse’, a los compañeros de hazañas y también a los comerciantes, que gozaban de la protección que él ofrecía al comercio.” KROPOTKIN, Pedro. El apoyo mutuo: factor de evolución. Disponible en la dirección electrónica: [http://fraternitelibertaire.free.fr/reserve/el\\_apoyo\\_mutuo.pdf](http://fraternitelibertaire.free.fr/reserve/el_apoyo_mutuo.pdf).

<sup>82</sup> KROPOTKIN. El Estado. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>83</sup> Dice Hobbes en su *Leviatán*: “ Por consiguiente, todo aquello que es consubstancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la de su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.” En HOBBS. *Op. cit.*, p. 103.

separación entre lo justo y lo injusto, o sea que el Estado también crea la justicia o mas bien dicho, él mismo es la justicia personalizada.<sup>84</sup> El Estado terminó con la situación anárquica que predominaba antes de su aparición y sometió al hombre que vivía en un estado bestial al imperio de la ley, que no es otra sino la voluntad del monarca. Rocker habla de que a pesar de ser considerado un ateo radical, Hobbes era en realidad el portavoz de una nueva religión: La religión del Estado que, tal como sucede con la religión de Dios, convierte al hombre en un ser disminuido cada vez más, en la medida en que crece el aparato, ya sea eclesiástico, ya sea estatal.<sup>85</sup>

Este Leviatán, como le llama Hobbes, caracteriza

a ese monstruo, el Estado, que no se guía por consideración alguna superior, que ordena como un Dios terrestre ley y justicia, derecho y propiedad, según su capricho, que marca incluso arbitrariamente los conceptos de lo bueno y lo malo, y garantiza en cambio la vida y la propiedad a todos los que caen ante él de rodillas y le ofrendan sacrificios.<sup>86</sup>

En Hobbes no existe contradicción alguna entre el derecho natural y el derecho positivo o jurídico, pues en el fondo el segundo no es más que consecuencia lógica del primero, de esta manera todo derecho y con él toda ley emanan de la sociedad política, es decir, del Estado, por medio de la persona del rey, y siendo este el fiel representante del interés general no puede ni debe existir ningún pensamiento o voluntad que se le oponga, y esto es así justamente porque Hobbes sostiene que el pacto no se ha llevado a cabo entre el pueblo y el rey, sino solamente entre los miembros del primero, por lo que el soberano no está sujeto a dicho convenio.

De igual forma para filósofo inglés, el hombre no controla su destino, sino que es guiado por un poder superior cuyos objetivos le están vedados a su razón. Hobbes, tal como después su colega ginebrino, haría todas sus deducciones filosóficas a partir del “dogma antihumano”, como le llama Rocker, del pecado original, en otras palabras, la creencia y convicción en la

---

<sup>84</sup> El mismo Hobbes asevera al respecto: “...donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas; por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de injusticia no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo.” “...donde no existe un Estado, nada es injusto. Así que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos; ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos.” *Ibidem.* p. 119.

<sup>85</sup> Recuérdese que precisamente bajo la acusación de ateísmo fue censurada la obra de Hobbes en Inglaterra, lo que también le valió un destierro “voluntario” de once años.

<sup>86</sup> F. A. Lange. Citado en ROCKER. *Op. cit.*, p.123.

maldad congénita del hombre, lo que les valió a ambos llegar a las mismas conclusiones a las que llegó la Iglesia en el terreno teológico, solo que aquí extrapoladas al terreno político. De ahí que para Rucker, estos “ateos” que le negaran todo derecho a Dios y a la Iglesia sobre los hombres, le concedan sin reticencias dicho derecho a su nuevo ídolo: el Estado.

Rucker ve en Rousseau al auténtico impulsor del Estado democrático. Influenciado por el radicalismo político inglés, el filósofo ginebrino desarrolló la idea del contrato social, oponiendo la soberanía del pueblo por un lado, y la soberanía del rey por el otro. Lo mismo que Hobbes, Rousseau fue a la vez un “profeta” de un nuevo credo político, no menos nocivo que la idea del derecho divino, al que pretendía combatir. Rousseau, lo mismo que Hegel, son para Rucker –y en esto coincide una vez más con Bakunin-, cada quien en sus circunstancias propias, los creadores de la “reacción moderna”.<sup>87</sup> Rousseau, señala el historiador libertario, pensaba que el quid de la cuestión residía en encontrar al gobierno más adecuado, que fuera capaz de civilizar a sus ciudadanos, los cuales, como una masa amorfa y moldeable, sólo tendría que tomar la forma que al Estado le pareciera más provechoso.

Por ello el libertario argumenta que Rousseau, al igual que Hobbes, era un defensor del derecho absoluto, sólo que ya no encarnado en la persona del monarca, sino en la llamada “voluntad general”.<sup>88</sup> Pero esta voluntad general no es la voluntad de la sociedad real, sino de la sociedad política, legal, el Estado pues, como ya se ha dicho reiteradamente, y como su función es proporcionar el bienestar general a sus ciudadanos -los cuales, a su vez, le han conferido esa tarea por mutuo consentimiento-, sus decisiones son infalibles y por ende, inapelables. De esta manera, Rucker ve en el pensamiento rousseauiano un trasfondo profundamente religioso, en tanto que el Estado de Rousseau, tal y como Dios, es omnisapiente y omnipotente. Todo ataque dirigido a esta providencia se debe considerar como “blasfemia política”.

Rousseau se convirtió en creador de un nuevo ídolo, al que el hombre sacrificó libertad y vida con el mismo fervor con el que lo había hecho con los ídolos caídos del pasado. Frente a la soberanía ilimitada de

---

<sup>87</sup> El papel de Hegel en la afirmación de la reacción moderna se tratará más detenidamente en el siguiente capítulo.

<sup>88</sup> Que no es sino el producto del pacto social. Rousseau Apunta que: “...si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes; Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.” ROUSSEAU. *Op. cit.*, p. 23.

una voluntad general imaginaria, toda independencia del pensamiento se convirtió en crimen, toda razón, como para Lutero en “prostituta del diablo”.<sup>89</sup>

Luego entonces, si el amanecer del Estado no se explica satisfactoriamente por la idea de un supuesto contrato social, ¿cuál es su verdadero origen? ¿cuál es esta esencia del Estado, que le impide crear un derecho común junto con otros Estados? En primer lugar como ya se ha mencionado al inicio de esta apartado, no se puede separar Estado y guerra. Esto es tan cierto, que para el anarquista fueron necesarios dos siglos (XVI y XVII) de guerras y matanzas encarnizadas para poder imponer los intereses del Estado en reciente formación, para poder hacer de todos esos intereses dispersos geográfica y políticamente uno solo, constituyéndose de esta manera sobre las ruinas de las ciudades libres medievales, que cayeron ante los ataques del exterior y ante el peso de sus propias contradicciones. Luego entonces, es claro que para el ácrata la clave del origen de todo Estado se encuentra en el militarismo.

Ya antes Proudhon, con su particular sagacidad, había puesto al descubierto todos los inconvenientes del sistema unitario que caracteriza al Estado-nación, necesariamente centralizado política y militarmente. El de Besanzón señalaba que existe una tendencia inherente a todo Estado de expandirse hasta el infinito, todo Estado ya sea monárquico o democrático, anhela convertirse en un Estado universal. “Todo Estado es anexionista por naturaleza. Nadie lo detiene en su marcha invasora, como no sea el encuentro de otro Estado invasor como él y capaz de defenderse.”<sup>90</sup> Estas ideas de Proudhon, respecto al Estado y su naturaleza, le harían oponerse en su momento a la unificación italiana que tanto perseguían Mazzini y Garibaldi, lo que le traería toda clase de injurias por parte de los centralistas.

Bakunin también era de la opinión de que el Estado siempre tiende a expandirse a costa de otros Estados, siempre, claro, que le sea posible. Para nuestro libertario es evidente el por que el Estado se haya ligado indefectiblemente al militarismo. Sobre este punto asegura que

la sociedad no puede ser y permanecer un Estado sin convertirse en un Estado invasor. [...] ... todo Estado si quiere existir más que sobre el papel y no depender de la generosidad de sus vecinos en tanto que estos últimos están preparados para sufrir su existencia, si quiere ser verdaderamente independiente tiene que convertirse en un Estado invasor.

---

<sup>89</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 148.

<sup>90</sup> PROUDHON. El principio federativo. *Op. cit.*, p. 112.

Pero convertirse en un Estado invasor significa ser obligado a mantener en tutela forzosa a gran número de millones de seres de un pueblo extranjero. Es necesario pues, poner en pie una gran fuerza militar. Pero donde triunfa la fuerza militar ¡adiós la libertad!<sup>91</sup>

De igual forma, si el Estado es resultado de las guerras de conquista y todo lo que ello conlleva, no puede esperarse que estos mismos Leviatanes creados mediante actos de violencia y saqueo sean capaces de mantener una coexistencia pacífica; muy por el contrario:

La ley suprema del Estado es la auto preservación a toda costa [a través de una lucha sin fin], y como los Estados no pueden mantenerse firmes en esta lucha a no ser que aumenten constantemente su poder sobre sus propios súbditos y los Estados vecinos, se deduce que la ley suprema del Estado es el incremento de su poder en detrimento de la libertad interna y la justicia externa.<sup>92</sup>

Bakunin se ocupó sobretodo del Estado moderno, del Estado democrático liberal que desde su mismo nombre contenía para él toda una serie de contradicciones. Sostenía que los Estados modernos, tal como en su tiempo lo fueron sus predecesores, son por naturaleza expansionistas. Pero el Estado moderno se distingue básicamente del antiguo régimen, según el anarquista, por ser por definición un Estado ateo y laico, que ha roto sus lazos de dependencia con la Iglesia, lo que no quiere decir que prescindiera de ella, ya que ha comprendido el enorme servicio que la Iglesia ha prestado y puede prestar a la causa estatal. De hecho, la Iglesia es absorbida por el aparato estatal y pasa a formar parte de él. Esto hace que la religión, por intervención de la Iglesia, sea utilizada por el Estado como una de tantas formas de control social -aunque de las más importantes-; como una mera máscara humanitaria que le es necesaria para sus intereses.

Como ya se ha visto con Hobbes y con Rousseau, para los partidarios de la unidad, del centralismo, todo lo que favorece al Estado es bueno y viceversa, todo lo que atenta contra él es un crimen. Por ello, los actos de los Estados, no importan lo repugnantes y reprobables que puedan ser desde una perspectiva humana, son legítimos si preservan la vida del Estado mismo, lo que para Bakunin demuestra que la moralidad de éste es contrario a la moralidad humana.

No obstante esta flagrante contradicción, el Estado pretende usurpar la identidad de la humanidad, pero puesto que representa solo los intereses de una minoría, su visión del mundo

---

<sup>91</sup> BAKUNIN, Mijail. Obras, Tomo V. Estatismo y Anarquía. Madrid, Ediciones Júcar, 1976, p. 104.

<sup>92</sup> *Ídem*.

es tan limitada que nunca podrá tomar el lugar del ser humano o más bien dicho, de la sociedad, ni mucho menos representar fielmente sus intereses. El Estado, siempre según Bakunin, es un corruptor de los hombres sólo por el hecho de conferirles autoridad sobre otros hombres; intenta suplantar a la humanidad no siendo ella más que una “colectividad limitada”. Sobre este aspecto, cabe mencionar que la modernidad ha traído consigo la idea de humanidad y el Estado lo tiene que aceptar a regañadientes, actuando de manera hipócrita, simulando que el también defiende la idea de humanidad, pero ningún Estado es humanitario, si llega a conservar o defender la vida de las poblaciones de otros Estados, es solo por conveniencia propia o interés calculado, pues no tiene ningún deber para con ellos, solo con los que, se supone, pactaron su fundación; y esto, sólo en teoría pues en la realidad el Estado siempre ha visto a su población como un adversario latente. Bakunin ve que el Estado descansa en una serie indefinida de vilezas, crímenes y traiciones, que se esconden bajo la “elástica frase” *razón de Estado*,<sup>93</sup> e insiste una y otra vez en oponer en todo momento a la sociedad legal y política con la sociedad real y efectiva, pues a su entender

es evidente que todos los llamados intereses generales de la sociedad supuestamente representada por el Estado, que en realidad son solo la negación general y permanente de los derechos positivos de las regiones, comunas, asociaciones, y de gran número de individuos subordinados al Estado, constituyen una abstracción, una ficción y una falsedad, y que el Estado es como un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra y con el pretexto de esta abstracción todas las aspiraciones mejores y las fuerzas vivas de un país son mojigatadamente inmoladas y enterradas.<sup>94</sup>

Para Bakunin el Estado moderno también debe de ser forzosamente centralista debido a que así lo exige la producción capitalista moderna y la especulación bancaria, que por cierto para el revolucionario, a la larga termina engullendo a la primera. El filósofo ruso observa además, que

---

<sup>93</sup> Sobre este punto, Bakunin no hace sino más que seguir a Maquiavelo. Para el anarquista ruso, fue el filósofo de Florencia quien le dio significado real a esta frase. Y agrega: “Por ser un pensador realista y positivo, (Maquiavelo) llegó a comprender por vez primera que los Estados grandes y poderosos sólo se fundaban y mantenían por el crimen. Gracias a muchos grandes crímenes y a un concienzudo desprecio por todo lo que se denomina honestidad.” No obstante, Bakunin se deslinda de Maquiavelo en tanto a que la conclusión a la que llega el anarquista difiere radicalmente de la de este último. Apunta: “Sí, Maquiavelo estaba en lo cierto; (...) La historia nos enseña que mientras los pequeños Estados son virtuosos por su debilidad, los potentes sólo se mantienen a través del crimen: Pero nuestra conclusión diferirá radicalmente de la conclusión de Maquiavelo, y por un motivo bastante simple: somos hijos de la Revolución, y hemos heredado de ella la Religión de la Humanidad descubierta sobre las ruinas de la Religión de la Divinidad”. *Ídem*.

BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 1. Op. cit.*, p. 165.

<sup>94</sup> *Ibidem*. p. 255.

el capitalismo se lleva muy bien con la democracia representativa, ya que esta puede cumplir con eficacia las dos condiciones necesarias para su afianzamiento: la centralización estatal y el sometimiento efectivo del Soberano (o sea del pueblo).

La lógica del Estado y del capitalismo son, del mismo modo, básicamente la misma: ambos son expansionistas. El Estado moderno, como ya se ha dejado constancia anteriormente, es un Estado militar, el cual por la fuerza de la lógica debe de ser conquistador, pues si no emprende guerras de conquista corre el peligro de ser conquistado. Similar lógica sigue el Capital, que también se lanza a sus guerras de conquista de mercados si es que pretende subsistir. Ambos son empujados bajo la amenaza ya sea de conquista, ya sea de quiebra. La corporación capitalista busca ser monopólica y universal y la corporación estatal aspira a ser un Estado universal.

Rocker, además de estar prácticamente de acuerdo con Kropotkin sobre las causas que provocaron la decadencia de la ciudad libre medieval, hace hincapié en el progresivo poder de la burguesía comercial, resultado del predominio del mercantilismo, que también llevó a la adopción de una economía monetaria y la aparición de monopolios que después prosperarían bajo el cobijo del Estado absolutista y que por igual beneficiarían al capital comercial. Esto trajo, según Rocker, que “las minorías privilegiadas impulsaran cada vez más claramente a una concentración de fuerzas políticas en la comuna y substituyeron poco a poco el principio del arreglo mutuo y del libre acuerdo por el principio del poder.”<sup>95</sup>

He aquí como de nueva cuenta aparece en la historia este protervo principio del que ya ha hablado antes Bakunin, que permite nacer en la conciencia del hombre la idea y la voluntad de explotar a los demás. Por eso Rocker termina afirmando que “donde aparece la voluntad de poder, se convierte la administración de los asuntos públicos en una condición de dominio del hombre sobre el hombre; la comuna adquiere la forma del Estado.”<sup>96</sup> Parece ser esta cita una de las frases clave que da Rocker para entender la “mutación” por así decirlo de la comuna o ciudad libre en Estado: el principio de poder es al Estado lo que el principio de libre acuerdo es a la comuna.

Otro aspecto crucial en este proceso de afirmación del Estado, fue sin duda el descubrimiento por vía marítima de las Indias Orientales y América, que le permitió al Estado absolutista tener los medios económicos y políticos para sostenerse. Finalmente Rocker menciona la

---

<sup>95</sup> ROCKER. *Op cit.* p. 82.

<sup>96</sup> *Ídem.*

descomposición interna del poder papal, que propicio la separación de los países nórdicos así como de Inglaterra de Roma y que tuvo su punto más álgido en la Reforma luterana, la cual, tal como demuestra el mismo Rucker, tuvo un tinte mucho más político que teológico y cuyo fin último era el de subordinar el poder de la Iglesia al del Estado.

Hasta aquí se han visto los argumentos del que se vale el anarquista para oponerse a la escuela contractualista, a la que, sin embargo, le reconoce su aportación a la lucha contra el derecho divino, pero que debe ser desechada por ser incompatible con la libertad humana. Esto es de lo más indiscutible en el caso de Hobbes, para quien la libertad en todo momento puede ser suprimida y enajenada por el Estado en aras de la seguridad colectiva.<sup>97</sup> En tanto que la libertad del individuo de la que nos habla Rousseau, no consiste más que en la libertad de plegarse a la voluntad general, representada por el Estado, pues todos sus actos son al final de cuentas en su propio beneficio.<sup>98</sup>

Son estas concepciones profundamente autoritarias las que marcan en último caso la línea divisoria entre los pensamientos absolutista y democrático y los postulados del liberalismo que los anarquistas llevarían después más allá de sus límites originales. Asimismo, se han trazado en líneas generales las ideas del anarquismo respecto al surgimiento del Estado-nación y su naturaleza. A continuación se verá como, además de la violencia llana y de todo género, el Estado utiliza, para legitimar su dominio, la propaganda política.

---

<sup>97</sup> Recuérdese que Hobbes, partiendo de la ley natural, mencionaba que la primera ley o mandamiento natural es asegurar la vida propia mediante la búsqueda y seguimiento de la paz; si no es posible esto, uno tiene derecho a defenderse con todos los medios de que disponga. De esta forma, la segunda ley natural se deriva de la primera y tiene que ver con “que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considera necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.” En HOBBS. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>98</sup> Dice Rousseau que “... sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre estos mismos intereses lo que lo ha hecho posible.” ROUSSEAU. *Op. cit.*, p.32.

## 1.4. ESTADO, PATRIA Y PATRIOTISMO

**“El Estado es el hermano menor de la Iglesia, y el patriotismo, esa virtud y ese culto del Estado, no es otra cosa que un reflejo del culto divino”**

**Bakunin**

El Estado, como se ha tratado de demostrar anteriormente, siempre busca manifestarse como el absoluto: dentro de él, todo; fuera de él, nada. Su lógica es la centralización del máximo de funciones posibles de la vida humana. Cuanto más se estrecha la libertad humana, tanto mejor para el Estado, que se presenta así como un dios creador y omnipotente al que debe temérsele y rendírsele alabanzas. Si no hay otra creación sobre la Tierra tan perfecta como el Estado, entonces no hay otra misión, ni deber más elevado, que entregarse en cuerpo y alma a su causa, aún a costa de perder la vida propia. Es a esta convicción, que albergan todos los centralistas en el fondo de su corazón, a la que el anarquista denomina patriotismo.

El patriotismo llega a ser de esta manera la moral trascendente del Estado, en tanto que va más allá de la moral humana. Bajo esta lógica, el individuo muere, pero el Estado permanece. Sólo mediante el engaño y la explotación de las pasiones animales del hombre el Estado consiguió que, según el anarquista, lograra triunfar su idea de nación, de patria.

Por ejemplo, Proudhon fue siempre un acérrimo opositor de la ideología del nacionalismo, que era la ideología que defendían (y defienden) los demócratas que, habiendo traicionado a la democracia misma, se habían vuelto (y lo siguen siendo) unitarios; este nacionalismo al que alude Proudhon, por cierto, no es otra cosa sino lo que después Bakunin identificaría con el patriotismo político o estatal, que a su vez tiene sus orígenes en el patriotismo natural o animal.

El principio de las nacionalidades es para Proudhon un concepto estrecho, que impide la libre asociación de los pueblos y por ende, es un estorbo para su desarrollo. De hecho la teoría federalista es la respuesta que ofrece el anarquista a este principio. Los nacionalistas apelaban a la lengua, a la raza y a la religión principalmente para invocar la idea de unidad nacional, idea que para el socialista francés, no existía más que en la mente de éstos personajes, pues los pueblos eran totalmente ajenos a esta concepción, pues se encontraban más bajo la influencia del federalismo; por tanto, la unidad a la que hacían referencia los nacionalistas era una unidad artificial y endeble, pues pretendía volver sinónimo de ésta a la nacionalidad. Pero, nos dice el de Besanzón que:

La nacionalidad no es lo mismo que la unidad: la una no presupone necesariamente a la otra. Son dos nociones diferentes, las cuales lejos de reclamarse, se excluyen con frecuencia. Lo que constituye la nacionalidad suiza, por ejemplo, lo que le confiere su unidad y carácter, no es la lengua, puesto que allí se hablan tres lenguas; no es la raza, puesto que hay tantas como lenguas: es la independencia cantonal.<sup>99</sup>

No es que Proudhon desdeñara estos factores en la idea de nacionalidad, simplemente era de la posición de que estos no determinan su contenido, antes bien, es esta independencia de los federados, traducida en libertad para crear y organizar simpatías e intereses políticos, económicos y de otra gran variedad entre ellos, lo que le da sentido a la idea de nacionalidad. Entendida de esta manera, la nacionalidad adquiere entonces un carácter de hecho y no de principio.<sup>100</sup>

Mediante su discurso, el filósofo francés pretende demostrar que el unitarismo, la centralización, que defienden el patriotismo nacionalista, está en oposición a los intereses efectivos del pueblo, en tanto que el sistema federalista esta más acorde con las necesidades reales de la gente y el individuo. Y luego utiliza como casos para intentar demostrar su hipótesis a la Francia misma e igualmente a Italia. En estos dos casos, Proudhon ve a la federación como el sistema más conveniente para ambas naciones. Sin embargo su opinión y los de la minoría que

---

<sup>99</sup> PROUDHON. *Política unitaria. Op. cit.*

<sup>100</sup> Dice Arvon, que desde la perspectiva anarquista: “El principio de las nacionalidades debe ser interpretado en el sentido de un federalismo articulado en función de la multiplicidad de grupos naturales.” Y después cita a Proudhon cuando este apunta: “Ahora bien, si el principio de nacionalismo es verdadero, ... lo es tanto para las pequeñas nacionalidades como para las mayores; implica tanto la independencia como la autonomía de los grupos menores como de las más vastas aglomeraciones.” En ARVON, Henry. *Bakunin. Absoluto y Revolución.* Barcelona, Editorial Herder, 1975, p. 74.

lo seguía fue derrotada y lo que triunfo fue el unitarismo y el principio de las nacionalidades, es decir, el triunfo de la reacción.

Bakunin estaba de acuerdo con Proudhon en considerar la nacionalidad como un hecho y no como un principio. Para él son cuatro los elementos que constituyen al patriotismo: “1. El elemento natural o fisiológico, 2. el elemento económico; 3. El elemento político; 4. El elemento religioso o fanático.”<sup>101</sup>

El primer elemento, que hace referencia al patriotismo natural, es, por su mismo origen, “puramente bestial”. Tiene su expresión más primitiva en la lucha por la vida misma. A este respecto, Bakunin señala que en todo ser vivo convergen dos instintos o intereses dominantes: alimento y reproducción. El primero es completamente antisocial en tanto que en casos extremos de sobrevivencia se acepte como algo inevitable incluso el canibalismo, mientras que el segundo es de naturaleza social, pues crea un lazo de solidaridad sexual con la pareja y la progenie, fuera de este vínculo instintivo, no existe para la especie en cuestión un interés afín con las otras especies. Es de este último sentimiento instintivo del que se desprende el patriotismo, el cual, al mismo tiempo, tiene dos polos: el positivo, que promueve la solidaridad instintiva entre miembros de un mismo género; el negativo, que creando esta solidaridad, excluye de facto todo lo extranjero, todo lo extraño. Esto es lo que constituye a juicio de Bakunin la primera patria o patria original: la patria de la especie, que a su vez entra en conflicto con el patriotismo de otras especies en la lucha por la vida. Pero no solamente existe una situación conflictiva entre las especies. Al interior de cada una existe igualmente una competencia constante que hace que esta patria original se fragmente “en una multitud de pequeñas patrias animales, hostiles y destructivas entre sí.”<sup>102</sup> Y para que no quede duda alguna, añade el filósofo ruso:

Se puede definir el patriotismo natural así: es una adhesión instintiva, maquinal y completamente desnuda de crítica a las costumbres de existencia colectivamente tomadas y hereditarias o tradicionales, y una hostilidad también instintiva y maquinal contra toda otra manera de vivir. Es amor de los suyos y de lo suyo y el odio a todo lo que tiene un carácter extranjero. El patriotismo es un egoísmo colectivo, por una parte, y por la otra, la guerra.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> BAKUNIN. *Op. cit.*, p. 281.

<sup>102</sup> *Ibidem.* p. 283.

<sup>103</sup> BAKUNIN, Miguel. El patriotismo. La comuna de París y la noción de Estado. México, D.F., Ediciones Antorcha., (sin año). pp. 14-15.

El patriotismo natural es, pues, local y bestial simultáneamente y es consecuencia, según Bakunin, de una ley fisiológica. A esto agrega que en el caso del ser humano, el patriotismo de los pueblos sedentarios es más completo que el de los nómadas, por el simple hecho de que además de la patria de la comunidad, la vida sedentaria incluye la patria del terruño.

Bajo esta lógica, el revolucionario ruso deduce de manera contundente que el patriotismo, tan querido y alentado por la clase en el poder, no responde al lado humano del hombre, antes bien, esta más acorde con su parte bestial. Asimismo se puede hablar de una correlación inversa entre patriotismo natural y civilización; cuanto menos desarrollada esta última, la presencia de el primero se hará sentir con mayor intensidad y al revés. Por ello, también el patriotismo se encuentra en oposición con lo humano y con todo progreso moral y material en general. Esto en la época moderna se hace más evidente, ya que el estudio histórico ha ayudado a entender que el patriotismo “es un hábito malo, mezquino y dañino, porque constituye la negación de la solidaridad e igualdad humanas.”<sup>104</sup>

Pero este primer patriotismo, natural y de carácter particular, tomó otra forma que no tenía nada que ver con su esencia original con la aparición del Estado-nación. Tan es así, que en los hechos se ha demostrado con toda claridad que este último, antes de lograr imponer su idea de nación, de patria, es decir, de unidad, tuvo que combatir y suprimir con violencia una gran cantidad de pequeñas patrias, llámense estas aldeas, comunas o ciudades libres, pues todas estas agrupaciones humanas expresaban un sentimiento de fuerte unión con lo local, de tal forma que se oponían en la práctica a la idea de “unidad nacional” que era y es, la máxima de todos los estatistas.<sup>105</sup>

Este nuevo tipo de patriotismo entra ya en el análisis del patriotismo netamente humano, que encierra al resto de los elementos que lo componen: el patriotismo religioso, político y económico. Ya se ha visto que para el filósofo ruso la existencia se basa fatalmente en la lucha por la vida, y conforme a su punto de vista, la respuesta que da la religión a esta cuestión es totalmente absurda, lo que por otra parte no podía ser de otra forma, ya que la religión es para el ácrata esencialmente un absurdo. Los teólogos, dice Bakunin, ven el origen de esta lucha implacable en el pecado original. Dios creó un mundo perfecto, aseguran estos teólogos, pero la

---

<sup>104</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 1*. *Op. cit.*, p. 289.

<sup>105</sup> Como dice Kropotkin: “...el Estado debe forzosamente aniquilar las ciudades basadas en unión directa entre ciudades. Al principio federativo debe substituir el principio de sumisión, de disciplina: Es su substancia. Sin este principio deja de ser Estado.” En KROPOTKIN. *Op. cit.*, p. 59.

maldad consustancial al hombre trajo el infortunio no solamente sobre él sino sobre el mundo entero.

Bakunin no se cuidaba mucho de guardar las formas cuando lanzaba sus invectivas contra la religión y contra la Iglesia, y el caso del patriotismo religioso no es la excepción. El libertario retrata al Dios cristiano como ya lo ha hecho otras veces: un dios de cólera, caprichoso y sádico a la vez, que aún teniendo la cualidad de la omnisciencia, es decir, de conocer el pasado, el presente y el futuro, y por lo mismo, saber lo que iba a suceder con el ser humano una vez creado, actuó como si lo ignorara y lo maldijo por el resto de sus días por algo de lo que, en último caso, no era responsable. Un Dios que más tarde sacrificaría a su hijo unigénito para redimir a la especie humana, pero que lejos de lograrlo, la ha dejado sufriendo la miseria y la opresión de los déspotas por siglos. “De donde resulta claramente que el Dios de los cristianos, como todos los dioses que le han precedido, es un Dios tan impotente como cruel y tan absurdo como malvado.”<sup>106</sup>

El patriotismo político, por su parte, es la teología del Estado y es impulsado por éste, para legitimar ante sus súbditos su existencia y su dominio.

¿Qué es el Estado? -pregunta Bakunin-. Es -responde él mismo-, nos contestan los metafísicos y los doctores en derecho, la cosa pública, los intereses del bien colectivo y el derecho de todo el mundo, opuestos a la acción disolvente de los intereses y de las pasiones egoístas de cada uno. Es la justicia y la realización de la moral y de la virtud sobre la tierra.

Por consiguiente, no hay acto más sublime ni más grande deber para con los individuos que sacrificarse, que entregarse, y en caso de necesidad, morir por el triunfo, por la potencia del Estado. He ahí en pocas palabras toda la teología del Estado.<sup>107</sup>

Además, como ya se ha visto, para que triunfe la idea del Estado y de lo que él llama patria, es necesario sacrificar lo local y poner en su lugar el interés nacional. El patriotismo que promueve el Estado tiende a estar rodeado de un aura de virtuosismo, no siendo, sin embargo, mas que la vulgar expresión de los intereses de las clases dominantes, en este caso, de la burguesía y sus compinches. Por ello, es esta clase la que esta más comprometida a propagar la mentira

---

<sup>106</sup> BAKUNIN. El patriotismo. La comuna de París y la noción de Estado. *Op. cit.*, p. 23.

<sup>107</sup> *Ibidem.* pp. 8-9. En otra parte de su obra dice: “Esta en la naturaleza del Estado el presentarse, tanto con relación a sí mismo como frente a sus súbditos, como el objeto absoluto. Servir a su prosperidad a su grandeza, a su poder, esa es la virtud suprema del patriotismo.” BAKUNIN. Obras Completas. Tomo IV. *Op. cit.*, p. 186.

patriótica, pero lo que se tiene en la realidad es que cuando la burguesía ve amenazada sus propiedades e intereses por el proletariado, no le importa renunciar a su patriotismo y llegar incluso a aceptar una dictadura o una ocupación militar si eso garantiza sus privilegios. Por estos motivos, el patriotismo burgués para Bakunin

(...) es sólo una pasión muy despreciable, muy mezquina, especialmente mercenaria y profundamente antihumana, que tiene por objeto la preservación y el mantenimiento del poder del Estado nacional, es decir, la conservación de todos los privilegios de los explotadores a lo largo de la nación.<sup>108</sup>

El patriotismo político tiene a su vez una estrecha relación con el patriotismo económico, en la medida en que al Estado utiliza al primero para justificar sus guerras con otros Estados, pero los objetivos que persigue son básicamente económicos.<sup>109</sup> Lamentablemente, Bakunin no entra más en detalle sobre este último patriotismo, al parecer porque como sucedió con una gran cantidad de sus escritos, sus artículos sobre el patriotismo quedaron al parecer, inconclusos.<sup>110</sup>

No obstante, es posible inferir en parte, a partir de su exposición del tema y de otros escritos suyos relacionados, su opinión al respecto. En líneas generales se puede decir que de la misma forma en que la Iglesia y el Estado buscan legitimar su dominio ante los ojos del pueblo, el Capital hace lo propio, mediante la artimaña de presentarse como el creador de toda riqueza material y con ello, de todo desarrollo y progreso. De ahí que todo aquello que beneficie al Capital y a sus monopolios no puede quedar en entredicho, tan es así, que la ganancia del capitalista ni siquiera se discute, se da como un hecho. De esta manera se tiene que el hombre no puede prescindir ni de la Iglesia, ni del Estado, ni del Capital, pues renunciar a esta hipóstasis, sería equivalente a renunciar a la salvación, a la vida y al progreso respectivamente.

Dentro de este contexto, Bakunin introduce otro tipo de patriotismo: el proletario, el cual no es un patriotismo en el sentido estricto de la palabra, pues tiende a abrazar al proletariado mundial, es decir, dicho patriotismo va más allá de los estrechos límites de la nación, ya que el

---

<sup>108</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 1. Op. cit.*, p. 292.

<sup>109</sup> Sobre el particular señala: "...descubrimos guerras de exterminio, guerras entre razas y naciones; guerras de conquista, guerras para mantener el equilibrio, guerras políticas y religiosas, guerras emprendidas en nombre de 'grandes ideas', (...) guerras patrióticas para conseguir una mayor unidad nacional(...).

¿Y que hallamos debajo de todo eso, debajo de todas las frases hipócritas utilizadas para proporcionar a esas guerras el aspecto de la humanidad y el derecho? Encontramos siempre el mismo fenómeno económico: la tendencia de algunos a vivir y a prosperar a expensas de los otros". *Ibidem.* p. 204.

<sup>110</sup> Dichos artículos sobre el patriotismo aparecieron por primera vez, en el periódico suizo *Le Progrés* a manera de entregas mensuales a lo largo del año de 1869.

trabajador ha comprendido que el Estado no es la patria, y que su patria se encuentra más bien donde quieran que existan seres explotados por el capital al igual que él; su patriotismo se vuelve de esta forma internacionalista.<sup>111</sup>

Hasta aquí se ha visto como el Estado se las arregla ideológicamente, mediante la propaganda patriótica y nacionalista, para imponer sus intereses por sobre el de otros Estados y por sobre los de su propia población, a la que también ve como un “enemigo interno”. Dada esta circunstancia, para que la cuestión social sea resuelta, es necesario ante todo, para el ácrata, combatir el patriotismo y abogar por el internacionalismo; por la fraternidad de los pueblos en detrimento de este sentimiento estrecho y exclusivo.

En el siguiente capítulo se abordara la relación que existe entre el centralismo y el socialismo, en la forma de una crítica a la escuela socialista autoritaria representada por los lassallianos y los marxistas principalmente.

---

<sup>111</sup> Dice el de Pryamuchino: “El proletariado urbano y fabril, preso ya por su pobreza –como los esclavos-, a la localidad donde ha de trabajar, carece de intereses locales por carecer de propiedad. Todos sus intereses tienen un carácter general: no son siquiera nacionales, son internacionales. Porque la cuestión del trabajo y el salario, única cuestión que les interesa en forma directa, real y viva, cuestión cotidiana que se ha convertido en centro y base de todas las demás –tanto sociales como políticas y religiosas- tienden a asumir hoy un carácter incondicionadamente internacional, por el simple desarrollo del poder omnipotente del capital en la industria y el comercio”. *Ibidem.* p. 244.

## CAPÍTULO DOS

### CENTRALISMO Y SOCIALISMO

#### La crítica libertaria al socialismo autoritario

##### 2.1. LA CRÍTICA FILOSÓFICA.

**“Nosotros, los socialistas alemanes, estamos orgullosos de no descender tan sólo de Saint-Simón, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel”**

**Friedrich Engels**

La crítica que realiza el libertario a los socialistas autoritarios desde la óptica filosófica tiene que ver sobre todo con el papel –a su juicio, funesto– que tuvo la filosofía alemana, salvo honrosas excepciones, en el desarrollo de las ideas socialistas. Desde Immanuel Kant, pasando por Johan Fichte, hasta Friedrich Hegel, la producción filosófica de estos grandes pensadores sigue para el anarquista un hilo conductor común: la exaltación del Estado y de su derecho absoluto, y en esto coinciden los filósofos alemanes con los partisanos del contrato social, llámense estos últimos monárquicos o demócratas.

Por ejemplo, Kant partía, al igual que Hobbes y que Rousseau, de un supuesto estado de naturaleza y el consiguiente pacto para salir de dicha fase y entrar a un Estado de derecho. Lo que diferencia a Kant de estos dos filósofos, es el hecho de que el hombre estipula la creación del Estado no ya por motivos utilitarios –sea para asegurar la vida y/o los intereses–, antes que esto, es un imperativo moral el que empuja al hombre a salir del estado de naturaleza. Hay que mencionar que este imperativo, traducido en un rigorista “tú debes”, es la base de toda la moral

kantiana, la cual mantiene el convencimiento del ser humano como alguien perverso por naturaleza, que cuando vive en sociedad le es preciso un amo que doblegue su voluntad y le obligue a actuar de manera recta. En esta misma dirección, Kant asevera que el hombre no tiene porqué cuestionar la legitimidad de tal o cual autoridad que pese sobre él, esta simplemente está dada y el deber del ciudadano es meramente obedecer. No por nada Rocker señala la honda diferencia que existe entre el espíritu que anima el pensamiento reaccionario de Kant, y el espíritu que anima a la progresista escuela jurídico-liberal de Inglaterra.<sup>1</sup>

Se le ha llamado a menudo a Kant republicano y demócrata –apunta Rocker-. Estos conceptos son muy flexibles y no prueban nada, pues tuvieron que servir más de una vez en la Historia de cobertura a la violencia más brutal. Ese singular republicano era portavoz inflexible del poder ilimitado del Estado; rebelarse contra él era a sus ojos un crimen digno de la pena de muerte, aún cuando los órganos ejecutivos del Estado contraviniesen las leyes y se dejasen llevar a los hechos más tiránicos.<sup>2</sup>

Este mismo imperativo moral del que ya se ha hecho referencia, lo aplica Kant también a los Estados, pues lo mismo que todos los filósofos políticos de la escuela de la Autoridad, el filósofo de Königsberg ve al Estado como un hombre “artificial”. De ahí que lo que se le aplica al hombre, le sea perfectamente aplicable al Estado y viceversa. Siendo así, las naciones están, al igual que el hombre, llamadas a salir del estado de naturaleza en que se hallan por una exigencia moral. Kant creía que era posible, aunque en el largo plazo, que los Estados llegaran a dirimir sus discrepancias de manera pacífica. Para ello proponía un estado de derecho público universal

---

<sup>1</sup> Dice Kant en su *Teoría del derecho*: “El origen del poder supremo es, para el pueblo que esta bajo su imperio, insondable en el propósito práctico, es decir, que el súbdito no debe sutilizar mucho sobre ese origen, como si fuera un derecho (*jus controversum*) del que pueda dudar respecto a la obediencia que le debe. Pues como el pueblo, para juzgar válidamente sobre el supremo poder del Estado (*summum imperians*), tiene ya que ser considerado como reunido bajo una voluntad legislativa general, no puede ni debe juzgar de otra manera que como lo quiere el actual soberano estatal (*summum imperians*). Si originariamente hubo un pacto efectivo de sumisión entre ellos (*pactus subjectionis civilis*) como un hecho o si al principio existió el poder, y la ley llegó sólo posteriormente, para el pueblo que está ahora bajo la ley éstas son sutilezas enteramente inoportunas, que pueden, sin embargo, ser peligrosas para el Estado; pues si el súbdito, que ha rumiado el último origen, quisiese resistir a la autoridad ahora dominante, sería castigado de acuerdo con las leyes de la misma, es decir, con todo derecho, extirpado o rechazado *ex -lex* como proscrito. Una ley tan sagrada, tan intangible que sólo dudar de ella prácticamente, es decir, suspender su efecto sólo un momento, es ya un crimen, es presentada como si procediera no de hombres, sino de un legislador supremo, intachable; y ésta es precisamente la significación de la frase: ‘Toda autoridad procede de Dios’, que no tiene por objeto entregar una base histórica de la constitución civil, sino una idea como principio racional práctico: la de tener que obedecer al poder existente, sea cual fuere su origen”. Citado en: ROCKER. Nacionalismo y cultura. *Op. cit.*, p. 168.

<sup>2</sup> *Idem*.

que se concretaría en una “Sociedad de naciones”, empezando primeramente por Europa.<sup>3</sup> En este sentido, para Kant, la guerra era sólo legítima en la medida en que tuviera por meta la paz. Por ello, resulta lógico que nuestro filósofo viera en las tendencias expansionistas de todo Estado, la búsqueda de esta paz, en la medida en que un Estado hegemónico tendría el poder suficiente, al no existir oponentes militares, de imponerla.<sup>4</sup>

No parece necesario volver a repetir completamente el porque el anarquista no puede compartir la visión kantiana de las relaciones internacionales, baste comentar que en el caso de Proudhon, esta “Sociedad de naciones” al estilo kantiano, traducida en una federación de Estados libres es imposible. Sobre este punto señala:

Se ha hablado muchas veces, (...), de una confederación europea; en otros términos, de los *Estados Unidos de Europa*. Bajo este nombre no parece haberse comprendido jamás otra cosa que una alianza entre todos los Estados grandes y pequeños que existen actualmente en Europa bajo la presidencia permanente de un Congreso. Cada estado había de conservar, por descontado, la forma de gobierno que más le conviniese. Ahora bien: disponiendo cada Estado en el Congreso de un número de votos proporcionado a su población y a su territorio, se encontraría pronto los Estados pequeños dentro de esta pretendida confederación convertidos en feudatarios de los grandes. Es más: aún si fuera posible que esta nueva Santa Alianza pudiese estar animada de un principio de evolución colectiva, se le vería pronto degenerar, después de una conflagración interior, en una sola potencia o gran monarquía europea. Tal confederación no sería por tanto, más que una celada o carecería de sentido.<sup>5</sup>

En lo que concierne al proyecto kantiano de la paz perpetua teniendo como base un sistema estatal, también resulta para el anarquista un despropósito, que revela o un total

---

<sup>3</sup> Dice Kant en su segundo artículo definitivo de la paz perpetua: “El derecho de las naciones debe basarse en una federación de Estados libres.” Y abunda: “ Los pueblos, en cuanto Estados, pueden ser juzgados como individuos que, encontrándose en estado de naturaleza (...), se perjudican por su mera convivencia, y de los cuales cada uno, para guardar su propia seguridad puede exigir del otro que participe con él en una constitución semejante a la constitución política, en el cual el derecho de cada uno pueda hallarse asegurado. Esto sería una Sociedad de Naciones que, sin embargo, no ha de significar forzosamente un Estado de naciones.” En: KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid, Ediciones Aguilar, 1967, pp. 58-9.

<sup>4</sup> Al respecto, el mismo Kant asevera que: “...es la intención de todo Estado (o de su jefe) dominar en lo posible el mundo por entero e instituir de dicho modo la paz perpetua.” *Ibidem*. p. 86.

<sup>5</sup> PROUDHON. *El principio federativo*. *Op. cit.*, p. 115. Tampoco Rocker comparte esta idea kantiana y señala: “el que se festejase recientemente a Kant (...), como inspirador espiritual de la llamada Sociedad de Naciones (aquí se refiere a la Sociedad de Naciones creada después del fin de la Primera Guerra Mundial), había que esperarlo de una generación que había olvidado hacía mucho tiempo a Lessing, a Herder y Jean Paul, y que demuestra que los ‘representantes del espíritu alemán’ tampoco han aprendido nada en este aspecto. Lo que Kant pretendía, en realidad, no era una asociación de pueblos, sino una liga de Estados, que ya por esta razón no podía llevar nunca la misión que le había atribuido.” En ROCKER. *Op. cit.*, p.169.

desconocimiento de la autentica esencia del Estado o demasiada mala fe. Bakunin es el que mejor expresa este postura cuando afirma:

Desde nuestro punto de vista sería una terrible contradicción y una ridícula ingenuidad declarar el deseo de establecer una justicia internacional, una libertad y paz perpetuas, y al mismo tiempo querer mantener al Estado. Es imposible hacer que el Estado cambie de naturaleza, porque es Estado únicamente gracias a ella y abandonándola dejaría de ser Estado. Por consiguiente no puede ni podrá haber un Estado bueno, justo y moral.<sup>6</sup>

En cuanto a Fichte, éste “era una naturaleza señorial, completamente autoritaria, un hombre que siempre llevaba la libertad en los labios, y no más. Como Kant, de cuyas doctrinas partió primeramente, creía también Fichte en la ‘maldad innata’ del hombre.”<sup>7</sup>

Fichte es el gran filósofo del unitarismo alemán. El Estado nacional que propone no dista mucho de un Estado dictatorial, que si bien es cierto que procura la vida del ciudadano, éste a cambio tiene que renunciar a toda autonomía individual y sufrir el aislamiento político, económico y cultural, pues en el esquema fichteano, el Estado es el único que puede establecer contactos con otros países, básicamente para declararles la guerra y hacerles la paz. La obra de Fichte nos retrata su Estado ideal en el que, como en toda utopía, nada queda sin prevenir, nada esta dispuesto al azar pues todo esta concebido hasta en su menor detalle. En éste Estado idealizado, que necesariamente tiene que volverse autosuficiente, el poder político y la planificación de la economía se ven forzosamente centralizados.

Así como el filósofo justificó y fundamentó el cierre económico y político del Estado en sus obras *El Estado comercial cerrado* y *Fundamento del derecho natural* respectivamente, fue en su festejada obra *Discursos a la nación alemana* donde propone el cierre cultural.<sup>8</sup> En dicha obra, Fichte expone sus ideas sobre la nación ideal, basado en la concepción del progreso histórico, que es la vara con la que mide a las diferentes naciones europeas, llegando a la conclusión de

---

<sup>6</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 1*. *Op. cit.*, p. 280.

<sup>7</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 170.

<sup>8</sup> Por ejemplo, en *El Estado comercial cerrado* Fichte apunta que: “Por lo que se refiere al comercio y a la industria, el punto esencial del transito de todos los sistemas políticos actuales (...) al sistema, según nuestra opinión, únicamente verdadero y exigido por la razón, consiste en que el Estado se cierre completamente a todo intercambio con los países extranjeros, y de ahora en adelante forme un cuerpo comercial separado, lo mismo que hasta el momento ya ha formado un cuerpo jurídico y político separado.” En: FICHTE, G. Johan. *El Estado comercial cerrado*. Madrid, Editorial Tecnos. S.A., 1991, p. 116.

Ver también: FICHTE, G. Johan. *Discursos a la nación alemana*. Madrid, Taurus, 1968.

que Francia ha sido desbancada por Alemania y que ésta ahora representa el escalafón más alto de todo progreso, ya sea éste material, intelectual, moral o cultural. De esta manera, a partir del triple cierre que propuso, el filósofo alemán “había elaborado un proyecto de una sociedad socialista estatificada que podía servir de modelo a cualquier estructura de Estado totalitario.”<sup>9</sup> Por ello, para el anarquista, en Fichte estaba ausente todo asomo de algo a lo que pudiera llamársele “espíritu libertario”.

Pero no únicamente eso, estos *Discursos...*, pudieran muy bien considerarse las referencias directas de lo que luego Hegel llamaría “la misión histórica de los alemanes”, idea que llegaría a la larga a tener enorme repercusión en el socialismo marxista y el lassalliano, como se tendrá oportunidad de ver más adelante. De igual forma, como todo buen centralista, Fichte pensaba que solamente a través de la tutela del Estado, por medio de la acción de las leyes, el pueblo, en especial la juventud, podía ser virtuoso y aspirar a la dicha. Por ello consideraba que una educación nacionalista era indispensable para lograr y mantener un Estado fuerte, el cual estaría sostenido a la vez en un ejército poderoso.

La visión de Fichte -apunta Rocker-, estaba dirigida a la tierra, su dios era de este mundo. Por eso no quería entregar la juventud a los curas, pero si al Estado, cuando este no hizo sino traducir en lo político las tareas de la Iglesia, persiguiendo el mismo objetivo que ésta: la esclavización del hombre ante el yugo de un poder superior.<sup>10</sup>

Fue Hegel, sin embargo, el que dejó la huella más profunda en la filosofía clásica alemana en particular, y en la filosofía occidental en general, pues sus ideas influenciaron -y lo siguen haciendo- a las más variables y contradictorias personalidades, de las más diferentes nacionalidades y con las más diferentes direcciones ideológicas, no pocas veces totalmente opuestas entre sí. Señala Bakunin -que también fue en su momento discípulo de Hegel-, que la filosofía de éste significó

realmente, un fenómeno considerable en la historia del desenvolvimiento del pensamiento humano. Fue la última palabra definitiva de ese movimiento panteísta y abstractamente humanitario del espíritu alemán que comenzó con las obras de Lessing y llegó a su desarrollo más profundo en las de Goethe; fue

---

<sup>9</sup> ROCKER. Más sobre marxismo y anarquismo. *Op. cit.*, p. 123.

<sup>10</sup> ROCKER. Nacionalismo y cultura. *Op. cit.*, p. 173.

un movimiento que creo un mundo infinitamente vasto, rico, superior y, se podría decir, completamente racional, pero que permaneció tan extraño a la tierra y a la vida real como lo estaba el cielo cristiano y teológico. En consecuencia, este mundo, como la falta morgana, no alcanzando los cielos y no tocando la tierra, transformo la vida misma de sus partidarios, de sus habitantes reflectores y poetizantes en una serie ininterrumpida de imágenes y de experiencias sonambúlicas, les hizo incapaces de vivir y, lo que aún es peor, les condeno a hacer en la vida actual todo lo contrario de lo que adoraban en el ideal poético y metafísico.<sup>11</sup>

Como se puede apreciar, la crítica de Bakunin al hegelianismo es en el fondo la misma que hace a los idealistas en general: la incapacidad para salir de los límites de lo absoluto y la búsqueda necia de conciliar la realidad con su idealismo, lo que llevó en los hechos a las más absurdas contradicciones.<sup>12</sup>

Empero, el hechizo que Hegel ejerció sobre las mentes más lucidas de su tiempo no se debía ciertamente al contenido de su doctrina en sí, la cual era, a los ojos de muchos, profundamente reaccionaria, sino al método utilizado por éste para obtener sus conclusiones: el método dialéctico, el cual Marx –tal vez el discípulo más avanzado de Hegel–, despojándolo, como él mismo dice, de su “cascarón metafísico”, retomaría después en la forma del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. No esta de más recordar que el marxismo tomo a la dialéctica como el único método filosófico válido para explicar el devenir del mundo natural y social, sólo que Marx no cree ya, a diferencia de Hegel, que las ideas sean lo real y a la vez el motor de la historia, más bien, es la materia la que existe independientemente de nosotros y la que nos determina; así, el razonamiento de Marx no es ya la “dialéctica del espíritu” hegeliana, sino una dialéctica materialista y atea.

---

<sup>11</sup> BAKUNIN. *Estatismo y Anarquía*. *Op. cit.*, pp. 209-210.

<sup>12</sup> Así, Bakunin menciona que ningún idealista, metafísico, teólogo o poeta, ha sabido explicar “Cuando, como y porque el Ser Supremo, eterno, infinito, absolutamente perfecto, de seguro hastiado de sí mismo, se ha decidido a dar ese salto mortal.” Haciendo referencia con “ese salto mortal” a la acrobacia filosófica que realizan los idealistas al comenzar con Dios, “ya sea como idea o substancia divina, y el primer paso que dan es una terrible caída desde las sublimes alturas del ideal eterno hasta el fango del mundo material; desde la absoluta perfección hasta la imperfección más absoluta; desde el pensamiento al ser, o mejor, desde el Ser Supremo a la nada.” Y abunda: “Grandes filósofos, desde Heráclito y Platón hasta Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, (...), han escrito montones de volúmenes y construido sistemas tan ingeniosos como sublimes, en los cuales han consignado pensamientos grandes y bellisimos, descubierto verdades inmortales; pero han dejado este misterio, principal objeto de sus trascendentales investigaciones, tan insondeable, tan impenetrable como antes.” En BAKUNIN. *Dios y el Estado*. *Op. cit.*, pp. 50-51.

Pero Marx no solo tomo del maestro el método dialéctico; tomo prestado otro concepto de él, a saber: el de la misión histórica de la nación alemana.<sup>13</sup> Solo que Marx no habla de naciones, sino de clases, no habla del pueblo teutón, sino del proletariado, en último caso alemán también, ya que no es un secreto la germanofilia de Marx, que por eso mismo consideraba al proletariado de su país como el más inteligente y organizado de Europa, y por ende, destinado a ser la vanguardia y dirección de la revolución proletaria en el continente europeo.

El libertario argumenta que esta idea marxista de la “misión histórica del proletariado”, que, se supone, intenta crear una “conciencia de clase” en el trabajador para llevarlo a la acción revolucionaria, ha paralizado, paradójicamente, a grandes sectores de esta misma clase, ya que no pocos creen y sostienen, que si el socialismo es un hecho ineludible, únicamente hay que esperar a que se concrete. Esta

...creencia en un desarrollo mecánico de todo acaecer histórico, sobre la base de un proceso inevitable, que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, es lo que más daño ha hecho al socialismo, pues destruye todas las premisas éticas, imprescindibles precisamente para la idea socialista.<sup>14</sup>

El libertario extiende su crítica al agregar que esta parálisis proletaria no es el efecto más desfavorable de este concepto o idea heredada del pensamiento hegeliano, sino que hay un error mayor, que es el de “atribuirle a una clase determinada ciertas tareas históricas y convertirla en representante de ciertas corrientes ideológicas.”<sup>15</sup> Esto se debe a que –según el libertario- la pertenencia a determinada clase social no condiciona de manera decisiva las posturas e ideas políticas. Esta perspectiva de los hechos lleva, en el caso de Rocker, a concluir que el fascismo y la aparición del Tercer Reich en la persona de Hitler, no son sino consecuencia directa de “la doctrina de la llamada ‘misión histórica del proletariado’.”

Otro aspecto en el que Hegel influyó mucho en el pensamiento socialista fue a través de su concepción de la labor libertadora del Estado, entendido éste como la materialización de la

---

<sup>13</sup> Hay que recordar que para Hegel, la historia no es mas que la materialización del “espíritu universal”, de la “moral objetiva”, que se expresa en diferentes grados, dependiendo de factores históricos y geográficos, en cada nación. Según esta interpretación, Alemania es para el filósofo, el que encarna este “espíritu universal” en el grado más elevado; por tanto, el destino histórico de la nación alemana es el de llevar la cultura y la civilización al resto de los pueblos, esto es, ejercer su primacía sobre los demás.

<sup>14</sup> ROCKER. *Más sobre marxismo y anarquismo*. *Op. cit.*, p. 125.

<sup>15</sup> *Ibidem*. p. 123.

“idea ética”, del “espíritu ético”.<sup>16</sup> Hay que recordar que Hegel habla de dos tipos de libertad: la subjetiva, que es la que le corresponde al individuo y que por cierto, siempre ha sido combatida por los filósofos políticos en general, y la objetiva, que en contraste con la primera -que es en cierto sentido ilusoria-, es la libertad real y racional a la vez, y esta libertad objetiva no se encuentra sino encarnada, personificada, en el Estado.<sup>17</sup> Como bien dice Rocker, “Hegel, el ‘filósofo del Estado prusiano’, como se le ha llamado con razón, había hecho del Estado el Dios de la tierra’.”

Tanto Marx, como Ferdinand Lassalle (este último el líder indiscutible de la social-democracia alemana), tenían un gran ascendiente de Hegel en este aspecto, la diferencia entre ambos es que el primero poseía una visión más profunda y de largo alcance de la naturaleza del Estado, y por tanto preveía para un futuro (se ha especulado mucho si en un plazo más o menos largo), después del triunfo del proletariado (apoyado en su dictadura) sobre la burguesía, la desaparición del Estado como instrumento de opresión de una clase sobre otra. Es sobre este aspecto, sin duda, donde más salta a la vista la influencia libertaria en Marx ya que, como se verá más adelante, este fin último de la abolición del Estado la comparten tanto el marxismo como el anarquismo, no así el método.

En cambio Lassalle, “fue durante toda su vida un partidario fanático de la idea hegeliana del Estado. Sus discípulos estaban tan convencido de la ‘misión libertadora del Estado’ que su fe en el mismo a veces adoptaba formas grotescas.”<sup>18</sup>

De esta manera, ni Lassalle ni sus seguidores pudieron desembarazarse nunca de estas influencias centralistas, absolutistas, propias de la filosofía de Hegel; lo que por otra parte no importaría mucho, sino fuera por el trágico hecho de que estas concepciones reaccionarias arraigaron profundamente en el proletariado alemán y determinaron decisivamente el rumbo

---

<sup>16</sup> En la Tercera Sección de su *Filosofía del derecho* en el que aborda la naturaleza del Estado, Hegel nos dice que: “El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe.” En otra parte de dicha obra abunda: “El Estado es la voluntad divina como espíritu presente que se despliega en la forma real y la organización de un mundo.” En: HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofía del derecho*. México, D.F., UNAM, 1985, p. 243 y 255 respectivamente.

<sup>17</sup> Apunta Hegel que el Estado “es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la auto conciencia particular elevada a su universalidad.” Y más adelante añade: “Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto a contenido, es la unidad de la libertad objetiva, como aquella del saber individual y de la voluntad que sigue fines particulares; y en cuanto a la forma, es un obrar que se determina según leyes y normas pensadas, es decir, universales.” *Ibidem*. pp. 242-243.

<sup>18</sup> ROCKER. *Op. cit.*, p. 159. Posteriormente agrega: “Para él (Lassalle), el Estado no era sino ‘el todo ético’ de Hegel, ‘que tiene la función de conducir al género humano hacia la libertad’.” *Ibidem*. p. 162.

que siguió posteriormente el movimiento obrero europeo, pues efectivamente, tal y como lo deseaba Marx, los proletarios alemanes se convirtieron en la cabeza del movimiento socialista europeo, aunque no bajo su dirección como hubiera sido su deseo, si bajo la de Lassalle;<sup>19</sup> lo que acarreo finalmente, para el libertario, consecuencias desastrosas para el destino del socialismo en general.<sup>20</sup>

Se continuara en el siguiente apartado con esta crítica, sólo que bajo desde el punto de vista político, abordando la otra gran influencia autoritaria en el socialismo: el jacobinismo francés.

---

<sup>19</sup> Rocker menciona, que de hecho, Lassalle ejerció un predominio más acentuado que Marx y Engels en el movimiento socialista alemán. “En el extranjero se cree a menudo –dice Rocker- que Alemania fue siempre el país más marxista del mundo, y la lucha bárbara de los jerifaltes del Tercer Reich contra el ‘marxismo’ confirmó en muchos esa opinión. En realidad las cosas son muy distintas: el número de auténticos marxistas era relativamente pequeño en Alemania, pues la posición política de la socialdemocracia alemana se hallaba mucho más bajo la influencia de Lassalle que bajo la de Marx y Engels. De él heredaron los socialistas alemanes su ferviente fe en el Estado y la mayor parte de sus tendencias autoritarias. De Marx tomaron tan sólo el determinismo económico, la creencia en el poder invencible de las condiciones económicas y la terminología de los conceptos.” *Ibidem.* p. 160.

<sup>20</sup> Agrega Rocker más adelante en la obra citada que: “El hecho de que un proletariado que no tenía tras sí ni las más mínimas tradiciones revolucionarias, que conocía la idea socialista tan sólo en la forma del fatalismo económico de Marx y a través de la fe ciega en el Estado de Lassalle, haya podido convertirse en guía del movimiento socialista internacional, fue tan nefasto para el socialismo como lo fue la política de Bismarck, para el destino de Europa.” *Ibidem.* p. 168.

## 2.2. LA CRITICA POLÍTICA

**“Es hora que admitamos, de una vez por todas, este axioma político: un gobierno no puede ser revolucionario”**

**Piotr Kropotkin**

Es en el papel que ha de desempeñar el Estado durante el período de transición de una sociedad capitalista a una de carácter socialista, en donde se establecen más nítidamente la divergencias entre las dos alas (autoritaria y libertaria) de la escuela socialista. Hay que recordar otra vez antes que nada, que tanto el marxismo como el anarquismo tienen un fin último en común: la supresión final de las clases sociales y con ello la extinción del Estado como instrumento de dominio de una clase sobre otra, es decir, una situación de anarquía. En efecto, el libertario italiano Luigi Fabbri recuerda que “...fue justamente Malatesta quien menciona que originariamente el objetivo final entre los anarquistas y los socialistas era único, por la abolición del Estado, y que sobre esto los marxistas habían abandonado las teorías de Marx.”<sup>21</sup> Inclusive el mismo Marx tenía su propia definición de la anarquía, de la cual decía:

Todo los socialistas entienden por anarquía esto: cuando se halla obtenido el triunfo del pueblo proletariado, esto es, la abolición de las clases, el poder del Estado -que sirve para mantener la gran mayoría productiva bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa- desaparece y las funciones gubernativas se transforman en simples funciones administrativas.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> FABBRI, Luigi et all. *Anarquismo y comunismo científico*. Barcelona, Ediciones Síntesis, 1977, p. 33.

<sup>22</sup> *Ibidem*. p. 34. También Lenin sostenía similar posición cuando, al tratar de establecer las diferencias entre libertarios y autoritarios, señalaba en su obra *El Estado y la Revolución*: “La diferencia entre los marxistas y los anarquistas consiste en que los primeros tienen como propósito la abolición del Estado, pero creen que esto sólo

No obstante este objetivo único, hay posiciones encontradas respecto al rol que asumirá el Estado durante la fase revolucionaria, pues ambas corrientes, a pesar de querer su extinción, se inclinan hacia diferentes posiciones. Unos ven en el Estado el medio para liberar a las masas y pretenden para lograr este fin instaurar, por medio de la consecución del poder político por parte de la clase trabajadora, o mas bien dicho, por parte de la vanguardia revolucionaria que la representará, una “dictadura del proletariado”, cuya organización sustituirá al caduco sistema capitalista y marcará al mismo tiempo el paso decisivo para la ulterior desaparición de clases. Esta es la posición de los marxistas, la de los socialistas autoritarios.<sup>23</sup>

Los anarquistas, en cambio, niegan la necesidad de un Estado proletario que se supone -no hay que olvidarlo- temporal, pues esgrimen que todo poder tiende a la autoconservación y que un Estado centralista, todopoderoso, como al que aspiran los socialistas autoritarios, no solamente no borraría jamás las diferencias de clase, sino que conduciría a un sistema totalitario donde la libertad no tendría cabida. En su lugar pretenden una organización de tipo federalista, basada en la libre asociación, el apoyo mutuo y la solidaridad como la respuesta a la disolución del Estado.

Para el pensamiento libertario, la convicción que mantienen los autoritarios acerca de que el Estado puede transformarse de un instrumento de opresión a un instrumento de liberación, halla su referencia directa en Babeuf y su *Conspiración de los Iguales*.<sup>24</sup> Babeuf –socialista francés fuertemente influenciado por el jacobinismo y sus tendencias absolutistas, como después lo estarían sus discípulos (en especial Blanqui), que sobrevivieron después de la Revolución

---

puede ocurrir cuando por medio de la revolución socialista sean suprimidas las clases, como resultado de la implantación del socialismo, mientras que los últimos aspiran abolir el Estado de hoy a mañana sin abarcar toda la labor que tal abolición requiere.” Citado por Rocker en *Más sobre marxismo y anarquismo*. *Op. cit.*, p. 84.

Otros teóricos marxistas, como Nicolai Bujarin, catalogado por el mismo Lenin como “el teórico más estimado y fuerte del partido”, interpretaron al maestro en idéntico sentido. Él nos dice: “el comunismo científico ve en el Estado la organización de la clase dominante, un instrumento de opresión y violencia, y es por este criterio que no reconoce un ‘Estado del porvenir’. En el futuro no habrá clases, no habrá ninguna opresión de clase, y por tanto ningún instrumento de esta opresión, ninguna violencia estatal”. Citado por Fabbri. *Op. cit.*, p. 12.

Según esta concepción, como el mismo Fabbri apunta, el marxismo pretende que el Estado “fallezca” de muerte natural, es decir, cuando halla terminado la tarea que se le encomendó (vencer y desarraigar por completo a la burguesía); en tanto que el anarquista sostiene que el Estado no puede morir sino por muerte violenta.

<sup>23</sup> Recuérdese la frase que Marx y Engels escriben en su celebre *Manifiesto del Partido Comunista*: “... el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.” En MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. México, D.F., Ediciones Quinto Sol, 1985, p. 39.

<sup>24</sup> “El nexo de unión –escribe Kropotkin- entre el club de los jacobinos de 1793 y los socialistas militantes estatistas –Louis Blanc, Cabet, Vidal, Lassalle, los marxistas- se encuentra, en mi opinión, en la conspiración de Babeuf. No en vano los socialistas de Estado lo han, por así decirlo, canonizado”. En KROPOTKIN. *Obras*. *Op. cit.*, p. 57.

Francesa gracias a sus “sociedades secretas”-, pensaba que por medio de un golpe de Estado llevado a cabo por un pequeño número de confabulados se podía tomar el poder y posteriormente, después de darse a sí mismos poderes absolutos, empezar a dirigir desde arriba, a través de la maquinaria estatal, los cambios económicos y sociales necesarios para lograr la realización del socialismo.

Proudhon se oponía terminantemente a estas concepciones impregnadas de ranciedad absolutista, lo mismo que en su momento se opondría a la idea de una “vanguardia revolucionaria” (que en el fondo no era para el anarquista más que el mismo pensamiento autócrata), la cual los mismísimos Marx y Engels pretendían dirigir y a la que el propio Proudhon fue invitado, invitación que declinaría y que le valdría el rompimiento con éstos dos personajes y convertirse en blanco de los ataques y escarnios del primero.

Investiguemos juntos si así lo deseáis -le contesta Proudhon a Marx- las leyes de la sociedad, estudiemos como toman forma y por qué proceso lograremos descubrirlas; pero, por Dios, después de destruir todos los dogmatismos *a priori*, no soñemos, a nuestra vez, en adoctrinar al pueblo... Aplaudo de todo corazón vuestra idea de sacar a luz a todas las opiniones; realicemos una polémica recta y leal; demos al mundo el ejemplo de una tolerancia ilustrada e inteligente, pero, no por estar a la cabeza de un movimiento, hemos de erigirnos en jefes de una nueva intolerancia, no nos pongamos en apóstoles de una nueva religión, aun cuando ella sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Unámonos para fomentar toda protesta y condenar todo exclusivismo, todo misticismo; nunca consideremos una cuestión totalmente agotada, y cuando hayamos usado nuestro último argumento, comencemos de nuevo, de ser necesario, con elocuencia e ironía. Sólo de esa manera me uniré gustoso a vosotros. De otra manera, ¡no!”<sup>25</sup>

La franqueza de Proudhon agravó sobremanera a Marx y aunque éste nunca le contesto de manera directa, poco después publicó su libro *Miseria de la Filosofía*, en la que pretende ridiculizar el pensamiento de Proudhon ( que antes había alabado) y a su obra *Sistema de las Contradicciones Económicas o Filosofía de la Miseria*.<sup>26</sup> Como sea, a Proudhon no le interesaron

---

<sup>25</sup> Citado por George Woodcock en el prólogo del libro *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>26</sup> Dice Marx en el prólogo a dicha obra: “El señor Proudhon tiene la desgracia de verse incomprendido de singular manera en Europa. En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un buen filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo, porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra calidad de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error.” En MARX, Karl. *Miseria de la Filosofía*. Moscú, Editorial Progreso, 1981, p. 23.

mucho los ataques de Marx y se negó a participar en la disputa, siguiendo por su propios derroteros y olvidándose de las vituperaciones de éste.<sup>27</sup>

Sin embargo, la polémica entre marxistas y anarquistas se avivaría con la entrada de Bakunin a la Primera Internacional, luego de que el revolucionario ruso se volviera en poco tiempo el guía moral de los libertarios. Bakunin critica agriamente las tendencias centralistas de Marx y Lassalle, especialmente las que se refieren a las prioridades políticas del proletariado, o sea, la toma del poder. Si la conquista del poder político es el primer paso que deben seguir las masas trabajadoras organizadas, cabe preguntarse por qué medios lo conseguirán; para Marx la respuesta era una revolución política, mientras que para Lassalle la lucha legal del proletario en el parlamento a favor de reformas pacíficas era el medio para lograr sus metas.

En ese sentido y con ese fin -apunta Bakunin- (Lassalle) organizo un partido considerable, y de preferencia político de los obreros alemanes; lo organizó jerárquicamente, sometido a una severa disciplina y a su dictadura; en una palabra, hizo lo que el señor Marx había querido hacer en sus últimos tres años, en la Internacional. La tentativa de Marx fracasó, pero la de Lassalle tuvo un éxito brillante. El objetivo directo e inmediato del partido fue la agitación pacífica a través del país en pro del sufragio universal para la elección de los representantes del Estado obrero y del poder.<sup>28</sup>

---

Esta opinión de Marx sobre Proudhon contrasta sin duda con la que da respecto a la obra de éste último *¿Qué es la propiedad?*. Apunta el sabio alemán en su libro en co-autoría con Engels, *La sagrada familia*:

“Todo desarrollo de la economía nacional considera la propiedad privada como hipótesis inevitable; esta hipótesis constituye para ella un factor incontestable que ni siquiera trata de investigar y al cual sólo se refiere accidentalmente, según la ingenua expresión de Say. Proudhon se ha propuesto a analizar de un modo crítico la base de la economía nacional, la propiedad privada, y ha sido la suya la primer investigación enérgica, considerable y científica al mismo tiempo. En eso consiste el notable progreso científico que ha realizado, progreso que evolucionó la economía nacional, creando la posibilidad de hacer de ella una verdadera ciencia. *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon tiene para la economía la misma importancia que la obra de Say *¿Qué es el tercer estado?* ha tenido para la política moderna.” Citado en Rocker. *Op. cit.*, p. 26. Como bien señala Rocker, ¿a cuál de los dos Marx creerle?

<sup>27</sup> Lo que no necesariamente significa que Proudhon haya ignorado las “críticas” que le hiciera Marx. Como bien señala Víctor Díaz: “Proudhon, que tuvo la visión de no contestar a Marx, lo que exaspero aún más a éste, se limito a escribir unas acotaciones al margen de las paginas en las que señala, numerosas veces, que lo dicho por Marx es una repetición de sus conceptos y sus teorías. En la pagina 106, por ejemplo (se refiere aquí a *La miseria de la filosofía* de Marx), escribe Proudhon: ‘he ahí, pues, que tengo la desgracia de pensar aún como Ud. La verdadera causa de la obra de Marx es que el lamenta el que por todas partes haya yo pensado como él y que lo haya dicho antes que él. Toca al lector el creer que es Marx quien, después de haberme leído, lamenta pensar como yo. ¡Qué hombre!’ Más lejos, en la cotación correspondiente a la pagina 111 leemos: ‘¡qué tontería después de lo que yo he escrito! Verdaderamente Marx está celoso.’

Tres paginas más adelante leemos: ‘¿Es qué Marx tiene la pretensión de dar todo esto como suyo, en oposición a algo contrario de lo que yo había dicho?’; en la pagina 116 exclama nuestro francés: ‘¡pero esto es mío!’, y en la 117: ‘yo he dicho todo esto’. En la 119 va más fuerte y escribe: ‘plagio de mi primer capítulo’, y explota cuando Marx escribe: ‘volvamos al Sr. Proudhon’: ‘como volvamos. ¡ Pero si las paginas que preceden son unas copias de las mías!’.” En: DÍAZ, Víctor. *Utopías y anarquismo*. México D.F., Editores Mexicanos Unidos, 1977, pp. 160-161.

<sup>28</sup> BAKUNIN. *Estatismo y Anarquía*. *Op. cit.*, p. 263.

La crítica que realiza Bakunin a Lassalle va dirigida primordialmente a su “socialismo de cuartel” y a que sus objetivos políticos no fueran más allá de la estéril lucha parlamentaria para lograr el sufragio universal. En cuanto a Marx, lo acusa de seguir a pie juntillas las ideas jacobinistas que tanto daño hicieron a la Revolución Francesa, y de ser discípulo directo del socialista francés Louis Blanc.<sup>29</sup>

El desacuerdo entre el revolucionario ruso y el sabio alemán se centra particularmente en la llamada “dictadura del proletariado” que propone este último, que para Bakunin es un sin sentido, puesto que si el proletario se “eleva a clase dominante”, ¿se desprende de ello que todo el proletariado participará en el gobierno? Si esto es así ¿sobre quién gobernara entonces? ¿acaso sobre las otras clases menos favorecidas, es decir, aparte de la burguesía –que sólo es una minoría-, sobre el campesinado y el lumpenproletariado que siempre han sido despreciados por los marxistas como factor de cambio social? Y esto a nivel nacional pues en el plano internacional cabría preguntarse si este nuevo Estado proletario no querrá a su vez dirigir y mandar sobre los proletarios de los países vecinos, desarrollándose de esta manera peligrosas propensiones imperialistas (como de hecho ocurrió en Rusia –que sin duda es el mejor ejemplo histórico de una revolución socialista autoritaria- una vez que se consolidó el gobierno bolchevique bajo la dictadura de Stalin). Estas aparentes incoherencias no son, sin embargo, un obstáculo grave para los teóricos del comunismo estatal, ya que como el mismo Bakunin aduce:

Este dilema se resuelve fácilmente en la teoría marxista. Entienden, por gobierno del pueblo, un gobierno de un pequeño número de representantes elegidos por el pueblo. El sufragio universal –el derecho de elección por todo el pueblo de los representantes del pueblo y de los gerentes del Estado-, tal es la última palabra de los marxistas lo mismo que de la minoría dominante, tanto más peligrosa en tanto que aparece como la expresión de la llamada voluntad del pueblo.<sup>30</sup>

Los marxistas alegan que aún así, esta vanguardia, esta minoría, estará integrada por auténticos proletarios, a lo que el anarquista refuta que los comunistas estatales no han

---

<sup>29</sup> “...en materia de política –apunta Bakunin- el señor Marx es el discípulo directo de Louis Blanc. (...) ...los dos son estatistas desesperados y los dos preconizaban el comunismo estatista con esta sola diferencia, que el uno se contenta, en lugar de argumentos, con declaraciones retóricas, mientras que el otro, como compete a un sabio alemán de peso, rodea este mismo principio que ambos aducirán con toda suerte de sutilidades, con la dialéctica hegeliana y con una profusión de sus conocimientos variados.” *Ibidem.* p. 224.

<sup>30</sup> *Ibidem.* p. 266.

entendido la naturaleza del poder, por lo que no pueden comprender que ningún gobierno, así este formado de genuinos trabajadores, podrá jamás representar los intereses de la clase trabajadora, por el solo hecho que una vez ascendidos a clase directora sus intereses entraran inmediatamente en conflicto con los de sus representados puesto que automáticamente dejaran de ser trabajadores para convertirse en gobernantes. Para el anarquismo, el Estado no solamente es, como asegura el marxismo, “el comité ejecutivo de la burguesía”, es decir, un sostenedor y un ejecutor de los privilegios e intereses de clase, sino que el mismo genera con su existencia y acción la división de la sociedad en clases.<sup>31</sup>

Pero esos elegidos –dice Bakunin que insisten los marxistas- también serán convencidos ardientes y además socialistas científicos. Esta palabra –apunta el mismo Bakunin- ‘socialistas científicos’ que se encuentra incesantemente en las obras y discursos de los lassallianos y de los marxistas, prueban por sí mismas que el llamado Estado del pueblo no será más que una administración bastante despótica de las masas del pueblo por una aristocracia nueva y muy poco numerosa de los verdaderos y pseudo sabios. El pueblo no es sabio, por tanto será enteramente eximidos de las preocupaciones gubernamentales y será globalmente incluido en el rebaño administrado. ¡Hermosa liberación!<sup>32</sup>

Ya en otras ocasiones el filósofo ruso había llamado la atención sobre lo peligroso que resultaría para cualquier sociedad, que un gobierno de científicos, auténticos o impostores, llegaran al poder, pues se convertirían en el gobierno más despótico y opresor de cuantos hayan existido. Bakunin, como después los anarquistas en general, censuraría y combatiría tenazmente la idea de dictadura, considerándola una falacia peligrosa que corrompe los objetivos y la idea misma de la revolución, que sólo la puede realizar el pueblo mismo mediante su propia organización. Al respecto comenta:

Ellos afirman que sólo la dictadura –la suya, evidentemente- (refiriéndose a los marxistas) puede crear la voluntad del pueblo; respondemos que ninguna dictadura puede tener otro objeto que su propia perpetuación y que no es capaz de crear y desarrollar en el pueblo que la soporta más que la esclavitud; la libertad no puede ser creada más que por la libertad, es decir, por la rebelión del pueblo y por la organización libre de las masas laboriosas de abajo a arriba.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Sobre este punto, como dice el filósofo argentino Cappelletti, el anarquismo, en particular el bakuninista, se muestra más dialéctico que el marxismo.

<sup>32</sup> *Ibidem.* p. 267.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 268.

En este sentido Kropotkin, como todo buen libertario, también ataca ferozmente las ideas de dictadura y de gobierno revolucionario. Respecto a este último y refiriéndose particularmente a los lassallianos quienes eran los que sostenían esta idea mayoritariamente (aunque de igual forma no pocos marxistas la profesaban), decía:

Son dos palabras (gobierno revolucionario) que suenan muy extrañas a oídos de quienes entienden realmente lo que la revolución social significa y lo que significa un gobierno. Las palabras se contradicen, se destruyen mutuamente... nunca se ha visto algo parecido a un gobierno revolucionario, y la razón de ello es que la revolución, que significa la demolición por la violencia de las formas de propiedad establecidas, la destrucción de castas, la rápida transformación de las ideas morales heredadas, es precisamente lo opuesto al gobierno, su negación misma, pues gobierno es sinónimo de “orden establecido”, de conservadurismo, del mantenimiento de las organizaciones existentes; es la negación de la libre iniciativa y de la acción del individuo. Y, sin embargo, seguimos oyendo hablar de ese mirlo blanco, como si un “gobierno revolucionario” fuera la cosa más sencilla del mundo.<sup>34</sup>

Sobre la idea de dictadura, el científico ruso no tiene tampoco una mejor opinión que del gobierno revolucionario. Considera que ésta, no importa lo laudables que sean sus metas, no puede sino conducir a la revolución en la dirección contraria, provocando que la libertad se aleje del horizonte humano. Los revolucionarios coherentes, en consecuencia, deben de renunciar a esta idolatría gubernamental.

Para nosotros, los anarquistas –abunda Kropotkin-, la dictadura de un individuo o de un partido (en el fondo es lo mismo) ha quedado definitivamente condenada. Sabemos que revolución y gobierno son incompatibles. Uno debe de destruir al otro desé el nombre que se dé al gobierno; dictadura, monarquía o régimen de parlamento. (...) Sabemos a donde conduce toda dictadura, aún la mejor intencionada: a la muerte de todo movimiento revolucionario. Sabemos también que esta idea de dictadura nunca es más que un producto enfermizo de la devoción fetichista al gobierno, que como la devoción fetichista religiosa, ha servido siempre para perpetuar la esclavitud<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> KROPOTKIN. *Folletos Revolucionarios 2. Op. cit.*, pp. 72-3.

<sup>35</sup> *Ibidem.* p. 78-9.

Y esto lo escribía Kropotkin muchos años antes de que viera con sus propios ojos la dictadura del proletariado en acción, con los bolcheviques a la cabeza, durante la Revolución Rusa.<sup>36</sup> El libertario ruso no pudo sino entrar en conflicto con esta concepción absolutista y autoritaria de la revolución, lo que le llevaría en su momento incluso a declinar la invitación de Lenin para que formara parte de su gobierno, puesto que veía en el triunfo de éste y de sus secuaces el triunfo de la contrarrevolución misma, por lo que resaltaba enfáticamente que el pueblo ruso tenía que resistirse a estas ideas totalitarias y buscar en cambio la autoorganización si quería que la Revolución llegase a buen puerto, si no, su emancipación se vería seriamente comprometida, como de hecho ocurrió.

Se efectuó esta tarea (la dictadura) –nos dice Kropotkin, refiriéndose a la dictadura bolchevique- lo mismo que la tentativa altamente centralizada y jacobina de Babouef (sic). He de deciros francamente que, en mi opinión, esta tentativa de edificar una república comunista sobre la base de un comunismo de Estado fuertemente centralizado, bajo la ley de hierro de la dictadura de partido, se halla destinada al fracaso. Estamos aprendiendo en Rusia como no debe introducirse el comunismo, ni siquiera en un pueblo cansado del antiguo régimen y que no opone ninguna resistencia activa a los experimentos de los nuevos amos.<sup>37</sup>

A pesar de esta posición crítica respecto al proceso revolucionario que se vivía en su país, Kropotkin siempre pidió públicamente el apoyo de todos los proletarios del mundo a la causa rusa, pues a pesar de las traiciones de los bolcheviques a los anarquistas durante la revolución (baste recordar las infamias del felón Trotsky contra los mackhnovistas o la masacre de Kronstandt), las críticas a estos siempre se buscaba que fueran a título personal y de manera privada en la medida de lo posible, a fin de no dar elementos a la reacción para atacar al levantamiento revolucionario. De esta manera la experiencia socialista rusa, bajo la dirección de

---

<sup>36</sup> Kropotkin no había pasado por alto que estas tendencias dictatoriales estuvieron fuertemente arraigadas en el clima político socialista europeo durante gran parte del siglo XIX, por lo que no era de extrañar que estas tendencias influenciaron todavía de manera importante en el naciente siglo XX. “La creencia, asevera Kropotkin, –porque después de todo sólo se trata de un artículo de fe mesiánica- de que un día se presentara un hombre que tendrá ‘la firme voluntad de salvar al mundo’ por el comunismo y que después de asumir la ‘dictadura del proletariado’, realizará el comunismo mediante sus decretos, esta idea ha perdurado durante casi todo el siglo XIX. En efecto, a veinticinco años de distancia puede verse la fe en el ‘cesarismo’ de Napoleón III en Francia; y el jefe de los revolucionarios socialistas alemanes, Lassalle, luego de sus conversaciones con Bismarck sobre la Alemania unificada, pudo escribir que el socialismo será introducido en Alemania por medio de una dinastía real.” En KROPOTKIN. *Obras. Op. cit.*, p. 58.

<sup>37</sup> KROPOTKIN. *Folletos Revolucionarios 2. Op. cit.*, p. 90.

los bolcheviques, sacó a la luz las deficiencias de la teoría revolucionaria marxista y con el avance de los acontecimientos puso seriamente en entredicho la necesidad de una dictadura, aún cuando ésta se cubra con el manto del “proletariado” y prometa una futura “sociedad sin clases”.

Rocker, que igualmente fuera contemporáneo de la Revolución Rusa, mantiene similar postura frente a sus correligionarios en lo que respecta a la concepción de una dictadura proletaria como fase necesaria del proceso revolucionario para poder llegar al comunismo. Para empezar, señala el historiador libertario que:

La concepción dictatorial no ha nacido en el mundo de las ideas socialistas ni es resultado del movimiento obrero; es por el contrario, una herencia peligrosa que la burguesía legó al proletariado. Está estrechamente ligada a los anhelos de conquistar el poder político, otra idea que es también de origen burgués.

Y añade:

Al igual que los adictos de la idea de Estado, los partidarios de la dictadura creen que las cosas buenas de hoy pueden y deben ser dictadas desde arriba obligatoriamente. Este sólo pensamiento hace que la idea de dictadura sea un verdadero estorbo para la revolución social, cuyo elemento vital más importante consiste en la participación constructiva y en la iniciativa directa de las masas. La dictadura es la negación y el más completo desmentido de toda formación orgánica, de toda construcción de abajo arriba, es la declaración franca que el pueblo no está capacitado ni ha crecido aún lo suficiente para ser su propio dueño, es la imposición violenta del tutelaje de las masas por parte de una pequeña minoría. Los simpatizantes de la dictadura podrán estar animados de las mejores intenciones, pero la lógica de los hechos los obligará siempre a practicar el despotismo más terrible.<sup>38</sup>

Como se puede observar, la posición de Rocker es muy parecida a la de Kropotkin en el sentido de que la dictadura, a pesar de que persiga los ideales más elevados, siempre será un obstáculo para la liberación social debido a su naturaleza centralista y autoritaria que le obliga a imponer las cosas, pues contra el poder no hay discusión posible. Se tiene así que esta soberanía absoluta en forma de dictadura ha de imponer necesariamente la libertad y, puesto que ésta es impuesta, en ese mismo momento se legitima el rebelarse contra esa “liberación”, pues a la

---

<sup>38</sup> ROCKER. Más sobre marxismo y anarquismo. *Op. cit.*, pp. 78-9.

libertad, según el anarquista, sólo se llega a través de la misma, pues ésta no puede ser decretada y donada por el poder como una dádiva.

Rocker mantiene de la misma forma, a la par que su colega ruso, una posición severa en cuanto a la teoría y praxis marxista tal y como fue interpretada y llevada a cabo por los bolcheviques. El historiador libertario hace notar que en la llamada “República de los Soviets”, estos solamente lo eran de nombre, ya que en la práctica se hallaban subordinados al poder central, siendo presas de la más atroz burocratización, quedando totalmente desvirtuados de su función original, que era, irónicamente, todo lo contrario, es decir, la descentralización del poder y de la toma de decisiones precisamente para no depender de un poder central supremo. Rocker habla además, del advenimiento de una nueva clase, producto de la dictadura proletaria, que lamentablemente no se diferenciaba en mucho de sus predecesores zaristas. Apunta el pensador anarquista:

Bajo la “dictadura del proletariado” se ha desarrollado en Rusia una nueva clase, la comisariocracia, que es hoy tan detestada por la masa como los representantes del antiguo régimen. Y esta nueva clase lleva hoy la misma vida inútil y parasitaria que sus (antecesores) bajo el dominio del zar. (...) En el vocabulario popular ruso se creó la palabra nueva “*soviet bruschoi*” (burgués soviético). Esta palabra es bastante característica para el estado actual bajo el imperio de Lenin. Es una expresión en todos los círculos obreros y precisamente esta designación nos demuestra cómo el pueblo siente el yugo de esa nueva clase dominante que gobierna hoy en su nombre.<sup>39</sup>

La experiencia revolucionaria rusa decepcionó a más de uno debido a la dirección reformista que tomó poco a poco y al oportunismo de muchos “comunistas” que sólo velaban por sus propios intereses. La terrible cacería de brujas desatada por Lenin y continuada ampliamente por el genocida de Stalin, contra los anarquistas principalmente y contra todos aquellos que osaran a pensar en voz alta de diferente manera a la del Partido, solamente probaba al socialismo mundial, que la llamada “dictadura del proletariado” era una charada tras la cual se escondían los mismos intereses de siempre: los de una minoría parasitaria e inútil que temía ver perdidos sus nuevos privilegios.

Para el anarquista en general, conferirle a una pequeña minoría el monopolio de la revolución, es hacer fracasar por anticipado a la misma, pues el pueblo seguirá siendo la misma masa

---

<sup>39</sup> *Ibidem.* p. 85.

disforme y atomizada que suele ser, mientras que esta minoría, la única verdaderamente organizada, tomara el poder y hará y deshará a su antojo. Sin duda en un principio este animada por auténticos deseos revolucionarios, pero la lógica del poder la llevará a olvidarse del ideal para ocuparse en cosas más mundanas, como buscar maneras de conservar y aumentar su propio poder por ejemplo. Ya en el siguiente capítulo se verá con más detalle como el ideal libertario es, por el contrario, la realización de la revolución de abajo arriba, del pueblo organizado sin ninguna interferencia gubernamental, sin necesidad de “gobiernos revolucionarios” o “dictaduras proletarias”, sino por medio de la acción conciente de un pueblo que sabe lo que quiere y como conseguirlo y eso sólo es posible en la medida en que los individuos que la componen no deleguen su propia responsabilidad en caudillos, antes bien, tomen el control de su destino. Por ello, como atinadamente señala Rocker:

...hay que juzgar (...) la hueca fraseología sobre la “dictadura del proletariado” como etapa de transición del capitalismo al socialismo. Esas “transiciones” no las conoce la historia. Hay simplemente formas más primitivas y formas más complicadas en las diversas fases del desenvolvimiento social. Todo orden social es naturalmente imperfecto en sus formas originarias de expresión; pero, no obstante, todas las posibilidades ulteriores de desarrollo deben existir en sus nuevas instituciones, como en un embrión está ya la criatura entera.<sup>40</sup>

Se pasará ahora a la critica económica.

---

<sup>40</sup> Rocker. Nacionalismo y Cultura. *Op. cit.*, p. 209.

## 2.3. LA CRITICA ECONÓMICA

**“La porción de tiempo asignada a un trabajo cualquiera no da la medida de la utilidad social del trabajo realizado y las teorías del valor que, desde Adam Smith hasta Marx, se han querido fundamentar sobre el coste de la producción, evaluado en trabajo, no han podido resolver el problema del valor”**

**Kropotkin**

Si la crítica libertaria al socialismo autoritario en la esfera política es unánime, en el plano económico es donde se presentan las posiciones más divergentes al interior del anarquismo; en parte porque la crítica económica es menos abundante que la política en la literatura ácrata, en parte debido a que una franja del pensamiento libertario –en especial el bakuninista y colectivista-, estaba básicamente de acuerdo con el análisis histórico-económico marxista de la lucha de clases. Aunque tampoco hay que engañarse, puesto que el libertario sabía perfectamente que Marx no fue en absoluto el padre intelectual de estas ideas, antes bien, lo único que hizo fue analizar y sintetizar, aunque de manera admirable y erudita, lo que antes que él había sido ya enunciado por los socialistas “utópicos”, como fueron llamados despectivamente por Marx y Engels, y después por sus discípulos, los así autodenominados socialistas “científicos”.

Así se tiene que para Proudhon, a diferencia de Marx, la cuestión no residía tanto en destruir al capital, ya que para él era perfectamente posible una sociedad de productores libres dentro de un sistema de libre mercado. Más bien, era el Estado el mal a atacar, bajo la consideración de que sólo bajo un régimen estatal el capitalismo podía desarrollar sus facultades alienantes y

explotadoras. Por ello, para el filósofo anarquista, la cuestión política siempre prevaleció sobre la económica, bajo la suposición de que el dominio político antecede al dominio económico.

Las federaciones agrícolas-industriales, basadas en los principios del mutualismo, eran para Proudhon la solución al problema económico. Estas federaciones a su vez, no serían sino la sanción económica al sistema político del federalismo ya que “por justa y severa que sea en su lógica, la constitución federal, por garantías que en su aplicación ofrezca, no se sostendrá por sí misma mientras no deje de encontrar incesantes causas de disolución en la economía pública.”<sup>41</sup> Sobre este punto Bakunin diverge de la opinión de Proudhon, al grado de tomar partido por Marx antes que por el francés, al que, a pesar del alcance y la influencia de sus ideas, le señala no haber superado su idealismo no obstante sus intentos. Dice Bakunin:

Proudhon, a pesar de todos sus esfuerzos para colocarse en el terreno práctico, ha permanecido, sin embargo, idealista y metafísico. Su punto de partida es la idea abstracta del derecho; del derecho va al hecho económico, mientras que el señor Marx, en oposición a Proudhon, ha expresado y demostrado la verdad indudable, confirmada por la historia pasada y contemporánea de la sociedad humana, de los pueblos y de los Estados, que el factor económico ha precedido siempre y precede al derecho jurídico y político. En la exposición y la prueba de esa verdad consiste uno de los más importantes servicios científicos prestados por el señor Marx.<sup>42</sup>

Se conoce sobre todo, de la relación de Bakunin con Marx, las agrias disputas y los enfrentamientos que tuvieron ambos durante la Primera Internacional por diferencias tácticas, teóricas e inclusive personales, pero más allá de ello, existía entre ambos personajes una admiración y un reconocimiento mutuo por las aportaciones que cada uno había hecho al movimiento socialista. Bakunin comparte con Marx (y también con Proudhon) las teorías del valor de Smith y Ricardo, según las cuales, cabe recordar, el trabajo socialmente necesario para producir determinada mercancía es la medida del valor de la misma. De igual forma, el revolucionario y el erudito coincidían, entre otras cosas, en la organización económica que debía prevalecer en el socialismo: el colectivismo; y ambos cimentaban su análisis en la teoría de la lucha de clases sobre una base económica.<sup>43</sup> De ahí que la discrepancia entre uno y otro esté,

---

<sup>41</sup> PROUDHON. *El principio federativo*. *Op. cit.*, p. 139.

<sup>42</sup> BAKUNIN. *Estatismo y Anarquía*. *Op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>43</sup> Ya antes, en su *Dios y el Estado* el revolucionario había sostenido la tesis marxista de la economía como la base del desarrollo de la sociedad humana cuando afirma: “La historia intelectual, moral, política y social de la humanidad, sólo es el reflejo de su historia económica” BAKUNIN. *Dios y el Estado*. *Op. cit.*, p. 45.

como ya se ha dejado constancia anteriormente, más en el plano filosófico y político (la naturaleza del Estado y de su papel en las colectivizaciones) que en el económico.

Serían entonces Kropotkin, junto con Rocker, los que lanzarían las críticas más virulentas al marxismo desde el ángulo económico. El científico ruso menciona el hecho, callado por los marxistas, de que el celebre *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, no es sino una copia o traducción libre del escrito de otro socialista contemporáneo a ellos, llamado Víctor Considérant, cuyo título es *El Manifiesto del Mundo Democrático*, pues el contenido de ambos es esencialmente el mismo, sólo que la obra de Considérant fue publicada tres años antes que la de Marx y Engels (en 1845). Sobre este hecho, dado a conocer por el socialista Tcherkessof, apunta Kropotkin:

(Tcherkessof) ha atacado al marxismo frontalmente. Ha demostrado que la concentración de capital, que reduce la cantidad de capitalistas, se encuentra en el manifiesto del mundo democrático, de Víctor Considérant, del que Marx y Engels tomaron su manifiesto comunista. Es evidente que éstos copiaron a Considérant.<sup>44</sup>

Para Kropotkin, Marx y sus discípulos escarnecieron a propósito a los socialistas de principios del siglo XIX (Saint-Simon, Owen y Fourier), a pesar de haber tomado de ellos todo su bagaje socialista, denominándoles “utópicos”, precisamente para tratar de ocultar la fuente de sus “descubrimientos científicos”. Sobre este punto el socialista ruso también menciona y descalifica a *El Capital* de Marx por considerarlo sobrevaluado, y esto debido al total desconocimiento de la tradición socialista francesa e inglesa anterior a Marx.

He comenzado la obra *Socialismo científico y Socialismo utópico* –dice Kropotkin–, que demuestra que el llamado socialismo “científico” no incluye ninguna afirmación que no haya sido tomada del socialismo utópico. Además, la forma de exposición me parece simular a la de *El Capital*, ese gran panfleto revolucionario. Para los alemanes es indispensable. Pero desde el punto de vista científico es nula. Ha adquirido tanta gloria solamente gracias a nuestra ignorancia del socialismo francés e inglés hasta 1848.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> KROPOTKIN. *Obras. Op. cit.*, p. 59. Aunque hay que mencionar que, en honor a la verdad, esta afirmación ha sido con el tiempo señalada como falsa incluso por propios anarquistas, que han visto en la hipótesis de uno y otro autor ciertas similitudes, pero de ninguna manera un plagio.

<sup>45</sup> *Ídem.*

En una carta que Kropotkin le envía a su colega, el también libertario de origen suizo James Guillaume -que a su vez fue de igual forma camarada de Bakunin-, retoma la cuestión y evoca su sentir respecto a la opinión que le causara justamente la lectura de la obra cumbre de Marx: “Recuerdo que una vez -rememora el libertario ruso- en 1876 o en 1877, te había hablado de la mala impresión que me produjo la lectura de *El Capital*. La teoría del valor, tomada de Adam Smith; formulas y reflexiones matemáticas ridículas.”<sup>46</sup> Kropotkin se sigue de filo en su crítica atacando la teoría marxista del valor, por adolecer -según él anarquista- no solamente de sustento científico sino también de sustento matemático.

Leí ese libro (*El Capital*) -abunda en sus comentarios Kropotkin- cuando estaba todavía en San Petersburgo, en la traducción de Herman Lopatin, publicada en 1872. El carácter pretencioso de ese libro, junto con su naturaleza no científica (por ejemplo, la teoría del valor no está probada en modo alguno y ha de ser aceptado como un artículo de fe) y sus abusos de la jerga científica, hacen que no me guste para nada. Las expresiones de Marx en el sentido de una interpretación cuantitativa y de las fórmulas algebraicas resultan ridículas. Demuestra su tal incompetencia para pensar concreta y cuantitativamente. Me reí mucho junto con (el astrónomo) N. Tsinger de las fórmulas que desarrollaba Marx sin tan siquiera darse cuenta del ridículo que haría ante los matemáticos habituados a la idea de unidades de medida.<sup>47</sup>

Esta crítica del anarquista a la falta de dominio de Marx sobre los asuntos matemáticos, sería señalada de igual forma por otros críticos marxistas, no necesariamente libertarios, e incluso no está de más recordar que el propio Marx, conciente de esta limitación, intento los últimos años de su vida profundizar en el estudio de las matemáticas, particularmente el cálculo integral. Continuando con la crítica a la teoría económica marxista, el antiautoritario va señalando todas las inconsistencias que va encontrando en la argumentación de Marx, acusándole de que tomando en cuenta las premisas y las conclusiones de su pensamiento se puede advertir que, en

---

<sup>46</sup> *Ibidem*. pp. 59-60.

<sup>47</sup> Ídem. En otra parte de sus escritos abunda más sobre este tópico y afirma: “Cuando un economista llega y nos dice: ‘En un mercado absolutamente abierto el valor de las mercancías se mide por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir tales mercancías’ (confrontad a Ricardo, Proudhon, a Marx y a tantos otros), no aceptamos esta afirmación como artículo de fe, por el hecho de que esté basada sobre tal autoridad o bien porque nos parezca ‘cojonadamente socialista’ decir que el trabajo es la verdadera medida de los valores mercantiles. ‘Es posible, decimos, que eso sea verdad. Pero. ¿acaso no advertís que, al hacer esta afirmación, sostenéis que el valor y la cantidad de trabajo necesario son proporcionales, exactamente igual que la velocidad de un cuerpo que cae es proporcional a la cantidad de segundos que ha durado la caída? Afirmáis de este modo una cierta relación cuantitativa entre ambas magnitudes; pero, ¿acaso habéis realizado las mediciones, las observaciones, cuantitativamente medidas, ÚNICA manera de confirmar vuestra afirmación referente a las cantidades?’” *Ibidem*. p. 42.

un intento de simplificar la exposición de sus ideas, el erudito alemán comete algunas pifias, por ejemplo,

excluye de antemano el elemento de la oferta y la demanda en el mercado, al exponer el valor de trabajo de Adam Smith, y cuando más tarde trata esa suposición como si fuera una realidad, o bien cuando, al exponer la teoría de la plusvalía de Thompson, admite de antemano que la fuerza de trabajo se vende a su precio de coste de producción ( pero precisamente eso no sucede nunca; contamos con todo un arsenal de leyes y de tasas para forzar al trabajo a que se venda por debajo de ese precio) y más tarde trata esa suposición como si fuese la expresión real de los hechos de la vida real.<sup>48</sup>

Kropotkin les reprocha a los marxistas el hecho de que la teoría económica que Marx desarrolló, no haya recibido, ya no una mejora, sino una crítica por parte suya. Señala con particular énfasis el dogmatismo con que aceptan la obra del mentor, y por tanto, la falta de espíritu crítico y de imaginación al momento de poner en acción sus enseñanzas:

Cosa notable –advierte el científico ruso–: cuando se recorre la literatura surgida del marxismo y se busca un solo progreso en el desarrollo de las ideas, no se encuentra ni un solo punto de economía política en el que la escuela haya avanzado después de Marx. (...) Se limita a repetir las fórmulas del maestro; se ha empantanado en abstracciones que ocultan la incuria del análisis; recita fórmulas de progreso que Marx pudo creer vagamente correctas hace cincuenta años, pero no se atiene a verificarlas ni tan siquiera a profundizarlas; se complace en las afirmaciones extraídas “del libro”, pero tan descabelladas que harían decir al propio Marx que era todo lo que se quisiera “salvo marxista”. Es como aquellos que consideraban que toda la sabiduría esta encerrada en la Biblia. “El libro” ha esterilizado su pensamiento.<sup>49</sup>

En este orden de ideas, la crítica que realiza por su parte Rocker, se centra en la interpretación economicista de la historia que hace el marxismo ortodoxo, según la cual, la conciencia y el

---

<sup>48</sup> *Ídem.*

<sup>49</sup> KROPOTKIN. *Obras. Op cit.* p. 61. Reclus hará en su momento un señalamiento idéntico a los marxistas cuando dice: “Así pues, ved de qué manera hemos tratado esa individualidad poderosa: ¡Marx, en honor de quién los fanáticos, por centenas de miles, alzan los brazos al cielo, prometiéndose observar religiosamente su doctrina! Todo un partido, todo un ejército teniendo varias decenas de diputados en el parlamento germánico, ¿acaso no interpretan ahora esa teoría marxista precisamente en sentido contrario al pensamiento del maestro? Declara que el poder económico determina la forma política de las sociedades y ahora se afirma en su nombre que el poder económico dependerá de una mayoría de partido en las asambleas políticas. Y proclama que ‘¡El Estado, para abolir el pauperismo, debe abolirse a sí mismo, pues la esencia del mal yace en la existencia misma del Estado!’ ¡Y nos ponemos devotamente bajo su sombra para conquistar y dirigir al Estado! Ciertamente, si la política de Marx debe triunfar será, como la religión del Cristo, a condición de que el maestro, adorado en apariencia, sea renegado en la práctica de las cosas”. En RECLUS. *Op. cit.*, p. 69.

espíritu humano se hayan determinados por el factor económico, por lo que las formas y los modos de pensar y vivir de determinada sociedad, en determinado momento histórico, no son sino un mero reflejo del modo de producción imperante. Hay que mencionar también que, de acuerdo con el método dialéctico de Marx, cada modo de producción en el que éste divide la historia, encierra dentro de sí las contradicciones de su existencia misma, que se irán agudizando conforme se hagan más evidentes y resulten un estorbo para el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que dará paso al subsiguiente estadio histórico-económico. Y así como en el pasado el comunismo primitivo dio paso al esclavismo y este al feudalismo, el cual a su vez fue el predecesor del capitalismo, éste último también tendrá que dar paso al siguiente modo de producción: el socialismo. Según esta interpretación de la historia, en la época moderna:

El capitalismo debe crear primero las condiciones de producción -división del trabajo y centralización industrial- en las cuales únicamente el socialismo puede realizarse. Su realización no depende de la voluntad humana sino meramente de un determinado grado de evolución de las condiciones de producción. El capitalismo es la premisa necesaria e ineludible que debe conducir al socialismo; su significado revolucionario reside precisamente en que lleva en sí, desde un principio, el germen de su propia destrucción.<sup>50</sup>

Rocker, al rechazar esta visión determinista del marxismo aduce que aunque es cierto que las condiciones económicas son un factor de relevancia para poder comprender el proceso histórico, no son de ninguna manera determinantes, pues la influencia de estas condiciones en la vida material y espiritual del hombre las más de las veces se mezclan y confunden con otros agentes, haciendo imposible establecer un factor base u original, y mucho menos, que de ello se derive que el capitalismo sea la premisa necesaria para la realización del socialismo. Por ello, apunta el historiador libertario:

Quien acepte la concepción anarquista no compartirá la creencia de que el desarrollo de las condiciones económicas deba conducir indefectiblemente al socialismo, que el sistema capitalista lleva ya en sí, por así decirlo, el germen del socialismo, y que sólo sea preciso esperar su madurez para que rompa la envoltura. No verá en esta creencia otra cosa que la traducción del fatalismo religioso al campo de la economía, lo que resulta igualmente peligroso, pues ambas creencias paralizan el sentimiento impulsivo y el instinto de

---

<sup>50</sup> ROCKER. Más sobre marxismo y anarquismo. *Op. cit.*, p. 8.

acción y engendran, en lugar de una visión viviente en constante lucha por ampliar sus perspectivas, la misma y yerta fe dogmática.<sup>51</sup>

Y remata:

No, el socialismo no vendrá porque deba venir con la inalterabilidad de una ley natural; sólo vendrá si los hombres se arman de la firme voluntad y fuerzas necesarias para llevarlo a la práctica. Ni el tiempo ni las condiciones económicas, sólo nuestra convicción interior, nuestra voluntad, podrá tender el puente que conduzca al mundo de la esclavitud asalariada a la tierra nueva del socialismo.<sup>52</sup>

Aquí Rocker continua con la tradición voluntarista de Bakunin, aunque poniéndose mucho más cerca de la posición de Malatesta, para todos ellos, la voluntad humana es un factor indispensable en el cambio social. En este sentido el anarquista rechaza de igual forma la idea de que el Estado y la legislación que emana de él sean sólo la superestructura política y jurídica de la estructura económica de la sociedad. Tampoco acepta que ideas y conceptos como justicia, igualdad, etc., sean sólo la consecuencia de un determinado modo de producción sino que, por el contrario son “factores determinantes del espíritu humano”. Como se menciona más arriba, no se niega el influjo del elemento económico, lo que se niega es que este sea unidireccional, puesto que el libertario considera que el factor económico está en un toma y daca constante con otros múltiples factores que diluyen su primacía en el proceso histórico.

En este caso –señala Rocker– las condiciones económicas serían sólo una parte de esas llamadas condiciones generales; no constituirían la base férrea, determinante del absoluto proceso evolutivo de todas las manifestaciones vitales de la sociedad sino que estarían sometidas a la misma y nunca interrumpida interacción de todos los demás factores de la vida material.<sup>53</sup>

Una vez hecha esta breve diferenciación entre las dos principales escuelas del socialismo para evitar confusiones, se intentará en el siguiente capítulo trazar de manera sintética los postulados básicos del socialismo libertario, así como abordar los lineamientos generales que conforman su propuesta política: el federalismo anarquista.

---

<sup>51</sup> *Ibidem.* p. 11.

<sup>52</sup> *Ibidem.* pp. 11-12.

<sup>53</sup> *Ibidem.* pp. 12-13

## CAPÍTULO 3

### EL PRINCIPIO DE LIBERTAD

#### 3.1. LIBERTAD, FEDERALISMO Y AUTONOMÍA

**“La sociedad es la raíz, el árbol de la libertad, y la autonomía es su fruto”**

**Bakunin**

Así como para el libertario la centralización política (tan nefasta para la libertad humana) tiene su origen en la concentración del poder, que a su vez vendría siendo la expresión práctica y directa del principio de Autoridad; su contrario, el federalismo, tiene su fundamento en el principio de Libertad y su realización sólo es posible si los miembros adherentes a la federación gozan de total autonomía tanto para la asociación como para la secesión.

No esta de más volver a mencionar que la filosofía de la historia que sostiene el anarquismo proudhoniano es progresiva y su motor son dos principios antitéticos, el principio de Autoridad y el principio de Libertad, que han acompañado a la historia humana y lo seguirán haciendo hasta el fin de sus días. Imposibilitado cada uno de estos principios para suprimir a su contrario es, sin embargo, factible hallar un equilibrio entre ambos, dando paso de esta forma a la superación de las contradicciones políticas, que son la causa de todas las disoluciones políticas en la historia.

Dicho equilibrio sólo es viable a través del sistema federalista, único capaz de mantener la unidad dentro de la diversidad, que ha dejado de ser la unidad artificial que sostiene el Estado, para convertirse en la creada por las fuerzas vivas de la sociedad. Pero este sistema únicamente

puede existir en un contexto histórico en el que el principio de libertad sea el principio dominante, lo cual, según demuestran los hechos históricos, no ha podido darse por la razón de que quien ha tenido esa posición a lo largo de la historia ha sido el de autoridad.

Por ese motivo, a pesar de hallarse tendencias federalistas a lo largo de toda la historia, de existir, por así decirlo, veladamente en el inconsciente de los pueblos la idea de federación, ésta no había podido encontrar terreno fértil para su florecimiento. Esto no podía ser de otra forma para el antiautoritario, pues siguiendo la civilización un sentido ascendente, en el que se tiene por punto de partida la autoridad más absoluta y despótica, y se marcha hacia su negación que es la de la libertad más concreta y real, sería una contradicción que la idea de federación se realizara en los albores de la humanidad. He aquí quizá uno de los pensamientos más originales de Proudhon, a saber: que la libertad del hombre no se encuentra ni hay que buscarla al principio, sino al final de la historia.<sup>1</sup>

Pero he aquí que a finales del siglo XVIII la Revolución Francesa inaugura una nueva época, trayendo consigo la modernidad, haciendo germinar en la mente del pueblo los ideales de libertad, igualdad y fraternidad; anunciando así el advenimiento del reino de la Libertad. Para Proudhon dicha revolución marca innegablemente el ascenso del principio de libertad por sobre el de autoridad en el plano político, así como la Reforma había significado idéntica situación en el plano religioso. No obstante, para la época en que vive nuestro anarquista, la burguesía, la clase revolucionaria por excelencia durante la revolución del '89 y aún después, ya no es la misma de antes: su posición privilegiada la ha vuelto conservadora.

Haciendo un examen detenido del momento por el que atraviesa Francia en la segunda mitad del siglo XIX, el libertario llega a la conclusión de que las clases medias habían perdido todo el ímpetu revolucionario que les caracterizó durante la Gran Revolución y aún en 1830 y 1848 -aunque no con el fervor de antaño-, en tanto que su ideal político no iba más allá de la monarquía constitucional. Por su parte, el partido en el poder no hacía más que evocar constantemente la idea del Imperio, mientras que la Iglesia permanecía inmutable tal y como sucede hasta nuestras días. Finalmente la democracia, que en su momento había aparecido como

---

<sup>1</sup> Nuevamente, en lo que se refiere a esta idea, Bakunin sostendrá en su momento idéntica postura. Dice el de Pryamuchino al respecto: "Tras nosotros queda la animalidad; por el contrario, la humanidad es el faro luminoso que va siempre delante de nosotros; la razón humana es lo único que nos da vida, conciencia y ciencia, lo único que puede emanciparnos, darnos dignidad, libertad y felicidad, lo único capaz de realizar la fraternidad entre nosotros, nunca, relativamente a la época en que vivimos, se halla al principio, sino al final de la historia". BAKUNIN. Dios y el Estado. *Op. cit.*, p. 60.

una luz guía en el sendero del mañana de la humanidad, se había vuelto contra sus principios volviéndose unitaria, quedando así en la orfandad moral y política.

De esta manera, en tanto que las clases medias, como los partidos, el Imperio, la Iglesia y la democracia son incapaces para Proudhon de expresar el porvenir, existe un nuevo norte en el mapa político que es susceptible de realizar y garantizar los ideales de libertad e igualdad que alguna vez enarbolaron los republicanos durante la Revolución Francesa y de los que después, una vez con el poder en sus manos, abdicaron. Este norte no es otro que el sistema federal. Proudhon rompe aquí totalmente con los demócratas en tanto anterior correligionario, de ahí que su crítica contra éstos sea tan virulenta y les reproche que la razón de Estado no sea otra que la nacionalidad y la unidad. Al respecto señala:

Pero la democracia, tal como se ha manifestado desde hace cuatro años no es nada, no puede ni quiere nada de aquello que conduce a la federación, de lo que supone el contrato, de lo que exige el Derecho y la Libertad; su ley es siempre la unidad. La unidad es su *alpha* y *omega*, su fórmula suprema, su razón última. Es toda unidad y nada más que unidad, como lo demuestran sus discursos y sus actos; es decir, que no sale de lo absoluto, de lo indefinido, del vacío.<sup>2</sup>

Su opúsculo *El principio federativo*, es el escrito donde Proudhon articula de la manera más sistemática y didáctica posible sus pensamientos alrededor de la organización política y económica que tendría que prevalecer sobre las ruinas del Estado, una vez que éste se hallase en el camino sin retorno de su propia extinción ante el avance del federalismo libertario; es a la vez su respuesta a los ataques y vilipendios de sus detractores, defensores del principio de nacionalidad, por haberse osado a oponerse a la unificación de Italia, convencido de que una república unitaria italiana sólo beneficiaría a los estados industriales del norte en detrimento de los atrasados estados rurales del sur. Proudhon proponía en su lugar la creación de una confederación italiana, más acorde con el espíritu de asociación de los diferentes pueblos que habitaban la península. En su intento por demostrar su hipótesis federalista, el filósofo anarquista recurre a la combinación del análisis histórico y geográfico, lo que le valdría la reprobación general de los “intelectuales” de su época. Dice Proudhon, no sin cierto desazón:

---

<sup>2</sup> PROUDHON. Política unitaria. *Op. cit.*

Cuando invoque, después de muchos otros, y a favor de una federación italiana, la constitución geográfica de Italia y las tradiciones de su historia, se me replico que se trataba de lugares comunes ya inoperantes, de fatalidades, que correspondía superar a una nación inteligente y libre, actuando con la plenitud de su poder y a favor de su propio interés. Se ha aducido que la teoría que tiende a explicar la política y la historia por las influencias del suelo y el clima eran falsas, incluso inmorales; poco ha faltado para que se me trate de materialista, porque había creído ver en la configuración de la península una condición de federalismo, lo que, de acuerdo con mi criterio, significa una garantía de libertad.<sup>3</sup>

Anteriormente se ha mencionado ya la importancia de la cuestión espacial para Proudhon cuando trata de explicar las circunstancias que marcan el ascenso del principio de libertad. Es importante señalar esto, pues aquí radica otra gran diferencia con el pensamiento marxista, quien ha subestimado casi siempre la cuestión espacial en favor del análisis temporal-histórico.<sup>4</sup> Proudhon inicia su exposición del sistema federal con una introducción a la teoría general de los gobiernos que sostiene (teoría de la que también carece el marxismo). La tipología utilizada por él para clasificar los diferentes modelos de gobierno toma distancia, según se verá, de los modelos clásicos y de los modernos.

Una vez más retomando los principios de autoridad y libertad, Proudhon procede a deducir *a priori* los cuatro regímenes que se desprenden de ellos; dos para cada uno. Los dos primeros tipos de gobierno ya se han visto en el primer capítulo, pero ahora mostrare el cuadro completo:

#### I. Régimen de autoridad.

A) Gobierno de todos por uno solo: MONARQUÍA O PATRIARCADO.

a) Gobierno de todos por todos: panarquía o comunismo.

---

<sup>3</sup> *Ídem.*

<sup>4</sup> Y en este punto me siento obligado a mencionar de nuevo a Reclus, quien fue el libertario que más se avocó al estudio de las relaciones entre historia y geografía, y que queda admirablemente ejemplificado en el aforismo reclusiano que reza: “La geografía no es otra cosa sino la historia en el espacio, así como la historia es la geografía en el tiempo”. Como muy bien señala la geógrafa Béatrice Giblin, el aspecto espacial es algo que ha sido descuidado cuando se discuten las diferencias entre autoritarios y libertarios. Cito: “En el fondo como geógrafos –dice Giblin-, no es tanto la cuestión institucional del Estado la que nos interesa, en la polémica entre libertarios y autoritarios, sino más su manera de tener en cuenta o no, los problemas espaciales, el control y la organización de su territorio y, de ello, de los hombres que allí se encuentren. Reclus, porque es geógrafo, otorga la mayor importancia a los problemas espaciales, ya sean regionales, nacionales o internacionales. En desquite, Marx se interesa muy poco en ello. Si de tiempo en tiempo habla de la naturaleza evacua totalmente la dimensión espacial. (...) De hecho, Marx y, sobre todo sus continuadores conducen su análisis de las prácticas sociales en función del tiempo, pero olvidan el espacio. Sin embargo, es el espacio terrestre, concreto, limitado, diferenciado, que es el lugar, el terreno sobre el cual se afrontan los Estados, los imperios y las clases.” En RECLUS. *Op. cit.*, pp. 69-70.

## II. Régimen de libertad.

B) Gobierno de todos por cada uno: DEMOCRACIA.

b) Gobierno de uno por cada uno: Anarquía o self-government.

En el primer caso, el del régimen de autoridad, se caracteriza en sus dos vertientes por la indivisión de poder, mientras que en el segundo conjunto, en oposición, es la división de poderes la que los define.<sup>5</sup> Hay que recordar que aquí el libertario está hablando de gobiernos simples o *a priori*, es decir, que no existen en la realidad, sino como una mera deducción lógica.

Por lo demás -dice Proudhon-, así como la monarquía y el comunismo, fundados en naturaleza y razón, tienen su legitimidad y su moral, sin que puedan jamás realizarse en todo el rigor y pureza de su noción, la democracia y la anarquía, fundadas en libertad y en derecho, tienen su legitimidad y su moralidad corriendo tras un ideal que está en relación con su principio. No tardaremos con todo en ver también que, a despecho de su origen jurídico y racional, no pueden, al crecer y desarrollarse en población y territorio, mantenerse dentro del rigor y la pureza de su idea, y están condenados a permanecer en el estado de perpetuo desideratum.<sup>6</sup>

Dada esta imposibilidad de realización de cada uno de los tipos de gobierno dentro de las fronteras de su propia idea, se hace necesaria una transacción entre los principios de autoridad y libertad, en otras palabras, los gobiernos reales o de hecho se ven forzados a realizarse concesiones mutuas no importa el sistema elegido. Son precisamente en estas concesiones donde radica, para Proudhon, el origen de las contradicciones políticas. Así, la monarquía ha de aceptar la división de poderes a fin de preservar su viabilidad, en tanto que la democracia coquetea con la idea dinástica y unitaria. En cuanto al comunismo y la anarquía:

---

<sup>5</sup> Como se puede apreciar, esta tipología de los gobiernos de Proudhon, como ya se mencionó, es algo diferente de los modelos clásicos griegos, como el de Platón por ejemplo (que sería básicamente el que utilizaría posteriormente Aristóteles), para quien son seis los diferentes tipos de gobierno, tres “buenos” -monarquía, aristocracia y democracia-, a los que corresponden respectivamente tres “malos” -tiranía, oligarquía y olocracia-, según el sentido descriptivo y prescriptivo de su clasificación. Tampoco guarda mucha relación con las clasificaciones modernas, como la de Maquiavelo, que a diferencia de los clásicos, deshecha el lado prescriptivo y se queda sólo con el primero. Recordemos que para el de Florencia sólo puede haber dos tipos de gobierno: el principado y la república; o con la tipología de Montesquieu, que trata de introducir nuevamente la noción de gobiernos buenos y malos cuando, además de el principado y la república como formas de gobierno, añade a su clasificación el gobierno despótico. Como sea, ninguno de los grandes filósofos políticos clásicos y modernos incluyen a la anarquía como forma de gobierno, pues como el mismo Proudhon señala, la misma idea de un gobierno anarquista encierra una contradicción, sin embargo, en el terreno de las ideas tal concepto es perfectamente válido y posible, aunque en la realidad nunca haya existido dicho tipo de régimen.

<sup>6</sup> PROUDHON. El principio federativo. *Op. cit.*, pp. 38-39.

No hubo jamás una republica comunista perfecta.[...] Pero mientras que el comunismo es el sueño de la mayor parte de los socialistas, la anarquía es el ideal de la escuela económica, que tiende abierta y decididamente a suprimir todo establecimiento gubernativo, y a constituir la sociedad sobre las solas bases de la propiedad y el trabajo libres.<sup>7</sup>

Vistas así las cosas, Proudhon advierte que hay que ser tolerantes y que no hay que caer en el sectarismo, pues no existe monarquía ni democracia verdaderas y ningún programa político esta exento de incongruencias. Este es, en el fondo, el motivo por el cual a pesar de todos los ensayos de gobierno practicados por el hombre, ninguno ha sido capaz de sustraerse a las convulsiones políticas y revolucionarias que surgen del seno de sus propias contradicciones.

Ya más arriba se mencionó la relación estrecha que existe para Proudhon entre territorio, población y la autoridad, al señalar que esta última se vuelve más opresora en la medida en que la comunidad y el espacio en que vive crecen y las relaciones sociales se van volviendo más complejas. Siendo esta progresiva tiranía políticamente insostenible, el monarca tiene que echar mano de elementos democráticos, en este caso, la delegación de una parte de su autoridad en representantes suyos, lo que implica en sí, una primera división del poder monárquico. En cambio, el régimen de libertad tiene más oportunidad de realizar su ideal entre más territorio y población estén bajo la influencia del gobierno.

De esta manera, el principio de libertad, al encontrar un escenario propicio, comienza a ascender por encima del de autoridad. Mientras uno avanza, el otro retrocede, dejando el camino libre para el triunfo de su inverso. Según esta interpretación histórica, en cuanto a lo que se refiere a la esfera política, significa simplemente que el Estado esta llamado a desaparecer frente al triunfo del federalismo, que es a su vez, como ya se ha dicho, la expresión política del principio de libertad, el cual, a partir de la Revolución Francesa, se ha manifestado como el principio dominante, pero a pesar de ello, la Revolución se ha quedado corta de alcances y precisamente la tarea del socialismo es, para el anarquista, concluir lo que dejó pendiente el levantamiento de 1789, que no es otra cosa que la conquista de la libertad económica, es decir, la libertad de hecho y no sólo la de derecho (la libertad política) que logró el levantamiento popular.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem.* pp. 55-56.

<sup>8</sup> Como bien señala Rocker: "Proudhon reconoció con gran clarividencia, que la obra de la Revolución Francesa sólo se había realizado a medias; que la tarea de la 'Revolución del siglo XIX' debía ser la continuación de esa obra, llevándola a la perfección, a fin de conducir a nuevos caminos el desarrollo social de Europa, ya que la trayectoria de

En la medida en que el principio de libertad va tomando cada vez mayor ventaja sobre el principio de autoridad, Proudhon señala que la idea de contrato va adquiriendo predominancia en el imaginario político. El filósofo libertario nos habla de diferentes tipos de contratos según el objetivo perseguido: domésticos, civiles, comerciales o políticos, siendo este último al que le dedica su digresión.

A diferencia del contrato que podría existir en una monarquía, del cual se podría decir que es unilateral debido a que el príncipe tiene poca o ninguna obligación hacia sus súbditos y estos en cambio le deben toda su lealtad, el contrato que propone Proudhon es bilateral o sinalagmático y conmutativo; es otras palabras, los contratantes tienen obligaciones mutuas entre sí, a la vez que reciben tanto como ceden o su equivalente.

Para que el contrato político llene la condición de sinalagmático y conmutativo que lleva la idea de democracia -declara Proudhon-; para que encerrado dentro de prudentes límites sea para todos ventajoso y cómodo, es indispensable que el ciudadano, al entrar en la asociación: 1.º) pueda recibir del Estado tanto como le sacrifica; 2.º) conserve toda su libertad, toda su soberanía y toda su iniciativa en todo lo que no se refiere al objeto especial para que se ha celebrado el contrato y se busca la garantía del Estado. Arreglado y comprendido así el contrato político, es lo que yo llamo una confederación .<sup>9</sup>

Pero no bastan estas dos características para definir cabalmente a la federación, que etimológicamente significa precisamente pacto o contrato (del griego *foedus*); se requiere de igual forma que no sea un contrato único, sino más bien una multiplicidad de éstos, para los más variados asuntos y fines. Aquí Proudhon se guarda bien de tomar distancia de Rousseau cuando habla de contrato, puesto que algunos han pretendido ver en la idea de contrato político del primero, una especie de copia del contrato social del segundo. Así aclara que:

En la teoría de J.J. Rousseau, que es la de Robespierre y los jacobinos, el *Contrato social* es una ficción de legista, imaginada para explicar por otra hipótesis que la del derecho divino, la autoridad paterna o la necesidad social, la formación del Estado y de las relaciones entre el gobierno y los individuos. Esta

---

la Gran Revolución se agoto en el momento que puso fin a la tutela monárquica allanando el camino para que los pueblos pudiesen tomar en sus propias manos su destino social, después de haber estado durante siglos sirviendo al absolutismo de los príncipes cual rebaño sin voluntad, asegurando la existencia de éstos por medio de su trabajo”. En ROCKER. *Más sobre marxismo y anarquismo*. *Op. Cit.*, p. 125. Ni que decir que estos “nuevos caminos” de los que habla el anarquista, no son otros sino los que conducen al triunfo del federalismo.

<sup>9</sup> PROUDHON. *Op. cit.*, p. 89.

teoría, tomada de los calvinistas, era en 1764 un progreso, puesto que tenía por objeto someter a una ley racional lo que había sido considerado hasta entonces como la aplicación de una ley natural y religiosa. En el sistema federativo, el contrato social es más que una ficción; es un pacto real y efectivo, que ha sido verdaderamente propuesto, discutido, votado, aprobado y es susceptible de modificaciones regulares a voluntad de los contrayentes. Entre el contrato federativo, y el de Rousseau y el de 1793, media toda la distancia que va de la realidad a la hipótesis.<sup>10</sup>

Sin duda, es interesante esta diferenciación que realiza Proudhon para dejar en claro su postura, pues como ya se ha visto, el contrato social rousseauiano es para los anarquistas en general sólo una ficción que legitima la violencia y la apropiación de los medios de vida por parte de una minoría privilegiada, puesto que no es más que la versión secularizada del principio de voluntad divina característica del absolutismo, sólo que transformada ahora en la voluntad del individuo que cede parte de sus derechos para poder vivir en sociedad.

El pacto federativo en cambio, siendo razonado, discutido y aprobado, es incompatible con la jerarquía o la centralización administrativa y gubernamental, ya que en el sistema federativo quedan muy bien delimitadas las funciones a realizar por la autoridad central, a la vez que se busca ir limitando cada vez más su radio de influencia en la medida que la confederación va creciendo en miembros. Lo contrario sucede en un sistema centralista, donde la autoridad central pretende abarcarlo todo y es un constante peligro para la autonomía local. Esto hace imposible también que se pueda crear una federación de Estados ya sean monárquicos o democráticos.<sup>11</sup>

Para empezar a resolver el problema político es ante todo indispensable, para Proudhon, equilibrar los dos principios contrarios. Para lograr esta armonía no hay otra salida que el contrato político, que se volverá el elemento arbitrador de los principios de autoridad y libertad. En otras palabras, el contrato será la LEY, entendida esta como el estatuto arbitral de la voluntad

---

<sup>10</sup> *Ibidem.* p. 90.

<sup>11</sup> Nuevamente Proudhon, remarca aquí la imposibilidad de que los Estados puedan llevar a cabo una federación, pues se encuentra esta idea ajena a su naturaleza. Cito: “Siendo el sistema unitario el reverso del federativo, es en todo punto imposible una confederación entre grandes monarquías, y con mayor razón entre democracias imperiales. Estados como Francia, Austria, Inglaterra, Prusia, Rusia, pueden celebrar entre sí tratados de alianza o de comercio; pero repugna que se confederen, primero, porque su principio es contrario a este sistema y los pondría en abierta oposición con el pacto federal, y luego, porque deberían de abdicar una parte de su soberanía y reconocer sobre ellos un árbitro cuando menos para ciertos casos. No está en su naturaleza eso de transigir y obedecer; está sí, el mandar”. *Ibidem.* pp. 94-95.

humana.<sup>12</sup> Proudhon pretende con este nuevo contrato político, con la federación, una sociedad libre en donde el Estado o mejor, su expresión concreta, el gobierno, vea sus facultades reducidas al mínimo. Que su papel se restrinja al de un iniciador y sea lo menos posible un ejecutor. Para el socialista francés es de suma importancia definir los alcances del poder central, pues lo que se pone en juego es la libertad y la autonomía comunal e individual.

De esta manera la función del gobierno sería únicamente la de legislar sobre los asuntos en común que existan entre los estados confederados, crear la infraestructura material necesaria para el mejor desarrollo de estos, así como definir y regular ciertos asuntos económicos y políticos, entre otras cosas. La cuestión aquí, es que en ningún caso el Estado puede arrogarse el derecho de erigirse como administrador de lo que él mismo ha creado o a puesto en marcha, muy por el contrario, una vez cumplida su labor, debe dejar en manos de cada comuna o provincia la tutela de los bienes y servicios por él proporcionados. De ahí que el papel que le corresponde al Estado sea cada vez más el de sólo un director, al que se le debe de oponer constantemente como contrapeso la libertad y la autonomía de los confederados a fin de conjurar todo intento de usurpación de funciones. Es, no obstante, dentro del ámbito de impartición de justicia donde la autoridad central no debe tener ninguna influencia, ya que esto iría en contra del espíritu federalista, ya que:

Repugna que la justicia sea considerada como un atributo de la autoridad central o federal; no puede ser sino una delegación hecha por los ciudadanos a la autoridad municipal, cuando más a la de la provincia. La justicia es una atribución del hombre, de la cual no se le puede despojar por ninguna razón de Estado.<sup>13</sup>

Luego entonces, sí la hipótesis de Proudhon es correcta y la constitución de la sociedad tiende a volverse a cada momento más liberal, dejando a su vez el menor espacio de acción posible a la

---

<sup>12</sup> Proudhon distingue aquí entre varias acepciones de ley, tres para ser exacto. La primera se refiere a la ley como mandamiento intimado, impuesto por un ser exterior y sobrenatural; la segunda definición, a la ley como expresión de la relación de las cosas; la última tiene que ver con la federación, la ley como estatuto arbitral de la voluntad humana. A pesar de ser en el fondo idénticas las tres acepciones, conducen en los hechos a resultados muy distintos. Dice Proudhon:

“Por la primera, el hombre se declara súbdito de la ley y de su autor o representante; por la segunda se reconoce parte integrante de un vasto organismo; por la tercera hace suya la ley y se emancipa de toda autoridad, de toda fatalidad, de toda dominación. La primera fórmula es la del hombre religioso; la segunda de la panteísta; la tercera, la del republicano. Esta es la única compatible con la libertad.” *Ibidem.* p. 99.

<sup>13</sup> *Ibidem.* p. 103.

autoridad, se tiene que el sistema federativo es la consecuencia lógica del desarrollo histórico de la humanidad. De esta forma el ácrata sintetiza así su ideal:

1.a Conviene formar grupos, ni muy grandes ni muy pequeños, que sean respectivamente soberanos y unirlos por medio de un pacto federal.

2.a Conviene organizar en cada Estado federado el gobierno con arreglo a la ley de separación de órganos; esto es separar en el poder todo lo que sea separable, definir todo lo que sea definible, distribuir entre distintos funcionarios y órganos todo lo que haya sido definido y separado, no dejar nada indiviso, rodear por fin la administración pública de todas las condiciones de publicidad y control.

3.a Conviene que en vez de refundir los Estado federados o las autoridades provinciales y municipales en una autoridad central, se reduzcan las atribuciones de ésta a un simple papel de iniciativa, garantía mutua y vigilancia, sin que sus decretos puedan ser ejecutados sino el previo visto bueno de los gobiernos confederados y por agentes puestos a sus ordenes, como sucede en la monarquía constitucional, donde toda orden que emana del rey no puede ser ejecutada sin el refrendo de un ministro.<sup>14</sup>

He aquí resumido en estas tres breves proposiciones todo el programa político de Proudhon.

Ahora, siguiendo con las ventajas que ofrece el federalismo, hay que mencionar nuevamente la cuestión del origen militarista de todo Estado, que le lleva a emprender inacabables guerras de conquista y defensa. Justamente otra virtud del sistema federal es precisamente para el anarquista que, aparte de resolver las contradicciones políticas y de hacer con ello posible la convivencia pacífica y tolerante de la multiculturalidad en la unidad, el federalismo se muestra como el remedio más eficaz contra el militarismo y expansionismo que le es inherente a todo Estado.

Esto se debe a que en la federación acontece lo opuesto que en un sistema estatal, donde los Estados se miran unos a otros hostilmente y se encuentran en una situación de tensión constante. El pacto es visto como garantía de paz, pues su objeto, al limitarse a la defensa mutua y a ciertas cuestiones específicas de interés común, no permitiría que las ambiciones particulares de un miembro pusiera en peligro a todo el conjunto. A esto hay que agregar que el pacto va dejando de tener sentido en la medida en que entran en él más provincias y localidades. Es por eso que a diferencia de la monarquía y la república que aspiran a ser universales, carece de sentido hablar de una confederación universal. Para Proudhon, esta característica demostraba de

---

<sup>14</sup> *Ibidem.* p.106-07

nueva cuenta la superioridad moral del sistema federativo, con límites reales y concretos, sobre el unitario, “sujeto a todos los inconvenientes y a todos los vicios de lo ideal, de lo indefinido, de lo ilimitado, de lo absoluto.”<sup>15</sup> Una organización de tipo federal sería, por tanto, la salida a todos los vicios y contradicciones de la política actual ya que:

Resuelve todas las dificultades que suscita la idea de armonizar la libertad y la autoridad. Con ella no hay ya que temer ni que nos perdamos en el fondo de las antinomias gubernamentales, ni que la plebe se emancipe proclamando una dictadura perpetua, ni que la burguesía manifieste su liberalismo llevando la centralización hasta el extremo, ni que el espíritu público se corrompa por el nefando consorcio de la licencia y el despotismo, ni que el poder vuelva sin cesar a manos de los intrigantes, como los llamaba Robespierre, ni que la Revolución como Danton decía, este siempre en poder de los más malvados. La eterna razón queda al fin justificada, el escepticismo vencido. No se hará ya responsable de los infortunios humanos a las imperfecciones de la Naturaleza, a las ironías de la Providencia o a las contradicciones del espíritu; la oposición de los principios se presenta al fin como la condición del universal equilibrio.<sup>16</sup>

Bakunin, al compartir con Proudhon su filosofía de la historia, coincide con éste en que la libertad es lo más nuevo que hay en las sociedades humanas, mientras que la jerarquía y la explotación son lo que, al parecer, ha existido siempre. “Nada, en efecto –dice Bakunin–, es tan universal, tan antiguo, como la iniquidad y el absurdo; la verdad y la justicia, por el contrario, son lo menos universal, lo más reciente en el desenvolvimiento de la sociedad.”<sup>17</sup>

Pero ni la antigüedad ni la universalidad del sistema le dan legitimidad al mismo, por el contrario, deberían de tomarse como la prueba más fehaciente de que debe desaparecer para abrir paso a nuevas y más elevadas formas de organización política, en donde se deje atrás estas reminiscencias autoritarias y centralistas. Previo a entrar de lleno a analizar el principio de libertad, el filósofo ruso menciona que hay que distinguir antes de que tipo de libertad es de la que se está hablando, buscando de esta manera deslindarse de la libertad mística y trascendental de los religiosos e idealistas, reivindicando a su vez la libertad materialista y racional propia del socialismo. Aclara Bakunin:

---

<sup>15</sup> *Ibidem.* p.114.

<sup>16</sup> *Ibidem.* p.137.

<sup>17</sup> BAKUNIN. Dios y el Estado. *Op. cit.*, p. 58.

La libertad de cada hombre es el efecto siempre renovador de una multitud de influencias físicas, mentales y morales determinadas por el medio donde ha nacido y en el que vive o muere. Querer escapar a esta influencia en nombre de alguna libertad trascendental o divina, autosuficiente y absolutamente egoísta, es tender a la inexistencia; renunciar a ejercer influencia sobre otros significa renunciar a la acción social, o incluso a la expresión de los propios pensamientos y sentimientos, lo que de nuevo es tender a la inexistencia.<sup>18</sup>

Siendo esta concepción idealista de la libertad la que defienden los liberales burgueses, se puede entender entonces su estrecha visión de la misma. En efecto, para éstos personajes, la libertad individual termina donde empieza la libertad del otro, desde este punto de vista, la libertad de uno siempre está limitada en todo momento por la de los demás, de ahí también que sostengan la existencia de una relación inversa entre la libertad y la igualdad. Muy por el contrario, la contradicción entre libertad e igualdad que se encuentra en el pensamiento liberal está ausente en el anarquista. Para este último, estas dos concepciones son equivalentes, de tal forma que no existe ninguna limitación de la libertad del individuo por parte de la de sus semejantes, sino su extensión y complemento. La más completa libertad lleva inevitablemente a la más completa igualdad y viceversa. Dice Bakunin respecto a esta cuestión:

Yo me refiero a la libertad de cada uno que lejos de agotarse frente a la libertad del otro, encuentra en ella su confirmación y su extensión hasta el infinito; la libertad ilimitada de cada uno por la libertad de todos, la libertad en la solidaridad, la libertad en la igualdad; la libertad triunfante sobre el principio de la fuerza bruta y del principio de autoridad que nunca ha sido otra cosa que la expresión ideal de esa fuerza; la libertad que, después de haber derribado todos los ídolos celestes y terrestres, fundará y organizará un mundo nuevo: el de la humanidad solidaria, sobre la ruina de todas las Iglesias y de todos los Estados.<sup>19</sup>

Ya se ha visto que para Bakunin, la autoridad justificada de las leyes naturales no conduce a la esclavitud humana, sino a su emancipación, “por que él mismo las reconoce como tales, y no porque se las haya impuesto alguna voluntad extrínseca, divina o humana, colectiva o individual.”<sup>20</sup> Pero para que llegue a tal reconocimiento, debe estar antes conciente de su propia

---

<sup>18</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 2. Op. Cit.*, p. 9.

<sup>19</sup> BAKUNIN. *El patriotismo. La Comuna de Paris y la noción de Estado. Op. cit.*, p. 30.

<sup>20</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 2. Op. cit.*, pp. 9-10.

humanidad y de sus potencialidades, que sólo se pueden volver reales por medio de la acción social.

La definición materialista –de la libertad- ( y a la vez realista y colectivista) se formula así: el hombre sólo se convierte en hombre y llega a tener conciencia y a realizar su propia humanidad en la sociedad, gracias a la acción colectiva de toda la sociedad. Sólo se libera a sí mismo del yugo de la Naturaleza externa por el trabajo colectivo y social, único capaz de transformar la superficie de la tierra en una residencia favorable para el desarrollo de la humanidad. Y sin esta emancipación material no puede haber emancipación intelectual o moral para nadie.<sup>21</sup>

Bakunin se encuentra aquí convencido de que sólo por medio del más alto grado de socialización el ser humano puede llegar al más alto grado de individualidad. La libertad del hombre únicamente tiene sentido en un contexto social, esto es, frente a otros hombres, pues ante un animal, incapaz de percibir la humanidad y la libertad del individuo, uno no se puede declarar un “hombre libre”. Superando así la aparente contradicción entre individuo y sociedad, un régimen de libertad crearía las condiciones necesarias para hacer surgir de su seno individuos autónomos, capaces de pensar por sí mismos, guiados en su actuar por principios morales humanos, que no divinos.

...sólo podré considerarme verdaderamente libre –remarca Bakunin- cuando mi libertad o ( lo que es igual) mi dignidad humana, mi derecho humano, cuya esencia es no obedecer a nadie y seguir sólo la guía de mis propias ideas, cuando esa libertad, reflejada por la conciencia igualmente libre de todos los hombres, vuelve a mí confirmada por el consenso de todos. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito.<sup>22</sup>

Aquí Bakunin lleva hasta sus últimas consecuencias el principio utilitarista de Bentham de “la mayor cantidad de felicidad posible para el mayor número posible de hombres”,<sup>23</sup> al proclamar que esta felicidad, o es para todos o no es para nadie, pues para el anarquista, la esclavitud de un solo individuo impide o aminora la libertad de todos sus demás congéneres.

---

<sup>21</sup> *Ibidem.* pp. 11-12.

<sup>22</sup> *Ibidem.* p. 14.

<sup>23</sup> Principio que retomaría Bentham de otro gran hedonista, el francés Claude Helvetius. Para más información ver: BENTHAM, Jeremías. Fragmentos sobre el gobierno. Madrid, SARPE, 1985.

Una vez que el ser humano ha puesto su razón en acción, dejándose de guiar por principios metafísicos y teológicos, sustituyéndolos por los de la naturaleza y la ciencia. Admitiendo a las leyes naturales y sociales como la única autoridad aceptable y legítima, lo que vendría siendo el aspecto positivo de esta búsqueda intuitiva de la libertad, aparecería entonces su lado negativo, que no es otro que el de la rebelión contra toda autoridad espuria, ya sea divina o terrenal. Dice Bakunin:

El segundo elemento o fase de la libertad tiene un carácter negativo. Es el elemento de rebelión por parte de la individualidad humana contra toda autoridad divina y humana, colectiva o individual. Es antes que nada la rebelión contra la tiranía del supremo fantasma teológico, contra Dios...  
...Tras esto, y como consecuencia de la rebelión contra Dios, se encuentra la rebelión contra la tiranía del hombre, contra la autoridad individual y colectiva, representada y legalizada por el Estado.<sup>24</sup>

En Bakunin se puede encontrar una gran estimación en el poder creador del pueblo, producto de sus "instintos naturales", que lo llevan a buscar el mayor bienestar para él y los suyos a la vez que la mayor libertad individual posible. Solamente los autoritarios pueden mantener el prejuicio de que el pueblo necesita un guía permanente para no desmandarse, pues dejado a su libre acción, tarde que temprano, dicen estos directores o aspirantes a serlo, sobrevendría el caos y la sociedad no demoraría en descomponerse.

Nada de eso, sostiene el anarquista, pues justamente es el Estado el causante de este galimatías político, con su acción limitante y absorbente que lo lleva a crear más problemas de los que resuelve. "La unidad política del Estado es una ficción, una abstracción de unidad; esto no sólo disimula las discordias, sino que las produce artificialmente allí donde, sin intervención del Estado, una unidad viva no dejaría de florecer espontáneamente".<sup>25</sup>

El pueblo quiere instintivamente y necesariamente dos cosas –afirma nuestro libertario–: la mayor prosperidad material posible dadas las circunstancias, y la mayor libertad para sus vidas, libertad de movimiento y libertad de acción. Es decir, quiere una organización mejor de sus intereses y la ausencia completa de todo poder, de toda organización política, pues toda organización política desemboca

---

<sup>24</sup> BAKUNIN. *Op. cit.* p. 15. Precisamente su *Dios y el Estado* comienza con este párrafo: "Tres elementos o tres principios fundamentales constituyen las condiciones esenciales de todo desenvolvimiento humano, colectivo o individual, en la historia: primero, la animalidad del hombre; segundo, el pensamiento; y tercero, la rebelión. Al primero corresponde propiamente la economía social y privada; al segundo, la ciencia; al tercero, la libertad."

<sup>25</sup> *Ibidem.* p. 21.

inevitablemente en la negación de la libertad del pueblo. Tal es la esencia de todos los instintos naturales.<sup>26</sup>

Como Proudhon, el filósofo ruso (y en adelante la mayor parte de la escuela anarquista), veía en la organización política y económica de tipo federal la solución al problema de la disolución del Estado y del monopolio capitalista. Esta forma de constituir la sociedad de la base a la punta le parece a Bakunin la única garantía para preservar la libertad y la igualdad de todos sus miembros. De esta manera:

La futura organización social debe ser estructurada solamente de abajo a arriba, por la libre asociación y federación de los trabajadores, en las asociaciones primero, después en las comunas, en las regiones, en las naciones y finalmente en una gran federación internacional y universal. Es únicamente entonces cuando se realizará el orden verdadero y unificador de la libertad y la dicha general, ese orden que, lejos de renegar, afirma y pone de acuerdo los intereses de los trabajadores y los de la sociedad.<sup>27</sup>

A todos aquellos que han creído ver en el sistema federativo (con buena o mala fe), no más que un intento romántico por regresar al pasado preindustrial y agrario del medioevo, Bakunin les advierte que están en un error, ya que de ninguna manera el anarquismo se ha propuesto semejante cosa nunca. A ellos les señala que, aunque es cierto que el anarquismo aspira a la creación de comunas autónomas y libres, estas se distancian enormemente de sus antiguas predecesoras, pues “entre la comuna medieval y la moderna hay una gran diferencia forjadas por la historia de los cinco últimos siglos no sólo en los libros, sino en la moral, las aspiraciones, ideas e intereses de la población”.<sup>28</sup>

El libertario ruso hace hincapié en que también se ha malentendido la naturaleza del federalismo anarquista, por confundirlo con el “federalismo” político y vertical que existía en algunas regiones de Europa en ese momento, pero que a su entender no pasaba de ser una “falsedad política e histórica”, que no tiene nada que ver con el federalismo propio de un sistema socialista. Por ello advierte Bakunin que hay que tener cuidado, ya que:

Hay que distinguir entre federalismo y federalismo.

---

<sup>26</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 1. Op. cit.*, p. 270.

<sup>27</sup> BAKUNIN. *Escritos de filosofía política 2. Op. cit.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ídem.*

En Italia existe la tradición de una de un federalismo regional, que ahora se ha convertido en una falsedad política e histórica. Digamos de una vez por todas que el pasado no volverá, y que sería una desgracia si reviviera. El federalismo sólo podrá ser una institución de las nacientes clases aristocráticas y plutocráticas (consortería), que en relación con las comunas y asociaciones de trabajadores –industriales y agrícolas- sería todavía una organización política de arriba abajo. Al contrario, una verdadera organización popular comienza desde abajo, desde la asociación y la comuna. En consecuencia, comenzando en la organización de los núcleos inferiores y procediendo hacia arriba, el federalismo se convierte en una institución política del socialismo, la libre y espontánea organización de la vida popular.<sup>29</sup>

En las resoluciones del Congreso de la Liga de la Paz y la Libertad, liderado por Bakunin, celebrado en Ginebra en 1867, se pueden encontrar los postulados clave del federalismo por el que aboga el anarquista. En dichas resoluciones se hacen patentes nuevamente los dos supuestos básicos para que toda federación pueda llamarse de tal forma: el derecho de asociación y el derecho de secesión de los que ya hablaba Proudhon, sustentados en la autonomía irrefutable de cada comuna, región o nación. Sin estas dos garantías, el federalismo no sería ya más que una “centralización disfrazada”. No, el autentico federalismo tiene como prioridad la defensa y preservación de las diferencias, de las particularidades, que en último caso son las que le dan pluralidad y riqueza a la vida social.<sup>30</sup>

Bakunin, lo mismo que Proudhon, llegaría a declararse en varias ocasiones republicano y demócrata, lo cual se ha prestado a cierta confusión que queda despejada cuando se advierte que es lo que entiende por estos conceptos el anarquista. Para empezar, la república, al ser lo contrario de la monarquía, ya es en sí misma un avance para el principio de libertad, es en este sentido en que el anarquista es republicano. Pero sabe bien que eso no basta, la república democrática representa solamente la fase negativa de este progreso político, siendo entonces la

---

<sup>29</sup> *Ibidem.* pp. 23-24.

<sup>30</sup> Retomo algunos puntos de dicho programa (el 7, el 8 y el 13) que me parecen ilustran muy bien la cuestión:

“7.- Reconocimiento del derecho absoluto de cada nación pequeña o grande, de cada pueblo fuerte o débil, y de cada provincia o de cada comuna, a una completa autonomía dado que la constitución interna de tales unidades no es una amenaza para la autonomía y la libertad de sus vecinos.

8.- El derecho de libre unión, así como el derecho de secesión, son los primeros y más importantes de todos los derechos políticos; faltando estos derechos, una confederación sería simplemente una centralización disfrazada. (...)

13.- La liga sólo puede reconocer una clase de unidad: la constituida libremente por federación de las partes autónomas en una única totalidad de forma que esta última, al dejar de ser la negación de los derechos e intereses particulares y el cementerio donde se entierran todos los bienes locales, se convertirá, por el contrario, en la fuente y confirmación de todas esas autonomías y bienes.” *Ídem.*

supresión del Estado su aspecto positivo. Visto desde este ángulo, hay que entender entonces a la república

como comuna, como una federación, el de una república socialista auténticamente popular – el sistema del Anarquismo. Esta es la política de la Revolución Social que tiende a la abolición del Estado, y la organización económica enteramente libre del pueblo, organización de abajo arriba mediante una federación.<sup>31</sup>

Si hay algo que caracteriza a Bakunin, es el gran fervor con el que habló y actuó a favor de esta tan anhelada Revolución Social, que se supone barrería con las viejas instituciones y llevaría al pueblo trabajador a tomar el control de la producción y distribución de los bienes y servicios. Dicha revolución debía por tanto darle a las masas

...su plena libertad, a los grupos, a las comunas, a las asociaciones, a los individuos mismos, y destruyendo una vez por todas la causa histórica de todas las violencias, el poder y la existencia misma del Estado, que debe de arrastrar en su caída todas las iniquidades del derecho jurídico con todas las mentiras de los cultos diversos, pues ese derecho y esos cultos no han sido nunca nada más que la consagración obligada, tanto ideal como real, de todas las violencias representadas, garantizadas y privilegiadas por el Estado.<sup>32</sup>

Esta plena libertad de la que habla Bakunin, le permitiría llevar a cabo al pueblo esta organización horizontal, que tenga por eje central al individuo con sus necesidades y deseos, partiendo de lo simple a lo complejo, de lo local hasta lo internacional, dejando vía libre para un sinnúmero de asociaciones de los más diversos tipos y con los más variados objetivos.

Organización de la sociedad por medio de la libre federación de abajo arriba de las asociaciones de trabajadores –pide Bakunin-, tanto industriales como agrarias, científicas y literarias, primero en una comuna, después en una federación de comunas en regiones, de regiones en naciones y de naciones en una fraterna asociación internacional.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 57.

<sup>32</sup> *Ibidem.* p. 37.

<sup>33</sup> *Ibidem.* p. 58.

Kropotkin, que como ya se ha mencionado, se apoya en la teoría de la evolución -aunque interpretada desde su muy particular punto de vista-, consideraba que la anarquía es precisamente una de esas tendencias evolucionistas. Tratando de adecuar el anarquismo a las exigencias científicas, Kropotkin trató de apartarse de abstracciones jurídicas como el derecho natural y el positivo. En gran parte de su obra, el científico ruso buscó demostrar que la solidaridad expresada en forma de apoyo mutuo y libre acuerdo es y ha sido mucho más ventajosa como factor de supervivencia y evolución de las diversas especies, al contrario de la lucha individual y egoísta proclamada por Huxley y sus seguidores.

En el caso de la raza humana, la evolución biológica e histórica nos lleva, tal y como sucede con Bakunin, a la individualidad más completa basada en la más completa socialización; o, en palabras de Kropotkin: “una sociedad en la que cada cual se gobierne a sí mismo según voluntad propia ( que será resultado del influjo sociales -sic-) en cada uno.”<sup>34</sup> En un artículo suyo sobre el anarquismo, escrito *ex profeso* para la Enciclopedia Británica, el libertario ruso hace una definición concisa y clara de lo que es el ideal libertario, así como la filosofía de la vida en que se sustenta y de cómo espera lograr sus fines. Dice en el primer párrafo de dicho artículo:

ANARQUISMO (del griego *an-* y *arke*, contrario a la autoridad), es el nombre que se le da a un principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno, en la que se obtiene la armonía no por sometimiento a la ley, ni obediencia a la autoridad, sino por acuerdos mutuos establecidos entre los diversos grupos, territoriales y profesionales, libremente constituidos para la producción y el consumo, y para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.<sup>35</sup>

Kropotkin está convencido, al igual que sus camaradas, de que sólo el sistema federalista, fundado en la plena libertad del individuo y las comunas, es decir, en el respeto a su autonomía y forma de vida particulares, hará posible el advenimiento del comunismo anárquico o anarcocomunismo que, a partir de él, sería en adelante el ideal sostenido por la mayor parte de la corriente anarquista.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> KROPOTKIN. *Folletos revolucionarios I*. *Op. cit.*, p. 138.

<sup>35</sup> KROPOTKIN. *Folletos revolucionarios II*. *Op. cit.*, p. 123.

<sup>36</sup> Una vez más, Reclus comparte el punto de vista de su colega. El geógrafo francés afirma de manera categórica: “Queremos el comunismo con todas las consecuencias lógicas, no solamente desde el punto de vista de la (apropiación) colectiva de los medios de producción, sino también el del disfrute y del consumo colectivo de los productos. El comunismo anarquista será así la consecuencia necesaria e inevitable de la revolución social y la expresión de la nueva civilización que inaugurará esta revolución...” En RECLUS. *Op. cit.*, p. 49.

Uno de los objetivos del socialista ruso en los últimos años de su vida, fue el de ir elaborando las bases para una ética, para una moral anarquista. Ya se ha mencionado anteriormente en otro apartado, la estima que tenía nuestro autor por las ciudades libres medievales, a las que consideraba como una fuente incalculable de cultura y conocimiento; pero el geógrafo ruso también se dio a la tarea de buscar en otros períodos de la historia tendencias similares, ya fueran en el pensamiento o en la acción, encontrándolas en las tribus primitivas y modernas, en algunos pensadores chinos y griegos de la antigüedad (Lao Tsé, Zenón, Heráclito, etc.), e incluso en las formas de organización adoptadas por varias sectas cristianas como los husitas y los anabaptistas en el medioevo.

En otras palabras, en el transcurso de la historia se pueden hallar tendencias libertarias y federalistas, así sean estas de manera más o menos esporádica, unas veces de manera velada y otras veces de manera más abierta. A partir de este rastreo de elementos libertarios a través de la historia, Kropotkin concluye que la gran tendencia del siglo XIX era “la descentralización, el gobierno local y el libre acuerdo”, pauta que obviamente tenía que ser continuada en el siguiente siglo, siempre bajo la premisa del apoyo mutuo.

En una sociedad desarrollada sobre estas directrices -asevera el anarquista-, las asociaciones voluntarias que han empezado ya a abarcar todos los campos de la actividad humana adquirirán una extensión aún mayor hasta el punto de substituir al Estado en todas sus funciones. Representarían una red entretrejida, compuesta por una infinita variedad de grupos y de federaciones de todos los tamaños y grados, locales, regionales, nacionales e internacionales, temporales o más menos permanentes, para todos los objetivos posibles (...); y, por otra parte, para la satisfacción de un número creciente de necesidades científicas, artísticas, literarias y de relación social.<sup>37</sup>

Así se tendría un escenario en el que el individuo -liberado de la opresión del Estado, sostenedor a su vez del monopolio capitalista; suprimido en él la violencia y el miedo hacia jefes o dioses-, cobraría entonces conciencia de las verdaderas dimensiones de su ser y de su pensamiento, volviéndose un ente autónomo, guiado por su razón y su moral, alcanzando de esta manera “la plena individualización que no es posible ni bajo el sistema de individualismo actual, ni bajo ningún sistema de socialismo de Estado del llamado *Volkstaat* (Estado popular)”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> KROPOTKIN. *Op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>38</sup> *Ídem.*

El federalismo representa para Kropotkin un perfeccionamiento de la vida social, acompañado de una nueva forma de entender el espacio y la forma de organizarlo. Sobre este punto se deja entrever de nuevo la filosofía progresista de la historia propia del anarquismo y la importancia del espacio, puesto que para él: “El verdadero progreso está en la descentralización, tanto territorial como funcional, en el desarrollo del espíritu local y de la iniciativa personal, y en la federación libre de lo simple a lo complejo, en vez de la jerarquía actual que va de centro a periferia”.<sup>39</sup>

Fiel a sus convicciones, Kropotkin pensaba que la federación era la ruta que debían tomar las diferentes provincias rusas una vez estallada la Revolución de 1917. Como ya se ha dicho anteriormente, para el anarquista, la idea de una autoridad central que concentrara el poder político y económico al mismo tiempo, se hallaba totalmente destinada a convertirse en un enorme fiasco. Es por ello que la federación es el único sistema que esta acorde con la composición multi-étnica y las condiciones geográficas de Rusia, según nuestro libertario. De igual forma pensaba que esta propensión al federalismo tenía que extenderse ineluctablemente a Occidente.

La Rusia imperial ha muerto y no resucitará -apunta el libertario ruso-. El futuro de esas diferentes provincias es una gran federación. Los territorios naturales de las varias partes de esta federación son claramente distintos, como muy bien sabemos los que estamos familiarizados con la historia y la etnografía rusa. Todas las tentativas de tener bajo un control central las partes naturalmente separadas del Imperio Ruso están destinadas al fracaso.(...)

Pienso que llegará un día en que cada parte de esta federación sea a su vez una federación de comunas rurales y de ciudades libres. Y creo también que ciertos sectores de la Europa Occidental seguirán pronto este mismo curso.<sup>40</sup>

La Revolución Rusa se presentaba para Kropotkin como la gran oportunidad de poner en la práctica los principios del federalismo, única manera de comprobar la superioridad de esta organización sobre la actual, llevando a la humanidad al descubrimiento de nuevos horizontes sociales. Para el anarquista: “El socialismo realizará sin duda grandes progresos y se crearán

---

<sup>39</sup> *Ibidem.* p. 126.

<sup>40</sup> *Ibidem.* pp. 89-90.

nuevas formas de vida, más independientes, basadas en la autonomía local y en la libre iniciativa. Se crearán pacíficamente o bien por medios revolucionarios".<sup>41</sup>

Para lograr esto -abunda Kropotkin- es necesario que las clases trabajadoras de todos los países se unan de modo directo y que se acepte de nuevo la idea de una gran asociación internacional de todos los trabajadores del mundo, similar a la Segunda Internacional y a la Tercera. Estas asociaciones tienen sin duda alguna razones suficientes para existir, pero, aparte de ellas, y uniéndolas todas, tiene que existir una unión de todas las organizaciones de trabajadores del mundo, federadas para librar la producción mundial de su sometimiento actual al capitalismo.<sup>42</sup>

Rocker, en tanto partidario del principio de libertad, señala que el anarquismo parte del individuo aislado, aunque no por eso pase por alto las múltiples e infinitas relaciones que el individuo entabla con sus semejantes. Es por ello que al momento de evaluar a determinada sociedad, el libertario no sustenta su opinión

en la producción cuantitativa o la "libertad" formal establecida en cualquier constitución, ni en el grado cultural de determinado periodo. Trata de determinar por el contrario la participación individual que en el bienestar toca cada ser, en que medida éste se encuentra en condiciones de satisfacer dentro del marco de la colectividad sus inclinaciones, deseos y necesidades de libertad.<sup>43</sup>

Es por esta razón por la que el ácrata ve a la libertad como algo posible y concreto y no como un concepto vago o metafísico. Luego entonces, el desenvolvimiento de las múltiples aptitudes de las que es capaz cada individuo, lo lleva a tener una cada vez más aguda conciencia de sí, o como dice Rocker, "conciencia de su personalidad", lo cual equivale a decir que el individuo ha desarrollado su autonomía personal al máximo. Bajo este enfoque, la autonomía no vendría siendo mas que "la expresión suprema del instinto de libertad". El historiador libertario sostiene, lo mismo que sus colegas, que la libertad, es la única garantía para el triunfo y mantenimiento de la autonomía, pero es muy importante recordar que esta libertad debe de sostenerse a la vez en la libertad económica.

---

<sup>41</sup> *Ibidem.* p. 92.

<sup>42</sup> *Ídem.*

<sup>43</sup> ROCKER. Más sobre marxismo y anarquismo. *Op. cit.*, p. 15.

Este régimen de libertad, que no es otro que el federalismo, sería sin objeciones el medio más adecuado para una sociedad en la que esta ausente toda autoridad arbitraria, pues para Rocker este sistema es el que “responde mejor a la naturaleza íntima del anarquismo”. El historiador anarquista asevera en este sentido, que los movimientos sociales de verdadero carácter popular deben de organizarse siguiendo las premisas postuladas por éste método, debido a que: “El federalismo ha sido siempre la forma natural de organización de todas las corrientes realmente sociales y de las instituciones basadas en los intereses colectivos.”<sup>44</sup>

Como acérrimo crítico del poder estatal y de la burocracia que se desarrolla bajo su protección, el libertario desea su total destrucción y la edificación inmediata sobre sus escombros de este nuevo orden social, que lograría por primera vez en la historia de la humanidad la superación de toda creencia en la omnipotencia de la autoridad, llevándola ahora por el sendero de la libertad.

En lugar de las actuales organizaciones del Estado -apunta Rocker-, con su inerte mecanismo de instituciones políticas y burocráticas, los anarquistas aspiran a que se organice una federación de comunidades libres, que se unan a otras por intereses sociales y económicos comunes y que solventen todos sus asuntos por mutuo acuerdo y libre contrato.<sup>45</sup>

Lo mismo que Bakunin, Rocker concibe la libertad de un modo amplio, posible sólo en la medida en que todos los individuos tengan las mismas prerrogativas. En nuestro autor encontramos una vez más a libertad y a la igualdad como aspectos de una misma idea.<sup>46</sup> Asimismo, para el ácrata el federalismo anarquista no es algo estático, que pretenda dar por sentado de una vez y para siempre determinadas directrices a seguir por el individuo y la sociedad, pues “no sienta limitaciones definidas contra las posibilidades de ulterior desarrollo, y ofrece las más amplias perspectivas a todo individuo y para toda actividad social”.<sup>47</sup>

Para el antiautoritario la anarquía tampoco es la panacea para los males que aquejan a las sociedades actuales, así como no es tampoco un fin, sino sólo un medio, un punto de partida hacia formas actualmente inimaginables de organización social, siempre bajo las banderas de la

---

<sup>44</sup> *Ibidem* p. 16.

<sup>45</sup> ROCKER. *Anarcosindicalismo. Op. cit.*, p. 5.

<sup>46</sup> Dice Rocker que: “La sociedad se convierte en una liga de comunidades libres que ordenan sus asuntos de acuerdo con las necesidades, por sí mismas, o asociadas a otras, y en las cuales la libertad del hombre no tiene una limitación en la libertad igual de los demás, sino su seguridad y confirmación.” *Ibidem*. p. 7.

<sup>47</sup> *Ídem*.

libertad y la igualdad, que harán imposible dominación alguna del hombre sobre el hombre. Por esta razón, pensar que en una sociedad de este tipo dejarían de existir los conflictos y las dificultades no es sino sólo un malentendido o, en último caso, producto de una gran candidez.

El anarquismo no es una solución manifiesta para todos los problemas humanos –aclara Rocker-; no es la utopía de un orden social perfecto, como con tanta frecuencia se ha dicho, y no lo es porque, en principio, rechaza todos los esquemas y concepciones de carácter absoluto. No cree en ninguna verdad absoluta ni en metas definidas señaladas al desenvolvimiento humano, sino que cree en la ilimitada perfectibilidad de los arreglos sociales y de las condiciones de la vida del hombre, arreglos que suponen un constante esfuerzo por alcanzar formas de más alta expresión, y por tanto no puede prefijarse para ellos un estado último, una meta definitiva.<sup>48</sup>

Así como la Roma Imperial, con su centralización absoluta, personificaba para Rocker por antonomasia el principio de autoridad, la antigua Grecia era la que mejor encarnaba el principio de libertad, con una organización políticamente dispersa a lo largo y ancho de la Península de los Balcanes. Los griegos fueron para nuestro historiador los grandes creadores de la cultura y el arte, y el florecimiento de su civilización debe encontrarse, según su punto de vista, precisamente en la multitud de colectividades diseminadas por todo su territorio, lo que hizo imposible de esta manera cualquier intento de unificación política.

No creemos equivocarnos –apunta el ácrata- cuando observamos en la desintegración política y en el desmenuzamiento nacional del país la más importante y decisiva de esas causas (de su grandeza). Fue esa descentralización política, ese desmenuzamiento interno de Grecia en centenares de pequeñas comunidades, lo que impidió toda uniformidad y lo que incitó continuamente el espíritu a cosas nuevas. Toda gran estructura política conduce de modo ineludible a la rigidez de la vida cultural y sofoca aquella fecunda emulación entre las comunas diversas, tan característica de la vida entera de las ciudades griegas.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem.* p. 13. Más adelante abunda sobre esta cuestión: “El anarquismo no reconoce mas que el sentido relativo que tienen las ideas, las instituciones y las formas sociales. Por consiguiente, no es un sistema social delimitado, hermético, sino más bien un impulso definido en el desarrollo histórico de la humanidad. Impulso que, en contraste con la vigilancia y guardia intelectual que ejercen todas las instituciones clericales y gubernamentales, se esfuerza por el desdoblamiento libre, sin trabas, de todas las energías individuales y sociales de la vida”. *Ibidem.* p. 14.

<sup>49</sup> ROCKER. Nacionalismo y cultura. *Op. cit.*, p. 335.

Ya también se ha mencionado en otro apartado que Rocker siguió muy de cerca los acontecimientos asociados a la Revolución Rusa de 1917. El anarquista veía en el establecimiento de una República de Soviets la organización política y económica ideal para Rusia, pues el objetivo de estos soviets o consejos obreros y campesinos, era el de sustituir el poder político y económico, poniendo en su lugar a estos mismos consejos, los cuales no tendrían ninguna facultad gubernamental sino sólo administrativa. Esta opinión estaba sustentada precisamente en las aspiraciones de una buena parte de los trabajadores rusos, los cuales aseveraban: “Luchamos contra el poder estatal y capitalista y aspiramos a unificar los soviets autónomos, las uniones de las organizaciones independientes de los campesinos y obreros en una forma federativa, para la producción común”.<sup>50</sup>

Rocker fue un crítico agudo del pensamiento leninista, al que calificaba de inconsistente y contradictorio, unas veces haciendo extrañas mezcolanzas entre conceptos marxistas y anarquistas y otras hablando como un monárquico convencido. El colmo del jacobinismo de Lenin es para Rocker el de aseverar que la libertad es un “concepto burgués”, lo que demostraba su estrechez de miras y la total incompreensión de lo que realmente significaba la revolución, lo que a su vez era prácticamente una garantía del fracaso de la misma tal y como ocurrió en la realidad.

Quien no confía en la habilidad constructiva del pueblo –afirma el anarquista–, cree en los milagros de los decretos. Pero el que cree en ellos, no comprende nada lo que significa la libertad. Sólo un hombre como Lenin que no es capaz de concebir las fuerzas creadoras del pueblo, puede afirmar que la libertad es un “concepto burgués”. La manía marxista de ver en todas las revoluciones del pasado nada más que manifestaciones de la burguesía lo llevo a tal interpretación.<sup>51</sup>

Las críticas más frecuentes que se le han hecho al federalismo libertario, es el de suponer que éste conduce a la fragmentación del esfuerzo social y que no permite una producción en gran escala, por lo que su implementación conduciría al desastre político y económico. Nada más alejado de la verdad, pues según la opinión del anarquista, este sistema haría posible una verdadera organización y satisfacción de las necesidades del ser humano, pues la producción no

---

<sup>50</sup> Primera resolución aprobada por el Congreso Pan-ruso de los Anarquistas-sindicalistas el 25 de agosto de 1918. Citado en ROCKER. *Más sobre marxismo y anarquismo. Op. Cit.*, p. 52.

<sup>51</sup> *Ibidem.* p. 91.

estaría ya en manos de unos cuantos capitalistas y destinada al mercado, sino en manos de los trabajadores y destinada a la comunidad. Dada esta situación se puede afirmar que:

El federalismo no significa la dispersión de las fuerzas, ni está en contraposición con una acción común. Al contrario, el federalismo es la unión de las fuerzas, pero una unión basada en la acción voluntaria de los diversos grupos y en la viva solidaridad de la generalidad. Para el federalismo la independencia de pensamiento y la acción es el fundamento de toda obra común. No trata de alcanzar su propósito por medio del establecimiento de determinadas resoluciones, que un grupito de elegidos hayan confeccionado para la masa, sino por la coordinación voluntaria y metódica de todas las fuerzas existentes que aspiran hacia el mismo fin.<sup>52</sup>

También Rocker nos habla de la necesidad de una revolución social que lleve a la práctica la ya casi mítica “expropiación de los expropiadores”, que permita al fin el disfrute colectivo de los medios de producción y de su usufructo a todos los trabajadores. “Esa acción es para nosotros un acto de liberación –declara el antiautoritario-, una manifestación de justicia social; es el contenido esencial de la Revolución Social y no tiene ninguna relación con la idea burguesa de la dictadura”.<sup>53</sup>

Justamente, el socialismo tiene como cometido primordial, preparar a los trabajadores para que lleven a cabo por ellos mismos dicha revolución, la cual debe de destruir al mismo tiempo, como ya se mencionado, el poder político y el económico, creando al mismo tiempo las condiciones para erigir una sociedad libre de ese anatema llamado Estado.<sup>54</sup> Para alcanzar este elevado objetivo: “Solamente una constitución social federalista, apoyada en el interés común de todos y fundamentada en el acuerdo mutuo de todas las agrupaciones humanas, nos puede salvar de la maldición de la máquina política que se nutre con la carne y con la sangre de los pueblos.”<sup>55</sup>

Rocker concluye su monumental y aquí multicitada obra *Nacionalismo y Cultura*, haciendo un llamado a la renovación del socialismo, entendido éste como un humanismo, despojado de

---

<sup>52</sup> *Ibidem.* p. 116.

<sup>53</sup> *Ibidem.* p. 118.

<sup>54</sup> Rocker menciona que: “Despertar y desarrollar esas fuerzas es la más grande e importante misión del socialismo, pero esa obra sólo es posible en las organizaciones económicas de las clase trabajadora que están en condiciones de preparar por sí solas el traspaso a la sociedad socialista y su realización en la práctica”. *Ibidem.* p. 117.

<sup>55</sup> ROCKER. *Nacionalismo y cultura. Op. cit.*, p. 496.

cualquier prejuicio y capaz de emancipar al ser humano del dominio de esta repugnante “máquina política”. Cito:

Lo que nos hace falta es un nuevo socialismo humanitario, que se haya liberado de todos los conceptos colectivos y de todos los dogmas preconcebidos y haga del hombre nuevamente el centro de todo el proceso social. Un socialismo que suplante la dominación de los hombres por la administración de las cosas y que arraigue en la conciencia ética del individuo. Un socialismo que permanezca conciente de su gran misión en lo minúsculo y en lo mayúsculo y que anude otra vez el vínculo de la humanidad que ha roto la vesania nacional.<sup>56</sup>

Veamos ahora los diferentes modelos que han ofrecido los anarquistas para llevar a la práctica su ideal de una sociedad descentralizada y fundada en el acuerdo libre.

---

<sup>56</sup> *Ibidem.* p. 497.

## 3.2. MUTUALISMO, COLECTIVISMO Y COMUNISMO

**“La idea de mutualismo conduce a consecuencias prodigiosas, entre ellas a las de la unidad social del género humano”**

**Proudhon**

**“Deseamos la creación de un nuevo orden social basado exclusivamente sobre el trabajo colectivo en condiciones económicamente iguales para todos, es decir, en condiciones de propiedad colectiva de los medios de producción”**

**Bakunin**

**“Cuando la revolución haya quebrantado la fuerza que mantiene al sistema actual nuestra primera obligación será realizar inmediatamente el comunismo”**

**Kropotkin**

Una de las cuestiones más tratadas al interior del anarquismo, hace referencia a la necesidad de contar con un modelo económico que permita la organización y la distribución de la producción y el consumo de los bienes y servicios en una sociedad sin clases. Las soluciones que se han propuesto al respecto han variado con el paso del tiempo y con el cambio de circunstancias, sin embargo, todas comparten la idea de que la explotación del hombre por el hombre debe volverse un ominoso recuerdo en la memoria humana y dar paso al trabajador libre, que produce en, por y para la comunidad, y que por lo tanto, es también a la vez consumidor de sus propios productos, superando de esta forma un problema toral que también han tratado con profusión los marxistas: la enajenación o extrañamiento.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Que básicamente consiste en la sensación de separación que sufre el trabajador respecto a su trabajo. Como muy bien lo expresa Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos*: “Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder*

En este tenor, dentro de las propuestas brindadas por los anarquistas para solucionar el problema económico destacan, en primera instancia, el mutualismo, el colectivismo y el comunismo. Cappelletti menciona en su opúsculo *La ideología anarquista*, que estos tres sistemas, además de tratar de darle una solución al tema de la producción y distribución de los bienes dentro de un sistema anarquista, se relacionan con tres momentos evolutivos del capitalismo, los cuales comprenden desde finales del siglo XVIII hasta principios del XX. Según esta interpretación, el

mutualismo corresponde al tránsito de una economía agrario artesanal hacia el industrialismo; el colectivismo se plantea en la primera fase del desarrollo industrial y con la inicial expansión del capitalismo; el comunismo se impone ante el cenit de la burguesía, con el auge del imperialismo y colonialismo, con la internacionalización del capital, en la era de los trusts y los monopolios.<sup>58</sup>

La primera propuesta (el mutualismo) viene de Proudhon. Para el filósofo francés, este método es el que iba más acorde con la realidad social de su época, en tanto que dadas las condiciones materiales en que vivía la clase trabajadora, era de suyo difícil esperar una actitud generosa por parte de los individuos que la componían, lo que sería más o menos la actitud que se esperaría de uno en una sociedad comunista. Por el contrario, lo más que se le podía exigir al prójimo, tanto en sus relaciones sociales como económicas, era simplemente honestidad, esto es, regirse por el principio de lo justo, de lo equitativo. Es de suma importancia mencionar que precisamente la justicia es el elemento rector de la doctrina proudhoniana en particular y anarquista en general.<sup>59</sup> La justicia debe de estar en todo momento para el ácrata por encima de

---

*independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *perdida y esclavización del objeto*. La apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*. En MARX, Carlos. Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. México D.F., Editorial Grijalbo, 1968, p. 75.

Para un estudio más profundo sobre la enajenación y los *Manuscritos...*, ver: FROMM, Erich. Marx y su concepto del hombre. México. D. F., FCE, 1975.

<sup>58</sup> CAPPELLETTI, J. Ángel. La ideología anarquista. Alfadil Ediciones, S.A. Caracas/ Barcelona., 1985, p.

<sup>59</sup> El libertario inglés Herbert Read es tal vez uno de los que mejor han captado esta idea de la justicia en el pensamiento anarquista. Dice:

“Cuando hablamos de justicia; no nos referimos al contenido de los códigos y edictos de la jurisprudencia romana, fundado en su mayor parte en actos de violencia consagrada por el tiempo y la bendición de alguna iglesia pagana o cristiana y como tal aceptada como principio absoluto del cual puede deducirse el resto bastante lógicamente, nos referimos más bien a esa justicia basada tan sólo en la conciencia de la humanidad, que esta presente en la conciencia de cada uno de nosotros, aún en la de los niños, y que se traduce llanamente por igualdad”. En:

READ, Herbert. “La filosofía del anarquismo”. En Antología anarquista. México D.F., Ediciones El Caballito, 1982, p. 19.

consideraciones mezquinas, como por ejemplo, la de supuesta ley de la oferta y la demanda. El anarquista se pronuncia en este aspecto claramente a favor de una economía moral en menoscabo de la economía de mercado.

Ya se ha mencionado la vehemencia con que Proudhon atacaba a la propiedad como fundamento de la desigualdad y la explotación y que, según él, solamente su abolición podría conducir a una sociedad libre e igualitaria. A pesar de esta posición, no se le podría llamar a Proudhon comunista. Rocker menciona que aunque Proudhon rechazaba la propiedad de la tierra, “reconocía la propiedad de los instrumentos de trabajo entre todos”, aunque hacía hincapié al mismo tiempo en la necesidad constante de impedir la explotación del hombre sobre el hombre, y el mutualismo con sus contratos libres le parecía la mejor forma para satisfacer esa necesidad.

Esta organización –sigue hablando Rocker sobre el mutualismo proudhoniano-, fundada en la reciprocidad –mutualidad-, garantiza el goce de igualdad de derechos a cada cual a cambio de una igualdad de servicios. El promedio de tiempo empleado en la elaboración de todo producto, da la medida de su valor y es la base para el intercambio. Por este procedimiento, al capital se le priva de su poder usuario y se ata completamente al esfuerzo de su trabajo. Poniéndosele así al alcance de todos, deja de ser un instrumento de explotación.<sup>60</sup>

Cappelletti, a su vez, hace una buena síntesis de los puntos medulares del programa proudhoniano en su ya citada obra cuando señala:

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

---

<sup>60</sup> ROCKER. Rudolf. Anarcosindicalismo. Teoría y práctica. Barcelona, Ediciones Picazo, 1978, p. 7.

organizar a la sociedad; 7) Como consecuencia, todo gobierno del hombre por el hombre debe desaparecer: la más alta perfección de la sociedad consiste en la síntesis del orden y la anarquía.<sup>61</sup>

Hay que mencionar que aquí Proudhon, partiendo del derecho natural, hace una distinción clara entre *propiedad* y *posesión*, a pesar de que a veces se las confunde. La primera resulta imposible para el anarquista, pues desde cualquier aspecto lógico y ético que se le aborde, la propiedad resulta absurda y contranatura. Para él la propiedad, entre otras cosas, es homicida y es la madre de la tiranía, en tanto que la idea de posesión conduce, en cambio, a la igualdad entre los hombres, pues les garantiza a todos el libre acceso a los medios de subsistencia. Para ilustrar mejor esta separación, el filósofo recurre a una metáfora de Cicerón, según la cual la tierra sería equiparable a un amplio teatro. Cito:

El teatro –dice Cicerón– es común a todos; y sin embargo, cada uno llama *suyo* al lugar que ocupa; lo que equivale decir que cada sitio se tiene en *posesión*, no en *propiedad*. Esta comparación destruye la propiedad y supone por otra parte la igualdad. ¿Puede ocupar simultáneamente en un teatro un lugar en la sala, otro en los palcos y otro en el paraíso? En modo alguno, a no tener tres cuerpos como Géryon, o existir al mismo tiempo en tres distintos lugares como se cuenta del mago Apolonio.<sup>62</sup>

Se tiene así, con la idea de *posesión* rigiendo las relaciones económicas, una base firme para que el sistema mutualista sea efectivo. Vale mencionar que el mutualismo haya su sostén en aquel adagio que reza: “No hagas a los demás lo que no quieras para ti. Haz constantemente a los demás el bien que de ellos quisieras recibir”; lo cual no es sino la expresión práctica del principio de mutualidad.

Proudhon era también un buen filólogo y, por tanto, trataba de darle a los términos que utilizaba un significado etimológico bien preciso y el caso del vocablo “mutualismo” no es la excepción. El libertario asocia mutualidad con reciprocidad, con equidad, con justicia, y propone el sistema mutualista para contrarrestar los efectos nocivos de la autoridad. Dice el de Bezansón:

La palabra mutual, mutualidad, mutuo, que tiene por sinónimo recíproco y reciprocidad, viene del latín *mutuum*, que significa préstamo (de una cosa fungible, y en un sentido más lato, cambio). Es sabido que en el préstamo de una cosa fungible, el objeto prestado es consumido por el mutuuario, que no devuelve

---

<sup>61</sup> CAPPELLETTI. *Op. cit.*, p. 8.

<sup>62</sup> PROUDHON. ¿Qué es la propiedad? *Op. cit.*, p. 55.

sino su equivalente, ya en la misma especie, ya en cualquier otra forma. Supóngase que el mutuante pase a su vez a ser mutuuario, y se tendrá un préstamo mutuo, y por consecuencia, un cambio: tal es el caso lógico que ha hecho que se de el mismo nombre a dos operaciones distintas. Nada más elemental que esta noción; así, no insistiré más en su parte lógica y gramatical. Lo que nos interesa es saber cómo sobre esta idea de mutualidad, de reciprocidad y de cambio, es decir, de justicia, sustituida a las de autoridad, comunidad o caridad se ha venido en política y economía a construir un sistema de relaciones que tiende nada menos que a cambiar de arriba abajo el orden social.”<sup>63</sup>

Bajo este enfoque, el mutualismo no vendría siendo más que la contrapartida del federalismo, en otras palabras, el mutualismo es a la economía lo que el federalismo es a la política. “Así, en la esfera política –prosigue el libertario-, lo que hemos llamado hasta aquí mutualismo o garantismo, toma el nombre de federalismo. En una simple sinonimia tenemos la revolución entera, la revolución política y la económica.”<sup>64</sup>

Por consiguiente, al igual que en el federalismo, en el mutualismo las funciones de autoridad, de gobierno, tienden a volverse superfluas en la medida en que va creciendo el número de mutuuarios y su influencia se va extendiendo a todas las ramas de la vida económica, buscando al mismo tiempo otorgarle a sus miembros el mayor grado de libertad posible, logrando al fin la realización de lo que nuestro filósofo denominaba con el nombre de “democracia industrial”.

Establézcase ese mutualismo –dice Proudhon-, y tendremos el vínculo más perfecto y menos incomodo, que pueda unir a los hombres, la mayor suma de libertad a la que pueden aspirar. Convengo que en un sistema tal, la parte de la autoridad sea cada vez más débil: ¿qué importa que la autoridad no tiene nada que hacer? Convengo también en que la caridad sea una virtud cada vez más inútil: ¿tenemos acaso algo que temer del egoísmo? ¿de la falta de qué virtud privada ni social podemos acusar a hombres que se lo prometen recíprocamente todo, y sin concederse jamás nada por nada, se lo garantizan, aseguran y dan todo: instrucción, trabajo, cambio, patrimonio, renta, seguridad, riqueza?<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. La capacidad política de la clase obrera. Barcelona, Ediciones Jucar, 1977, p. 54.

Más adelante apunta: “Quien dice mutualidad dice partición de la tierra, división de propiedades, independencia del trabajo, separación de industrias, especialidad de funciones, responsabilidad individual y colectiva, según se trabaje individualmente o en grupo; reducción al minimum de los gastos generales, supresión del parasitismo y de la miseria”. *Ibidem*. p. 56.

<sup>64</sup> *Ibidem*. p. 115.

<sup>65</sup> *Ibidem*. p. 120.

Esta nueva ley del talión reinterpretada en su sentido positivo, es decir, trasladando el derecho criminal al derecho económico,<sup>66</sup> ha de ser el sostén de un nuevo orden social que haga imposible la dominación y la explotación del hombre por el hombre y que garantice al mismo tiempo el disfrute de la riqueza social a todos por igual.

Proudhon era uno de esos raros individuos que no solamente se limitaba a ser un hombre de ideas sino que además era un hombre de acción, que siempre trataba de poner en práctica sus pensamientos. Prueba de ello es su proyecto de la *Sociedad de la Exposición Perpetua*, que vendría siendo algo así como una reedición perfeccionada del otrora aquel *Banco del Pueblo* que tratará igualmente de llevar a la práctica en 1849 y que obtendría cierto éxito durante algún tiempo, pero que se vendría en picota después de que nuestro personaje fuera encarcelado por los ataques periodísticos lanzados contra el emperador Napoleón III y que le valdrían tres años de encierro. “Servirá esta *Sociedad* (la de la *Exposición Perpetua*) –declara Proudhon en relación a su proyecto- para la circulación de los productos, la policía del comercio, la extensión del mercado, la garantía del consumo, del trabajo y del salario y, por consecuencia, para el crédito industrial y agrícola”.<sup>67</sup>

De dónde y cómo se obtendrán los fondos necesarios para echar andar a la *Sociedad*, dice Proudhon que se preguntan los pesimistas. La respuesta del anarquista es simple: de los mismos trabajadores que la componen, mediante los productos que fabrican.

Puesto que la *Sociedad* se compone de productores –argumenta Proudhon-, y su primer objeto es la expendición o la venta de los productos, no hay inconveniente, antes todo género de ventajas, en recibir gran parte del valor de las acciones suscritas, no ya en metálico, sino en mercaderías, es decir, en PRODUCTOS, exigiendo en dinero sólo el pago del décimo.<sup>68</sup>

Y a continuación, da una lista de las operaciones que realizaría la *Sociedad* para alcanzar los objetivos propuestos:

---

<sup>66</sup> Señala Proudhon: “Servicio por servicio, dicen (los mutualistas), producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, caución por caución, garantía por garantía, etc.: tal es la ley. Es el antiguo talión –ojo por ojo, diente por diente, vida por vida- vuelto en cierto modo del revés y trasladado del derecho criminal y de las atroces prácticas de la *vendetta* al derecho económico, a las obras del trabajo y a los buenos oficios de la libre fraternidad”. *Ibidem*. p. 55.

<sup>67</sup> PROUDHON, Pierre-Joseph. Solución al problema social. México D.F., Premia Editora S. A., 1977, p. 37.

<sup>68</sup> *Ibidem*. p. 45.

Operaciones de la Sociedad de la Exposición Perpetua:

- 1.- Venta de productos, tanto de los que hayan sido entregados en pago de las acciones suscritas, como de los que los productores hayan expresamente consignado para su venta.
- 2.- Emisión de un papel social.
- 3.- Descuento de las mercancías valoradas por peritos.
- 4.- Descuento de efectos mercantiles con dos firmas.
- 5.- Anticipos y préstamos de productos sobre productos.
- 6.- Anticipos y préstamos de productos sobre hipoteca.
- 7.- Arancel y regulación del cambio.
- 8.- Creación de sucursales.
- 9.- Publicación, por lo menos semanal, de las operaciones de la Sociedad, y revista económica de la agricultura, del comercio y de la industria.<sup>69</sup>

En todas estas operaciones la *Sociedad*, siguiendo los principios del mutualismo, no obtiene ningún lucro ni ganancia; cobra solamente una pequeña comisión, la cual se fija a su vez en base al importe de los gastos generales de la misma.

La expansión de la *Sociedad* mediante sucursales es el primer paso para ir logrando una tendencia progresiva en la reducción de la renta, que llevaría a la larga a la abolición de todo tipo de usura; eliminando a los intermediarios -buenos sólo para la especulación y el abuso-, la economía retomaría su cauce natural y haría posible un autentico mercado libre compuesto de productores libres.

Luego entonces, el fin último de la *Sociedad* era, para Proudhon, lograr un intercambio lo más directamente posible entre los mismos productores, con los menos intermediarios posibles y con los gastos mínimos, de tal forma que no sólo se viera beneficiado el productor, al recibir el pago justo por sus productos, sino también el consumidor, al obtener este último productos de calidad a precios bajos.

El colectivismo, a diferencia del mutualismo, juzgaba más pertinente suprimir la posesión individual de los instrumentos de trabajo junto con el de la tierra, pero mantenía aún la concepción de retribuir individualmente al trabajador en base a las horas trabajadas y a la calidad de su trabajo. Ya desde la *Primera Internacional*, Bakunin y sus seguidores defendieron

---

<sup>69</sup> *Ibidem.* pp. 51-52.

esta posición como la más adecuada desde la perspectiva libertaria para la reorganización de la sociedad.

Bakunin –vuelvo a citar a Cappelletti- (...), es colectivista por que cree indispensable mantener el principio: “De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus méritos”. Supone que el olvido de esta norma no sólo implicaría una injusticia para con los mejores trabajadores sino también una drástica disminución del producto social. Según la formula colectivista, la tierra, la tierra y los instrumentos de producción deben ser comunes, pero el fruto del trabajo debe ser repartido en proporción al esfuerzo y calidad del trabajo de cada uno. De esta manera, aunque bajo modalidades un tanto diversas, se conserva el régimen del salariado.<sup>70</sup>

Ya se ha visto que la filosofía del anarquismo sostiene que la libertad y la igualdad son, en última instancia, expresiones diferentes de un mismo principio y por lo tanto, guardan una estrecha relación entre sí. No puede haber una autentica libertad sino existen condiciones que garanticen la igualdad entre todos los individuos y por el contrario, la igualdad sólo tiene sentido en un medio de total libertad. De esta interpretación Bakunin deriva su postura colectivista, que se fundamenta, lo mismo que el mutualismo de Proudhon, en una ofensiva frontal a la propiedad privada y a la moral torcida que se deriva de ella y que es practicada con fervor por la burguesía. Indica el libertario que:

La moralidad (burguesa), tiene como base la familia. Pero la familia tiene como base y condición de existencia real a la propiedad. (Existe entre la burguesía) la convicción... de que un hombre honesto y moral es el que sabe como adquirir, conservar y aumentar la propiedad, y de que un propietario es la única persona merecedora de respeto... Y la gran mayoría de la burguesía está tan convencida de este criterio básico que jamás llega siquiera a sospechar la profunda inmoralidad e inhumanidad de tales ideas.<sup>71</sup>

Es necesario pues, abolir la propiedad de la tierra y de los instrumentos de trabajo por ser un hecho inmoral e inhumano. El ideal colectivista se propone ofrecer a todos los individuos la posibilidad de llevar a cabo el despliegue de sus diversas aptitudes y habilidades en proporción a su aporte en la riqueza social.

---

<sup>70</sup> CAPPELLETTI. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>71</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política 1. *Op. cit.*, pp. 152-153.

Organizar la sociedad de tal manera –pide Bakunin- que cada individuo, hombre o mujer, encuentre, al entrar en la vida, medios aproximadamente iguales para desarrollar sus plenas facultades y utilizarlas en su trabajo. Y organizar una sociedad de tal tipo que, al hacer imposible la explotación del trabajo de nadie, permita a cada individuo disfrutar de la riqueza social –que en realidad sólo es producida por el trabajo colectivo-, pero únicamente en la medida de su contribución directa a la creación de esa riqueza.<sup>72</sup>

Bakunin esta conciente que en un sistema de este tipo, sería inevitable el hecho de que algunos individuos tuvieran un nivel de vida mayor que otros debido al tipo de trabajo que desempeñarían. Esto para Bakunin no representa mayor problema, antes bien, podría resultar un buen aliciente para el trabajador. ¿Cómo entonces se podría mantener la igualdad en un sistema de este tipo?

Para el antiautoritario, la única manera en que la igualdad se puede mantener en tales circunstancias es la supresión del derecho de herencia. El que ciertas personas nazcan con todas las comodidades y con la vida material asegurada sólo por el hecho de haber tenido la fortuna de haber nacido en el seno de una familia acomodada, mientras la gran mayoría de la humanidad sufre toda clase privaciones y no tiene asegurado ni el día de mañana, constituye, a juicio del anarquista, una aberración que tiene que ser corregida, ya que representa una inmoralidad que resulta intolerable en una sociedad basada en los principios de justicia y libertad, puesto que no hace mas que perpetuar la desigualdad social y fomentar el odio y la división entre los seres humanos.

Es preciso que todos comprendamos de una vez por todas –apunta Bakunin- que el primer día de la Revolución el derecho hereditario será simplemente abolido, y junto a él serán abolidos también el Estado y su derecho jurídico, para que sobre las ruinas de todas esas iniquidades, saltando sobre las fronteras políticas y nacionales, pueda surgir un nuevo mundo internacional, el mundo del trabajo, la ciencia, la libertad y la igualdad, mundo organizado de abajo arriba por la libre asociación de todas las agrupaciones de productores.<sup>73</sup>

Este “nuevo mundo internacional” tendría como primer reto asegurar el bienestar material a todos sus miembros, para poder partir entonces hacia metas cada vez más elevadas que

---

<sup>72</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política 2. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>73</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política 1. *Op. cit.*, p. 312.

permitan acercarse lo más posible al ideal anarquista, según el cual el hombre podrá vivir sin ninguna coacción externa y en armonía con sus semejantes y la naturaleza.

El anarquista ruso hace ver claramente que, contrario a lo que usualmente se piensa, el orden no depende de la autoridad, sino que más bien estos conceptos se hayan contrapuestos y que su asociación resulta una perversión que hay que evitar si se desea una auténtica y efectiva transformación social donde triunfe el orden verdadero, es decir, el orden humano y no el estatal, superando de esta manera el principio de autoridad, ya que en este sistema, como dice Bakunin,

...el poder (...), ya no existe. El poder se difunde colectivamente y se transforma en expresión sincera de la libertad de cada uno en el fiel y serio cumplimiento de la voluntad de todos; (...). Esta es la única verdadera disciplina humana, la disciplina necesaria para la organización de libertad.<sup>74</sup>

Bakunin sintetiza de manera magistral los fines perseguidos por el anarquismo colectivista cuando declara:

Nuestro programa puede ser resumido en pocas palabras:  
Paz, emancipación y felicidad para los oprimidos.  
Guerra contra todos los opresores y explotadores.  
Plena restitución a los trabajadores: todo el capital, todas las fábricas y todas los instrumentos de trabajo y materias primas pasarán a las asociaciones, y la tierra a quienes la cultiven con sus propias manos.  
Libertad, justicia y fraternidad para todos los seres humanos nacidos sobre la tierra.  
Igualdad para todos.  
Para todos sin distinción, todos los medios de desarrollo, educación y formación, e iguales posibilidades de vida mediante el trabajo.<sup>75</sup>

Es necesario mencionar que Bakunin nunca sistematizó (ni tampoco fue su intención) sus pensamientos con el fin de hacer una teoría coherente del colectivismo, por lo que sus ideas al respecto se encuentran diseminadas a lo largo de varios de sus escritos, que de igual manera tienen un carácter fragmentario, debido a que en buena medida la gran mayoría fueron escritos al calor de la lucha revolucionaria; de ahí el carácter disperso de su obra, pero también de ahí la

---

<sup>74</sup> *Ibidem.* p. 330.

<sup>75</sup> BAKUNIN. Escritos de filosofía política 2. *Op. cit.*, pp. 57-58.

poderosa vitalidad que emana de sus escritos. “Hablemos poco de revolución –declaraba Bakunin- pero hagamos mucha. Dejemos a los demás el cuidado de desarrollar teóricamente los principios de la revolución social y contentémonos de aplicarlos ampliamente, de realizarlos en los hechos.”<sup>76</sup>

El advenimiento del comunismo como la forma económica preferida por los anarquistas, tendría en Kropotkin a su principal portavoz. La diferencia entre este sistema y sus antecesores estriba en que mientras en el mutualismo se suprime la propiedad privada de la tierra, pero se mantiene la de los medios de producción y la de los productos del trabajo; y en el colectivismo, como ya se ha visto, sólo permanece la propiedad de este último; en el comunismo la propiedad desaparece en todas sus formas, dando paso a la posesión común tanto de la tierra y los medios de producción como de los productos del trabajo, de ahí el lema que lo distingue del colectivismo: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”.

Esto significa que cada ser humano, por el solo hecho de serlo, tiene derecho a todo aquello que le pueda ofrecer la sociedad para su desarrollo sin tener en cuenta el tiempo que haya laborado ni el tipo de trabajo que haya realizado. Por ello, la crítica comunista al colectivismo se centra básicamente en la especie de régimen salarial que se pretende mantener en este último, pues el comunista considera que dado el nivel de desarrollo que ha adquirido la industria moderna es del todo absurdo darle un carácter individual a una producción que es eminentemente social. “Pero hoy –dice Kropotkin- con el actual estado de la industria, en que todo se entrelaza y se sostiene, en que cada rama de la producción se vale de todas las demás, es absolutamente insostenible la pretensión de dar un origen individualista a los productos”.<sup>77</sup>

Por otra parte, debido a que durante mucho tiempo la palabra “comunismo” se asoció primeramente con el llamado socialismo utópico y más tarde con el socialismo alemán, el anarquista, como otras tantas veces, tiene que hacer un deslinde acerca de que tipo de

---

<sup>76</sup> Citado en DÍAZ. Utopías y anarquismo. *Op cit.*, p. 212.

<sup>77</sup> KROPOTKIN, Pedro. La conquista del pan. México D. F., Ediciones Antorcha, 1988, p. 29.

Más adelante abunda: “Situándonos en este punto de vista general y sintético de la producción, no podemos admitir con los colectivistas que una remuneración proporcional a las horas de trabajo aportadas por cada uno en la producción de las riquezas, pueda ser un ideal, ni siquiera un paso adelante hacia ese ideal. Sin discutir aquí si realmente el valor de cambio de las mercancías se mida en la sociedad actual por la cantidad de trabajo necesario para producirlas (según lo han afirmado Smith y Ricardo, cuya tradición ha seguido Marx), bástenos decir que el ideal colectivista nos parecería irrealizable en una sociedad que considerase los instrumentos de producción como un patrimonio común. Basada en este principio, veríase obligada a abandonar en el acto cualquier forma de salario”. *Ibidem*. p. 30.

comunismo es del que se está hablando, para que no exista confusión alguna. De esta manera declara Kropotkin que:

... nuestro comunismo no es el de los falansterianos ni el de los teóricos autoritarios alemanes, sino el comunismo anarquista, el comunismo sin gobierno, el de los hombres libres. Esta es la síntesis de los dos fines perseguidos por la humanidad a través de las edades: la libertad económica y la libertad política.<sup>78</sup>

Una vez más, la anarquía se presenta en el pensamiento libertario como una de las tendencias de la evolución humana, como el ideal de la organización política que tiene como bases los principios de libertad e igualdad y que es producto de un largo desenvolvimiento histórico en la que el hombre va adquiriendo cada vez más conciencia de sí y de su dignidad como ser humano.

Tomando la anarquía como ideal de la organización política –declara Kropotkin-, no hacemos más que formular también otra pronunciada tendencia de la humanidad: Cada vez que lo permitía el curso del desarrollo de las sociedades europeas, éstas sacudían el yugo de la autoridad y esbozaban un sistema basado en los principios de la libertad individual.<sup>79</sup>

Al igual que Bakunin, Kropotkin pensaba que una revolución social era el medio más idóneo para lograr la realización del comunismo anárquico, por lo que uno de los problemas que más trato fue el de la cuestión de la producción.

Para el científico ruso, resultaba ante todo indispensable que los trabajadores, aparte de tener una fuerte conciencia de clase, tuvieran un pleno conocimiento del funcionamiento de las fábricas, a fin de que en un período revolucionario fueran capaces de tomar el control de las mismas con el fin de mantener no sólo el mismo nivel de producción, sino de aumentarlo, con el fin de que la sublevación popular tuviera lo suficientes medios para sostenerse, demostrando a la vez con hechos más o menos inmediatos los beneficios que podría ofrecer la misma revolución a todos los desposeídos en el momento en que se les garantizaba comida, pan y techo a todos.

Nuestra tarea consistirá –indica Kropotkin- en hacer de manera que en los primeros días de la revolución, y mientras dure ésta, no haya un solo hombre en el territorio insurrecto al quien le falte el pan,

---

<sup>78</sup> *Ibidem.* p. 34.

<sup>79</sup> *Ídem.*

ni una sola mujer obligada a formar cola delante de la tahona para recoger la bola de salvado que le quieran arrojar de limosna, ni a un solo niño al quien le falte lo necesario para su débil constitución.<sup>80</sup>

Asimismo, Kropotkin se muestra totalmente en desacuerdo con la división internacional del trabajo, basada en las llamadas “ventajas comparativas” que se supone poseen los diferentes países y que representa para él uno más de los sofismas de la economía política, una falacia que ha condenado al sometimiento económico a los países más débiles y que ni siquiera ha beneficiado mayormente, como se supone frecuentemente, a los países desarrollados, ya que también los ha vuelto dependientes de las materias primas y de ciertos productos de la periferia.

La economía política –señala el libertario- ha insistido hasta ahora principalmente en la división. Nosotros proclamamos la integración y sostenemos que el ideal de la sociedad, el estado hacia el cual marcha ésta, es una sociedad de trabajo integral, una sociedad en la que cada individuo sea un productor de trabajo manual e intelectual; en la que todo ser humano que no este impedido sea un trabajador, y en la que todos trabajen lo mismo en el campo que en el taller industrial; donde cada reunión de individuos, bastante numerosa para disponer de cierta variedad de recursos naturales, ya nación o región, produzca y consuma la mayor parte de sus productos agrícolas e industriales.<sup>81</sup>

El ideal de Kropotkin es el de que cada aglomeración humana existente sea autárquica en la medida de lo posible, que las comunas puedan superar la distinción existente entre el campo y la ciudad, entre la agricultura y la manufactura, entre el trabajador manual y el trabajador intelectual, entre el conocimiento científico y el conocimiento práctico. Solamente mediante la descentralización y la educación de las futuras generaciones en estos principios se podría lograr alcanzar algún nivel de avance en la realización del ideal.

Una sociedad organizada, tendrá que abandonar el error de especializar a las naciones, ya sea para la producción industrial o la agrícola, debiendo cada una contar consigo misma para la producción de alimento y de mucha parte, o casi toda, de las primeras materias, teniendo al mismo tiempo que buscar los mejores medios de combinar la agricultura con la manufactura, el trabajo del campo con una industria descentralizada, y viéndose obligada a proporcionar a todos una “educación integral”, la cual, por sí sola, enseñando ciencia y oficio desde la niñez, dote a la sociedad de las mujeres y los hombres que verdaderamente necesita. Cada nación debe ser su propio agricultor y manufacturero; cada individuo

---

<sup>80</sup> *Ibidem.* p. 53.

<sup>81</sup> KROPOTKIN, Piotr. Campos, fábricas y talleres. Madrid, Editorial Zero, S. A., 1972, p. 7.

debe trabajar en el campo y en algún arte industrial; cada uno debe de combinar el conocimiento científico con el práctico. Esta es la presente tendencia en las naciones civilizadas.<sup>82</sup>

Kropotkin intenta por todos los medios posibles, de demostrar lo pernicioso y profundamente antihumano que es el sistema capitalista y que por consiguiente su abolición es indispensable si se desea el triunfo de la justicia y solidaridad humanas. Si se quiere poner al individuo como el eje del mundo social y desarraigar todo vestigio de explotación y servidumbre, es entonces necesario cuestionarse los fundamentos de nuestra sociedad actual y preguntarse junto con Kropotkin:

¿Son verdaderamente económicos los medios que ahora se usan para satisfacer las necesidades humanas bajo el presente sistema de división permanente de funciones y producción mercantilizada? ¿Conducen realmente a economizar fuerzas humanas, o no son mas que restos dispendiosos de un pasado que sumergido en la obscuridad, la ignorancia y la opresión, nunca se hizo cargo del valor social y económico del ser humano?<sup>83</sup>

Es por esta razón por la que para el anarcocomunista:

...lo más racional sería establecer una sociedad en la que los hombres, con el trabajo de sus brazos y de su inteligencia, y ayudados por las máquinas inventadas y por inventar, creasen ellos mismos toda la riqueza imaginable. No serían las ciencias y las artes las que se quedasen retrasadas si la producción se dirigiese por tal vía. Guiadas por la observación, el análisis y la experiencia, responderían a todas las exigencias posibles. Reducirían el tiempo que se necesitase para producir de todo hasta donde se quisiese, a fin de dejar a cada uno, varón o hembra, todo el tiempo libre que pudiera desear. No estaría en sus manos, seguramente, garantizar la felicidad, porque ésta depende tanto, o tal vez más, del individuo mismo que del medio en que vive. Pero al menos garantizarían la que pueden encontrarse en el completo y variado ejercicio de las distintas facultades del ser humano, en un trabajo que no necesita ser exagerado, y en la conciencia de que cada uno no procuraría basar su propia felicidad sobre la miseria de sus semejantes.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibidem.* p. 8.

<sup>83</sup> *Ibidem.* p. 145.

<sup>84</sup> *Ibidem.* pp. 149-150.

En el siguiente y último apartado se hablará de los principios del anarcosindicalismo, producto de la industrialización avanzada del siglo XX y que se presenta a menudo como una etapa “superior” del anarquismo, lo cual no quiere decir de ninguna manera que estos tres sistemas vistos aquí no tengan ya validez alguna en nuestros días, puesto que son modelos que permiten una constante actualización en sus concepciones, como atinadamente señala Rocker:

Es común a todos los anarquistas el deseo de librar a la sociedad de las instituciones coercitivas que se interponen en el camino del desarrollo de una humanidad libre. En este sentido el mutualismo, el colectivismo y el comunismo no deben ser considerados sistemas cerrados que no permitan ulterior desenvolvimiento, sino simplemente como postulados económicos en cuanto a medios para salvaguardar una sociedad libre.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> ROCKER. Anarcosindicalismo. *Op. cit.*, p. 82.

### 3.3. CONSEJOS OBREROS Y AUTOGESTIÓN

**“Preparar a las masas que laboran afanosamente en la ciudad y en el campo para esta gran finalidad (la supresión del poder político), y unir las entre sí como fuerza militante, tal es el objetivo del moderno anarcosindicalismo, y esto llena toda su misión”**

**Rocker**

Cappelletti señala que existe un cuarto momento en el desenvolvimiento dentro de la teoría anarquista que muy bien puede ser representada por el pensamiento del gran libertario italiano Errico Malatesta. La postura que mantiene Malatesta, a pesar de declararse explícitamente partidario de el anarcocomunismo, es de un carácter mucho más abierto, en el sentido de que si bien es cierto que el comunismo es el ideal a perseguir por los ácratas, no es menos cierto que dicho ideal es la más de las veces de muy difícil realización por lo menos de forma más o menos inmediata, por lo que dependiendo de las circunstancias y del nivel político y económico de los determinados lugares en que sea llevada a cabo una acción revolucionaria, sería también deseable la implementación de políticas colectivistas e incluso mutualistas que vayan preparando a las masas para la realización plena del comunismo.

Mencionó este aspecto, porque entonces se podría entender al anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario y su propuesta de los consejos obreros, que es el tema de este apartado, como un quinto momento dentro del desenvolvimiento del pensamiento libertario,<sup>86</sup> que surge como una respuesta a los cambios en las condiciones del sistema capitalista en las

---

<sup>86</sup> Y todavía faltaría un sexto momento (que por salirse de los límites de este trabajo no se abordará aquí), y que vendría siendo la teoría del municipalismo libertario, representada por el estadounidense Murray Bookchin, el cual, a su vez, realiza una crítica muy severa a la teoría anarcosindicalista por considerarla errónea en algunas de sus concepciones centrales. Para más información ver: BOOKCHIN, Murray. “Seis tesis sobre el municipalismo libertario”. Disponible en la dirección electrónica:  
<http://ateneovirtual.alasbarricadas.org/economía/index.php?page=Seis+tesis+sobre+municipalismo+libertario>

primeras décadas del siglo pasado. El anarcosindicalismo está pensado para una sociedad altamente industrializada, en la que todas las industrias se encuentran entrelazadas unas con otras a un nivel prácticamente mundial.

Rocker advierte que para entender cabalmente el significado y la importancia del sindicalismo revolucionario y los aspectos que lo distinguen de los demás movimientos obreros de carácter socialista, es ante todo tener muy presente cual ha sido la evolución histórica del movimiento obrero en su conjunto.

El anarcosindicalismo tiene sus orígenes en la ya legendaria Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), conocida más comúnmente como la *Primera Internacional*, creada a partir de las iniciativas de los sindicatos de trabajadores de Inglaterra y Francia. Asociación obrera que tuvo la visión suficiente para comprender su momento histórico y que, por ende, buscó unir a todos los trabajadores del mundo, sin distinción alguna, con el fin de organizar una estructura de signo internacional que hiciera frente al poder del Capital.<sup>87</sup>

La *Internacional* tuvo su primer congreso en Ginebra, Suiza, en 1866 y su mayor mérito, que le valió desde un principio tener una influencia enorme en el proletariado de toda Europa, se debió en su mayor parte a la organización horizontal y federativa que la caracterizaba, que, entre otras cosas, le permitía la acción conjunta de trabajadores de múltiples tendencias ideológicas, respetando en todo momento su forma de organización y de toma de decisiones. El único “requisito” que se exigía para ser miembro, era el de estar de acuerdo en un punto común: en que el sistema capitalista tenía que desaparecer, y con él el Estado, para ser substituidos por la libre organización del mundo del trabajo por los trabajadores mismos.

Con el tiempo, al interior de la *Internacional* se empezaron a distinguir dos grandes grupos, los “socialistas autoritarios”, encabezados por Marx y Engels; y los “socialistas libertarios” o “anarquistas”, representados por Bakunin. Ambas corrientes terminaron finalmente por escindirse al ser excluidos estos últimos del congreso de La Haya en 1872, cuando Marx y sus seguidores consiguieron hacer aprobar una moción en la que se volvía un deber para todos los

---

<sup>87</sup> Dice Rocker en su discurso leído en el Segundo Congreso de la AIT, celebrado en Ámsterdam, en 1925: “De los sindicatos de Inglaterra y Francia nació (...) la Asociación Internacional de los Trabajadores, cuyos orígenes ideológicos se pueden perseguir en esos países hasta 1830-40 y 1840-50. La Internacional no fue el parto de algunos cerebros ingeniosos, no nació de la idea de algunos elegidos, sino del seno de las masas laboriosas y se formó según sus deseos y necesidades”. En: *Páginas selectas de Rodolfo Rocker, Max Nettlau y Diego Abad de Santillán*. México D.F., Ediciones Tierra y Libertad, 1925, p. 6.  
No está de más mencionar la influencia del socialista “utópico” Robert Owen en la dirección ideológica del movimiento obrero inglés de esos años.

sindicatos y asociaciones que formaban la *Internacional* la lucha por el poder político por la vía parlamentaria, trasladando posteriormente Marx las oficinas del Consejo General, totalmente bajo su influjo, de Londres a Nueva York, mientras que los anarquistas excluidos, con Bakunin a la cabeza, desconocían a su vez las resoluciones aprobadas en La Haya en el congreso libertario de Saint Imier, concretándose de esta manera la ruptura entre ambos bandos.<sup>88</sup>

Este cisma entre autoritarios y libertarios muchas veces se ha querido presentar como un enfrentamiento personal entre Marx y Bakunin, como una mera diferencia de temperamentos, pero la cuestión es más de fondo y tiene que ver con dos concepciones, sino totalmente opuestas, sí muy bien definidas en cuanto a sus nociones sobre la naturaleza del ser humano y del Estado, una desde la perspectiva centralista y la otra bajo la federalista.

La tendencia libertaria dentro de la *Internacional* –señala Rocker– comprendió perfectamente que el socialismo no puede ser dictado por ningún gobierno; que debe más bien desarrollarse de abajo arriba, del seno del pueblo laborioso; que los trabajadores mismo debían tomar en sus manos la administración de la producción y del consumo. Fue esa idea la que opusieron al socialismo de Estado de las diversas tendencias.

Y esas disidencias internas entre centralismo y federalismo, esas diversas interpretaciones sobre la misión del Estado como factor de transición al socialismo, formaron también el punto central de la contienda entre el ala autoritaria y el ala libertaria de la gran asociación obrera. Marx y Bakunin fueron simplemente los representantes más distinguidos en esa lucha, que tenía declarado carácter teórico y lo tiene aún, aun cuando el personalismo interviene a menudo.<sup>89</sup>

No obstante, la semilla quedó sembrada y los principios de la *Internacional* germinaron en posteriores movimientos y luchas obreras que dieron la oportunidad de lograr importantes triunfos a la clase proletaria con el paso del tiempo. Dentro de este contexto “el

---

<sup>88</sup> Aunque ya se veía venir esta separación, ya que desde un año antes (1871), en el marco de la *Conferencia de Londres*, se había aprobado una cláusula que ya iba en ese sentido, hecha igualmente a instancias de Marx y Engels. Dice dicho artículo:

“Considerando: que el proletariado sólo puede permanecer como clase constituyéndose en partido político aparte, en oposición a todos los viejos partidos de las clases dominantes; que esta constitución del proletariado en partido político es necesaria para llegar al triunfo de la Revolución Social y a su finalidad –la desaparición de las clases–; que la unión de las fuerzas proletarias que se viene consiguiendo por las luchas económicas es también un medio del que se valen las masas en acción contra las fuerzas políticas del Capitalismo; la Conferencia recuerda a los miembros de la *Internacional* la necesidad de mantener en las luchas obreras indisolublemente unidas sus actividades económicas y políticas.” Citado en:

ROCKER, Rudolf. “Marx y el anarquismo”. En FABRI, *et. al. Op. cit.*, p. 119.

<sup>89</sup> Páginas Selectas... *Op. cit.*, p. 10.

anarcosindicalismo moderno es continuación directa de aquellas aspiraciones sociales que tomaron ya forma en el seno de la Primera Internacional y que fueron comprendidas y mantenidas con mayor tesón por el ala libertaria de la gran alianza obrera”.<sup>90</sup>

Aunque ya en Bakunin se puede encontrar delineada de una manera más o menos general los principios básicos del anarcosindicalismo,<sup>91</sup> sería en el congreso de Basilea (celebrado en 1869), donde a través del delegado belga Eugenio Hins, se haría una definición clara y precisa de los objetivos perseguidos por el sindicalismo revolucionario y la función revolucionaria de los consejos obreros.

El Congreso declara que todos los trabajadores debieran esforzarse en el establecimiento de asociaciones de resistencia de los diversos ramos –señala Hins en su informe-. Tan pronto como sea formada una unión sindical, debe darse noticia de ello a los sindicatos de la misma industria, con objeto de dar comienzo a la constitución de alianzas nacionales. Estas alianzas tendrán por misión reunir todo el material concerniente a la industria respectiva, advertir cuáles debieran ser las medidas que convendría tomar en común, y velar por la aplicación de las mismas hasta el final, es decir, hasta que el actual sistema de salarios sea sustituido por la federación de productores libres. El Congreso se dirige al Consejo General para que sean tomadas las providencias conducentes a la alianza de los sindicatos obreros de todos los países. (...)

Por medio de esta doble forma de organización de agrupaciones locales de obreros y federaciones generales de industria, por una parte, y por otra la administración política de los comités, la representación general del trabajo –regional, nacional e internacional- será facilitada. Los consejos de las organizaciones industriales y comerciales sustituirán al actual gobierno, y esta representación del trabajo descartará de una vez y para siempre, los gobiernos del pasado.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Rocker. Anarcosindicalismo. *Op. cit.*, p. 37.

<sup>91</sup> Rocker cita un texto de Bakunin que había permanecido durante mucho tiempo inédito y en la que se demuestra claramente esta aseveración. En una parte de dicho texto habla del papel que le tocaría jugar a los sindicatos y a las cámaras de trabajo, creadas por los propios obreros para el control de las diferentes ramas industriales antes, durante y después de la revolución social. Cito:

“Todo este estudio práctico y vital de las ciencias sociales efectuados por los mismos trabajadores en sus secciones sindicales y en esas cámaras, engendrará como ya ha comenzado a hacer, en ellos la convicción unánime, bien meditada, demostrable en la teoría y en la práctica, de que una liberación de los trabajadores sería, definitiva y completa, no es posible mas que bajo una condición, o sea, la apropiación del capital, es decir de las materias primas y los utensilios de trabajo, incluyendo la tierra, por el cuerpo total del proletariado”. *Ibidem*. 35.

También el anarquista español Gastón Leval concuerda con Rocker cuando señala:

“Quien lea lo que escribió (Bakunin) sobre la táctica y la misión de los sindicatos, descubrirá que antes de Sorel, Labriola, Lagardelle, Leone, Bernard y toda la escuela sindicalista revolucionaria internacional, el gran revolucionario dijo, mejor que sus sucesores, todo cuanto podía decirse”. Citado en :

DÍAZ, Carlos. Utopías y anarquismo. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1977, p. 256.

<sup>92</sup> ROCKER. *Op. cit.*, pp. 32-33.

En la teoría anarcosindicalista, el sindicato no solamente representa un instrumento de presión, un arma destinada únicamente por la clase trabajadora a la obtención de mejoras económicas, pero siempre dentro del marco del capitalismo. Lejos de esta visión reformista y legalista, el sindicato tiene que representar en la sociedad capitalista una escuela “práctica” del socialismo; al mismo tiempo, su función económica y social debe ir más allá y transformarse en la base de una incipiente sociedad socialista por medio de la constitución de estos consejos obreros, destinados a sustituir el “gobierno de los hombres” por el de la “administración de las cosas”, según la vieja idea saintsimoniana.

Partiendo de la convicción –apunta Rocker– de que el dominio del hombre sobre el hombre había prescrito, (los anarcosindicalistas) buscaban la manera de familiarizarse con la administración de las cosas. Y por ello, a la política estatal de los partidos opusieron la política económica de los trabajadores. Entendían que la reorganización de la sociedad según el modelo socialista, debía llevarse a la práctica por medio de diversas ramas industriales y de las zonas agrarias de la producción. De esta visión nació la idea de establecer un sistema de consejos obreros.<sup>93</sup>

El anarcosindicalismo, fiel a los principios del anarquismo tradicional, aspira a la desaparición del Estado y rechaza cualquier transacción y colaboración con el capitalista. Dice Rocker en este aspecto, que la idea “de fundar un sistema de consejos obreros fue el hundimiento práctico de la concepción del Estado total; se halla pues, en franco antagonismo con toda forma de dictadura, ya que ésta siempre tendrá que velar por el más alto grado de poder del Estado”.<sup>94</sup> Debido pues, a los medios y fines perseguidos por el anarcosindicalismo, este se encuentra estrechamente ligado con la idea federalista, de la cual, dicho sea de paso, ha tomado su forma de organización, erigiéndose de esta forma “en la libre correlación establecida de abajo arriba, poniendo por encima de todo el derecho de autodeterminación de cada miembro, y reconociendo sólo el acuerdo orgánico entre todos a base e intereses semejantes y de convicciones comunes”.<sup>95</sup>

En su rechazo al Estado, el anarcosindicalismo se opone de igual forma a la lucha política, entendida ésta como lucha parlamentaria, no simpatiza con ningún partido político, ni con las dictaduras, ni con las vanguardias revolucionarias. La toma del poder político no es, pues, prioritaria para el anarcosindicalismo, su fin es más bien suprimir la propiedad privada y

---

<sup>93</sup> *Ídem.*

<sup>94</sup> *Ibidem.* p. 34.

<sup>95</sup> *Ídem.*

establecer un sistema socialista basado en la autogestión, tanto en la industria como en la agricultura, haciendo efectiva la supresión del Estado y del Capital.

Por consiguiente –señala el libertario-, el anarcosindicalismo opina que las organizaciones sindicales deben de tener tal carácter que permita llevar al máximo la lucha de los obreros contra los patrones, al mismo tiempo que les proporcione a los primeros una base que los haga capaces, dada una situación revolucionaria, de reemprender la reestructuración de la vida económica y social. (...)

Los anarcosindicalistas están persuadidos de que ni por decreto, ni por estatutos otorgados por el gobierno puede crearse un orden de economía socialista, sino en virtud de la colaboración entre el cerebro y de la mano de obra de todos los trabajadores, desde cada ramo de la producción; es decir, posesionándose de las fábricas para regentarlas los obreros por sí mismos, en tal forma que todos los grupos separados de fábricas y ramos industriales sean miembros independientes del organismo económico general y efectúen sistemáticamente la producción y la distribución de productos en interés de la comunidad, a base de libres acuerdos mutuos.<sup>96</sup>

De nueva cuenta, la Revolución Rusa es para Rocker, el marco perfecto para abordar la cuestión práctica de los consejos obreros y de su papel en la revolución social.

La idea de los *soviets* es, por antonomasia, ejemplo para el libertario de la enorme capacidad de autoorganización de la clase trabajadora por medio de la puesta en práctica de esta idea de los consejos obreros (pues los *soviets* no son más que eso) y al mismo tiempo resultado de una expresión concreta del instinto de libertad del ser humano.

Polemizando una vez más con Lenin, Rocker afirma que nunca estuvo entre las ideas del bolchevique la instauración de un sistema soviético, sino que más bien, empujado por las circunstancias, Lenin tuvo que aceptar tal situación y cambiar así radicalmente la postura que había venido sosteniendo desde hace años, según la cual “el sistema de Consejos era una institución caduca con la cual su partido no tenía nada en común”.<sup>97</sup>

Este revés desembocaría en la lucha de Lenin y los bolcheviques en contra de los anarcosindicalistas por el control de los *soviets*, y el eventual triunfo de los primeros fue uno de los elementos de mayor importancia que contribuyó al fracaso de la revolución y la consiguiente instauración de un “capitalismo de Estado”, donde este último adquirió un tamaño y

---

<sup>96</sup> *Ibidem.* pp. 41-42.

<sup>97</sup> Esta declaración se la haría Lenin al presidente del Consejo de Delegados de Petersburgo en 1905. Citado en : ROCKER, Rudolf. “El sindicalismo revolucionario y la idea de los Consejos”. En FABRI, *et al.* *Op. cit.*, p. 89.

atribuciones de formidables dimensiones, que con el paso del tiempo provocaron un burocratismo gigantesco y anquilosado, en donde los *soviets* perdieron en poco tiempo todo su significado original para volverse meros apéndices del Estado.

Otro episodio histórico que muestra el rol que pueden desempeñar los consejos obreros durante los períodos de agitación social, es la revolución que se desarrolló en el interior de la Guerra Civil Española de 1936. La Revolución Española, a diferencia de la Revolución Rusa, tuvo un marcado acento anarquista, lo que condujo en los hechos a resultados muy distintos tanto en uno como en otro proceso.

Debido a que este es también un tema que merece en sí mismo un estudio aparte, se hará aquí solamente algunas referencias muy generales sobre la organización y el papel de la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT) durante esta revolución social.

Comparando la técnica de la organización federalista de la CNT -nos dice Rocker de la organización obrera española- con la máquina centralista que construyeron los obreros alemanes, causa sorpresa ver la simplicidad de la primera. En los sindicatos menos numerosos todas las tareas de organización se efectuaban voluntariamente. En las federaciones, ya más amplias, donde, naturalmente, se requerían representantes oficiales, éstos eran elegidos por un año solamente y tenían una paga igual a la de los trabajadores del ramo a que pertenecieran. Ni la Secretaria General de la CNT era excepción a esta regla. Es ésta una tradición conservada en España desde los días de la Internacional. Esta sencilla forma de organización, no sólo bastó a los españoles para convertir a la CNT en una unidad de lucha de primer orden, sino que la ponía a salvo del peligro de caer en un régimen burocrático dentro de su misma esfera, y les permitió desplegar ese irresistible espíritu de solidaridad y de tenaz beligerancia que es tan característico de esa organización y que no se da en ningún otro país.<sup>98</sup>

La organización anarcosindicalista, en total concordancia con los principios federalistas, se sustenta en la autonomía y el libre acuerdo, de tal forma que, organizados regionalmente en sindicatos del mismo ramo, los trabajadores no tienen que rendirle cuentas a ninguna autoridad central. Los sindicatos urbanos y rurales forman sindicatos de trabajo y estos se relaciona entre sí a nivel regional y distrital mediante la Confederación General del Trabajo.

Rocker habla de cuales eran, a su juicio, las funciones y tareas que tendrían que llevar a cabo las organizaciones sindicales para llevar a buen destino el levantamiento popular español,

---

<sup>98</sup> ROCKER. Anarcosindicalismo. *Op. cit.*, p. 41.

demostrando con hechos la superioridad organizativa de los consejos obreros con su estructura federalista sobre el centralismo estatal o de partido.

Las federaciones obreras –declara el historiador anarquista- se harán cargo del capital social existente en cada comunidad, determinaran cuáles sean las necesidades de los habitantes de sus distritos y organizaran el consumo local. Por medio de la función de la Confederación Nacional del Trabajo será posible calcular las exigencias de la totalidad del país y ajustar a ellas, en consecuencia, el rendimiento de la producción. Por otra parte, sería incumbencia de las alianzas industriales hacerse cargo de todos los medios de labor y manufactura: máquinas, material de transporte, materias primas, etc., y suministrar a los grupos sindicales lo necesario. Resumiendo: 1.-, organización de las fábricas por los mismos productores y dirección del trabajo por consejos nombrados por los mismos; 2.-, organización de la producción total del país por medio de las federaciones industriales y agrícolas; 3.-, organización del consumo por medio de “cartels” del trabajo.<sup>99</sup>

Uno de los aspectos más interesantes de la teoría anarcosindicalista, se puede encontrar en el tema de la llamada “acción directa” propugnada por sus partidarios, y que consiste en llevar a cabo una serie de medidas encaminadas a nivelar la correlación de fuerzas entre los trabajadores y el patrón.

La *huelga general* es justamente una de estas medidas de acción directa que pueden ser empleadas por los trabajadores para enfrentar los abusos del capitalista. La *huelga general* puede utilizarse (aunque no de una manera arbitraria), para la obtención de diversos fines. Ésta puede tener un carácter solidario, o bien llevarse a cabo como la culminación de una serie de huelgas de menor dimensión. De igual forma se puede esgrimir para la obtención de demandas generales o bien para satisfacer objetivos políticos.

---

<sup>99</sup> *Ibidem.* p. 42. Hay que mencionar que aquí Rocker escribe en el momento mismo en que se desarrolla la revolución en el país ibérico, de ahí su encendida defensa del sistema de consejos.

Para más información sobre el tema ver:

BOOKCHIN, Murray. The spanish anarchist: the heroic years, 1868-1936. New York, Harper & Row Publishers, 1977.

BERNECKER, Walther L. Colectividades y revolución social. El anarquismo en la guerra civil española, 1936-1939. Barcelona, Editorial Crítica, 1982.

CASANOVA, Julian. De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939). Barcelona, Editorial Crítica, 1997.

La gran importancia de la huelga general -indica Rocker- está en lo siguiente: de golpe provoca la paralización de todo el sistema económico y lo sacude hasta los cimientos. Por otra parte, una acción así no depende de la preparación práctica de todos los trabajadores, de la misma manera en que tampoco todos los ciudadanos de un país participaron nunca en una brusca transformación política. El que los obreros de las industrias más importantes, organizados, cesen el trabajo en un momento dado, es suficiente para agarrotar todo el mecanismo económico, que no puede marchar sin la provisión diaria de carbón, energía eléctrica y materias primas de todo género. (...)

Para los trabajadores la huelga general sustituye al levantamiento de barricadas de las agitaciones políticas. Es para ellos una derivación lógica del sistema industrial que les convierte hoy en víctimas, y les da, a la vez, el arma más poderosa para recabar la libertad, con tal que tengan la medida de su fuerza y acierten emplear dicha arma en forma adecuada.<sup>100</sup>

Una segunda medida que se puede aplicar y que goza de gran aceptación entre la clase trabajadora es la del *boycott* o boicot, ya que éste puede utilizarse por parte de éstos tanto en su papel de productores como de consumidores.

La negativa sistemática -señala Rocker respecto al *boycott*- a adquirir las mercancías procedentes de aquellas empresas cuyos productos no son elaborados en las condiciones aprobadas por los sindicatos, puede tener una importancia decisiva, especialmente en ramos de la industria que proveen mercancías de uso general.<sup>101</sup>

Hay que decir que el boicot puede ser de enorme provecho en la medida en que puede inclinar la balanza de la opinión pública del lado de los trabajadores, siempre y cuando éste vaya acompañado de una adecuada propaganda que le permita estar en un contacto directo al trabajador con la gente y lograr de esta manera su apoyo.

El *sabottage* o sabotaje, vendría siendo la herramienta por excelencia de los anarcosindicalistas para ejercer la mayor presión posible en contra del capitalista, de ahí que éste último le tenga gran odio a esta medida, la cual, dice Rocker, se trata de un “método económico de guerrilla”, que se lleva a cabo en las circunstancias particularmente difíciles en las que el patrón asume una actitud especialmente intransigente y han fallado ya los otros recursos disponibles. Abunda el anarquista en relación al tema:

---

<sup>100</sup> *Ibidem.* pp. 54-55.

<sup>101</sup> *Ídem.*

El sabotaje consiste en que los trabajadores opongan los mayores obstáculos posibles a la marcha del trabajo normal. En general, así procede cuando los patronos, valiéndose de unas circunstancias económicas adversas a la industria, o de otra causa, ven una ocasión de aprovecharse y tratan de rebajar el nivel de vida del trabajador, por la disminución de los salarios y el aumento de la jornada de labor. La palabra misma está tomada del vocablo francés *sabot* -zueco-, y se da a entender con ello que el trabajo se haga torpemente, como a golpes de zueco. El significado total de la palabra *sabottage* se expresa hoy en este principio: a malos jornales, mal trabajo.<sup>102</sup>

Existe también dentro de las técnicas de sabotaje, la llamada *sit down strike* o huelga de brazos caídos, que consiste en la nula actividad por parte de los trabajadores dentro de la fábrica, a fin de impedir la entrada de esquirols que los reemplacen. No hay que olvidar que el sabotaje sólo debe de ir en contra de los intereses del patrón, mas nunca en detrimento del consumidor.

Finalmente (en orden, mas no en importancia), tenemos a la *huelga social* como un elemento de lucha que no ha tenido oportunidad de tomar una mayor relevancia en la lucha de clases, pero que la debe de tener en el futuro si se aspira a derrocar al poder político y económico de una manera definitiva. La *huelga social*, nos dice Rocker:

...No tiene por objeto tanto los intereses de la clase productora como la protección de la comunidad contra las manifestaciones más perniciosas del sistema. La huelga social se encamina a recargar sobre el patrono sus responsabilidades para con el público. Tiene primordialmente en vista la protección de los consumidores, de los que son mayoría los mismos obreros.<sup>103</sup>

Hasta aquí los principios básicos del anarcosindicalismo y de sus diferentes formas de lucha en contra del capitalismo, no solamente para la erradicación de los abusos de éste, sino de igual forma para la transformación de la vieja sociedad, para abrir paso a una nueva y mas avanzada forma de organización política, social y económica de tipo socialista, teniendo como sustento a los consejos obreros, los cuales se encargarían de la administración de la economía, sustituyendo al Estado y su anquilosada burocracia de una vez y para siempre.

Siendo igualmente éste el último apartado del presente trabajo, se pasará ahora a las conclusiones pertinentes.

---

<sup>102</sup> *Ibidem.* pp. 55-56.

<sup>103</sup> *Ibidem.* p. 57.

## CONCLUSIONES.

El sociólogo argentino Christian Ferrer, se preguntaba en alguna ocasión en un artículo suyo que hubiera sido de la historia de las ideas políticas si el anarquismo no hubiera existido nunca.<sup>1</sup> ¿Qué hubiera sido del pensamiento y obra de un León Tolstoi -se pregunta nuestro autor-, de un Albert Camus, de un Michel Foucault o de un Noam Chomsky? ¿Acaso se hubiera quedado sin teorizar la cuestión de las jerarquías en nuestras sociedades? Porque si hay una constante en la historia humana, ésta es justamente la presencia de las jerarquías, es decir, la existencia del dominio del hombre por el hombre, la existencia del principio de autoridad rigiendo a las sociedades humanas.

Pero, para bien o para mal, el socialismo libertario efectivamente existió y existe, y aunque históricamente (y salvo algunas muy notables excepciones como en el caso de la español) ha sido un movimiento minoritario y que se ha hallado casi siempre a contracorriente, muchas de sus ideas y sus prácticas han logrado permear a lo largo de los años en diversos movimientos sociales y políticos que han hecho suyos muchos de los principios anarquistas, la mayor de las veces sin reflexionarlo o saberlo siquiera, lo que demuestra en parte lo profundamente que se encuentra arraigado en el hombre este llamado “instinto de libertad” al que tanto apela el libertario para darle base a sus argumentos.

El anarquismo podría entenderse en tal caso -lo mismo que otras corrientes de pensamiento en su momento a lo largo de la historia, y que de manera convencional se podría decir que se remontan al taoísmo en China y a la filosofía de los estoicos, los cínicos y los hedonistas en la

---

<sup>1</sup> Ver:

FERRER, Christian. “Átomos sueltos. La construcción del personalidad entre los anarquistas a comienzos del siglo XX.” Disponible en la dirección electrónica: <http://www.nodo50.org/bpji/arch05.htm>.

Grecia antigua-, como la expresión moderna del malestar y el hastío provocado por el ejercicio del poder y por la subsistencia de las jerarquías en nuestras sociedades contemporáneas.

Así, en lo que se refiere al aspecto teórico y sociológico, en el pensamiento libertario se puede encontrar como una constante a la centralización política como el gran acierto de la Iglesia y el Estado a lo largo de la historia, dándole a esta centralización un carácter místico -aprovechando de esta manera los profundos sentimientos religiosos del ser humano-, para lograr el mantenimiento y engrandecimiento de su poder; pero también se muestra como el gran suplicio que han tenido que padecer las masas gobernadas durante siglos, mientras se les ha hecho creer al mismo tiempo que todo es por su propio bien y el de sus almas.

El centralismo moderno es por propia definición unitario y expansionista, y es por esos atributos que resulta un peligro para toda convivencia pacífica, tanto entre los individuos como entre los pueblos, pues su funcionamiento depende en buena medida de un enorme despliegue de fuerza y violencia tanto externa como interna; para mantener lo que el Estado llama la “unidad nacional” y el prevalecimiento de su “razón”. Es por este motivo que el centralismo, como ya muy bien lo decía Rocker, vendría siendo el mayor impedimento para alcanzar la libertad humana y con ella la verdadera unidad, en cuanto representa “la unidad artificial, de arriba abajo, que trata de alcanzar su propósito por la uniformación de la voluntad y por la sofocación de toda iniciativa independiente”.<sup>2</sup>

Para el libertario, la relación Estado-centralismo es evidente, en tanto que esta en la naturaleza del primero la propensión a querer controlar y guiar las mentes y los cuerpos de todos los individuos. En este contexto, el centralismo como método político resulta la elección lógica del Estado, pues le permite la supresión de toda acción personal y conjunta, rompiendo todo vínculo solidario entre los individuos, en la medida en que para esta “máquina política” el ser humano en tanto especie no existe, sino únicamente el “ciudadano”, así, en singular, que vive dentro de sus fronteras. La centralización política no tiene otro fin que el mantenimiento del *status quo*, su labor constante a favor de la masificación y uniformidad tiene que ver con la búsqueda permanente de la desmovilización social, pues la acción organizada y conciente de su población es a lo que más teme todo Estado.

También le es inherente al centralismo el engendramiento de una burocracia impersonal, que dirige y regula, a nombre del Estado, la vida del individuo desde la cuna hasta la tumba, siendo

---

<sup>2</sup> ROCKER. Más sobre marxismo y anarquismo. *Op. cit.*, p. 115.

éste sólo un dato más para llenar otra estadística más (el hombre-número), para que el procedimiento justifique la existencia del sistema; lo que Max Weber llamaba “el espíritu burocrático”, signo inequívoco de la modernidad para el sociólogo alemán. Pero el anarquista no comparte el pesimismo weberiano en cuanto al avance inevitable de la burocratización y con ella, la despersonalización progresiva de las relaciones humanas a favor del poder y control del Estado; antes bien, trabaja totalmente a favor del cambio social y de la eliminación de esa misma burocracia a la que tanto detesta, pues considera que más allá de estos fatalismos históricos se encuentra la voluntad humana, que ha demostrado una capacidad y fuerza inimaginables para cambiar el destino de las cosas cuando así se lo ha propuesto. Renunciar a este voluntarismo humano supone, para el antiautoritario, declarar inválido todo intento de pensamiento y acción revolucionaria.

Tampoco hay que pasar por alto la relación entre Estado y militarismo, producto del expansionismo que le es propio a todo Estado, que lo arrastra, lo mismo que a la Corporación, a una lucha sin cuartel por el control de la supremacía en contra de sus pares, pues ambas instituciones traicionarían su razón de ser si actuaran de otra manera. La guerra entre las naciones seguirá siendo entonces, desde el punto de vista anarquista, una constante en nuestra historia mientras predomine un sistema estatal. Esta sola razón es, para el ácrata, argumento suficiente para desear la abolición del Estado y con él el del sistema capitalista, incapaz de existir por sí solo, sin la ayuda de este Leviatán al que tanto ha atacado en su discurso el liberalismo económico, pero del que tanto ha necesitado en la práctica; circunstancia ésta que, por cierto, vendría siendo la contradicción medular del capitalismo moderno, según el politólogo y sociólogo Alan Wolfe.<sup>3</sup>

Por lo demás, cabe decir que el ciudadano ideal para el Estado es aquel que cumple cabalmente sus obligaciones para con él, aquel al que su apatía y mediocridad (cultivadas por el mismo Estado mediante el sistema de enseñanza) le impiden indagar y profundizar en su propia existencia y la de sus semejantes, en suma, el ciudadano ideal es aquel que es un buen patriota y que no se pregunta, tal como lo deseaba el estadista estadounidense John F. Kennedy, qué hace

---

<sup>3</sup> Dice Wolfe en su excelente obra *Los límites de la legitimidad*:

“La contradicción central del capitalismo moderno, (...), es que no podría haber llegado a existir un sistema de iniciativa privada sin una actividad pública sustancial (...). El capitalismo moderno no podría haber existido sin el Estado.”

WOLFE, Alan. Los límites de la legitimidad: las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo. México D. F., Siglo XXI Editores, 1980, p. 58.

su país por él, sino que puede hacer él por su país. La obediencia ciega al Estado y sus designios se vuelve para el ciudadano la mayor virtud bajo la forma del patriotismo, en tanto éste le garantiza una relativa seguridad personal. Como en la teoría parsoniana, el individuo sólo se tiene que ir ajustando a los roles que se le van presentando y que tiene que ir cumpliendo en la sociedad a lo largo de su existencia, los cuales se encuentran establecidos de antemano y, por lo tanto, totalmente ajenos a su voluntad.

En cuanto a la relación del centralismo con el pensamiento socialista, es importante subrayar la notable influencia que ejercieron las tendencias centralistas y unitarias de la filosofía alemana y el jacobinismo francés en el socialismo alemán, que fue el que con el paso del tiempo (bajo la dirección ideológica y partidista de Marx, Engels y Lassalle), condicionaría de manera decisiva el desenvolvimiento del movimiento socialista en Europa, lo cual, en opinión del anarquista, resultaría ser una de las mayores desgracias que le pudieron suceder al proletariado organizado, en el momento en que lo desviaron totalmente de su objetivo original -la emancipación del trabajador por el trabajador mismo y con él, la de la humanidad toda-, para llevarlo por la senda del parlamentarismo y la lucha política.

Justamente, otro de los aspectos en los que se centra la crítica libertaria al socialismo autoritario -como ya se ha tenido oportunidad de mostrar-, es aquel que tienen que ver con la esfera política, específicamente en lo que atañe a la naturaleza y la misión del Estado; así como al llamado “gobierno revolucionario” y a la “dictadura del proletariado”, concepciones estas, desprovistas de todo significado lógico y ajenas totalmente al socialismo genuino, de acuerdo con el anarquista.

Por ello, no importa mucho si el que toma el poder es un grupo reaccionario que busca la implantación de una monarquía absoluta, o bien, una “vanguardia revolucionaria” formada por “auténticos socialistas” que pretenda dirigir los cambios sociales desde arriba para establecer el socialismo; el resultado será siempre el mismo: el de una minoría que ejerce un dominio despótico sobre una mayoría en nombre de una supuesta superioridad material o intelectual. Tampoco importa mucho si los que se dicen socialistas argumentan que el Estado desaparecerá en un futuro, pero que por ahora hay que buscar hacerse de él para después utilizarlo contra sus detentores actuales con el fin de vencerlos y desarraigarlos, y una vez que haya cumplido esta misión proceder a su abolición, pues tal aseveración ha demostrado teórica e históricamente carecer de fundamento. Por esta causa, para el ácrata, hay que desconfiar inmediatamente de

todo aquel que se diga socialista y amigo del pueblo y que hable a la vez de la toma del poder político como el primer paso para la emancipación de éste.

En cuanto a los rasgos más sobresalientes de la crítica económica, estos se ubican principalmente en el plano de la teoría marxista del valor, que se funda a su vez en las ideas económicas de Smith y de Ricardo al respecto. No está de más el mencionar que esta crítica proviene del anarcocomunismo kropotkiniano, puesto que tanto Proudhon (como mutualista) como Bakunin (en su calidad de colectivista) compartían concepciones del valor semejantes a la de Marx, es decir, consideraban que la medida del valor de cualquier mercancía se tenía que llevar a cabo en función del trabajo socialmente necesario para producir tal mercancía; premisa de la cual derivaron cada uno de ellos sus posturas económicas personales.

Asimismo, el anarquista rechaza el determinismo económico del que hace gala el marxismo vulgar para reivindicar, en cambio, la vasta complejidad de los procesos sociales, que se desarrollan en un incesante “toma y daca”, que vuelve insostenible el señalar un factor unívoco, en este caso la economía, como explicación al desenvolvimiento de dichos procesos, siendo el Estado entonces, bajo este enfoque, solamente la superestructura política y jurídica del edificio capitalista.

Cabe mencionar al respecto de esta discusión, el impacto y la vigencia que sigue teniendo el pensamiento marxista en la actualidad, porque también hay que decir que ciertas críticas libertarias al marxismo en algunas ocasiones se antojan excesivamente duras y aún injustas, lo que únicamente se puede explicar por la enconada lucha ideológica que históricamente han sostenido ambas fracciones. De igual manera, y por una razón a veces un poco difícil de entender, la mayor parte de los marxistas actuales se han inclinado más por el Marx autoritario que por el Marx libertario, que es el que en estos momentos más se necesita; el Marx que habla de manera elocuente contra la enajenación sin precedentes del ser humano producida por el sistema capitalista, de la desaparición del Estado, del enorme potencial creador del individuo y de sus facultades humanas como agentes de primera importancia en la transformación de la sociedad capitalista; y no el Marx de la lucha político-parlamentaria, el de la toma del poder, el de la dictadura del proletariado y de su “misión histórica”.

Por otra parte, la idea federalista, en contraposición al centralismo absorbente, se muestra fecunda en sus aplicaciones y alcances, y las implicaciones que puede tener en el momento actual la puesta en práctica de los principios básicos del federalismo libertario podrían ser de

suma importancia si tomamos en cuenta que, como aseguraba el ecólogo social Murray Bookchin, estamos asistiendo desde hace algún tiempo

a un género de Revolución Industrial del todo nueva que amenaza con sustituir el mismo aparato sensorial humano con aparatos mecánicos electrónicamente guiados. [En donde además] se debe tener en cuenta que estamos apenas en los primeros pasos de una serie de progresos técnicos que convertirán en obsoleta tanto la fábrica como la oficina, como la hacienda agrícola tradicional, que alimentarán la centralización política y potenciarán el control policiaco, para no hablar del condicionamiento dirigido por los medios masivos de la mente y del espíritu que alcanzará niveles inimaginables.<sup>4</sup>

Dado este panorama desolador, debiera de cuestionarse si es esa la dirección que forzosamente hay que seguir o si, por el contrario, existe otro camino, una dirección nueva en que la continuidad del sistema no exija la supresión de los derechos y el aniquilamiento de la individualidad y la comunidad en aras del poder político y del poder económico-financiero. Hay que agregar que esta nueva ruta debe responder de igual forma a las necesidades más apremiantes de las masas empobrecidas, que no de la plutocracia imperial.

Es en este punto donde el pensamiento libertario puede ser de gran utilidad, ya que con su airada y apasionada defensa de la libertad e igualdad humanas (que refleja a la vez el profundo sentido humanista que encierra éste pensamiento), desde el momento mismo de su nacimiento se convirtió en el enemigo declarado e irreductible de todo despotismo y pretensión de dominio del hombre por el hombre, dominio que en las sociedades modernas se ha acentuado a través del Estado-nación y de lo que Proudhon llamaba “la monarquía del Capital”. Y como todo dominio es a los ojos de los anarquistas una violencia, y toda violencia supone una agresión a la dignidad humana, el pensamiento libertario se opuso y se opone a toda violencia espiritual o eclesiástica, política o estatal y económica o empresarial.

Ante la cuestión de la Iglesia, el Estado y la Corporación, instituciones intrínsecamente centralistas y monopólicas, los libertarios dieron como respuesta una organización política descentralizadora, basada en las asociaciones voluntarias y pactos libres tanto entre los individuos como entre las comunas y entre las industrias. Pactos que, a diferencia del contrato

---

<sup>4</sup> BOOKCHIN, Murray. “El anarquismo ante los nuevos tiempos”. Disponible en la dirección electrónica: <http://www.cnt.es/flsteruel/archivos/Murray%20Bookchin.doc>

social al estilo de Hobbes, Rousseau o Kant, son siempre temporales y revocables a voluntad.<sup>5</sup> Este sistema, el cual no es otro que el federalista, es la única alternativa, según el anarquismo, que puede hacer viable una sociedad de libres e iguales, pues su mayor virtud consiste en que es capaz de mantener la unidad en la diversidad, sin sacrificar la autonomía personal y comunal.

El sistema federalista no se opone al centralismo en cuanto tal (lo mismo que el anarquista no rechaza a la autoridad ni a la unidad en términos absolutos sino únicamente a la autoridad impuesta y a la unidad artificial), solamente se opone al centralismo político o estatal, estando a favor del genuino centralismo, que se distingue por ir de abajo arriba y tener forma de “red”, donde no existe solamente un centro sino varios, interconectados entre sí según las necesidades del momento y en total libertad para unirse y separarse, en pocas palabras, el centralismo legítimo es aquel en donde “el centro se encuentra en todas partes y por tanto en ninguna”.

De esta manera la idea federalista surge de la necesidad de hacer frente a los Estados expansionistas que amenazan constantemente con absorberlo todo, sin hacer distinción de ningún tipo; pero también es un intento por darle a la sociedad una dimensión más humana y por tanto, más comprensible, que vuelva factible una organización política, económica y espacial basada en la autonomía y autogestión.

Justamente en esta dirección se ubican las propuestas del mutualismo, del colectivismo, del comunismo y del anarcosindicalismo que se han examinado en los últimos apartados. No obstante las diferencias de método que existen entre todos estos modelos, se ha visto la unidad ideológica que los une, la cual tiene su fundamento en la condena unánime que hacen todos los teóricos de estos sistemas de la “explotación del hombre por el hombre” y su forzosa desaparición, para dejar el campo abierto a una serie de transformaciones sociales que harán posible la instauración de un régimen fundado en la libertad y la igualdad.

En la difícil búsqueda de tratar de armonizar el pensamiento y la acción, la escuela libertaria ha preferido dejar abiertos todos estos sistemas en lugar de tratar de dar soluciones definitivas e infalibles a la cuestión social. Como bien señala Benjamín Cano Ruiz, quien justamente ve en esta característica del socialismo libertario una de sus grandes virtudes, en su tratado sobre el pensamiento ácrata:

El anarquismo no presenta un frente unido y único en todas sus concepciones, tal como sucede con las otras ideologías, y eso mismo le permite recibir aportaciones nuevas a cada momento, pues su falta de uniformidad le otorga un carácter abierto en permanencia y reactualizable constantemente.<sup>6</sup>

De tal forma que el pensamiento libertario trata de no cerrarse a ninguna crítica, ni aferrarse a viejos dogmas, pues ha comprendido que nada es absoluto y la naturaleza (y como producto de ella, el hombre y las sociedades que éste forma) está en un movimiento y cambio perennes y lo que es válido hoy tal vez no lo sea mañana.

En lo que se refiere al aspecto práctico y analítico, se puede afirmar que las concepciones que conforman la visión anarquista de la Iglesia, el Estado y la Corporación son de gran utilidad para comprender de manera más cabal algunos aspectos de las dinámicas actuales, tanto locales como globales.

Así, se podría mencionar a modo de ejemplo, como la agenda unilateralista y belicista que ha iniciado EE UU a través de todo el mundo a partir de la caída de la Unión de Republicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991, y que se abrigó (y ha abrigado oportunamente bajo el manto de la “guerra preventiva” con los atentados contra las torres gemelas diez años después, en aquel fatídico 11 de septiembre de 2001, que lo ha llevado, entre otras cosas, a emprender las guerras de conquista desatadas en Medio Oriente (en connivencia con Inglaterra e Israel) por el control de los energéticos y demás recursos naturales. Guerras que se han querido disfrazar de un burdo “choque de civilizaciones” (para utilizar la terminología huntingtoniana), como si los EE UU representaran a la civilización occidental y *Al Qaeda* y Saddam Hussein representaran a la civilización árabe; digo, dicha agenda queda perfectamente explicada cuando se ha comprendido la naturaleza del Estado de acuerdo con la perspectiva libertaria, que es la de expandirse lo más posible en tanto no se le oponga un poder similar que detenga su avance, pues no hay que olvidar que se encuentra en las aspiraciones de todo Estado el convertirse en un Estado mundial, aunque en la práctica tal ambición sólo les este reservada a los Estados hegemónicos, pues justamente la hegemonía es la expresión concreta y real de tal pretensión, por supuesto imposible, en la arena internacional.

El papel que aquí juega la religión salta a la vista cuando se ve cuales son los argumentos esgrimidos por los “neoconservadores” para defender la política belicista de su gobierno, hasta

---

<sup>6</sup> CANO, Benjamín. ¿Qué es el anarquismo? México D. F., Editorial Nuevo Tiempo, 1985.

el punto de afirmar que Bush no había sido elegido por el pueblo estadounidense, sino “por Dios”. El mismo Dios, por cierto, al que apela hipócritamente el Estado hebreo para seguir consumando su estrategia de exterminio en contra del pueblo palestino y así poder quedarse con su territorio.

Hay que recordar que la política de los denominados “cristianos-sionistas”, mezcla de los fundamentalistas televangelistas-bautistas sureños y texanos con los neoconservadores straussianos y jabotinskianos (que incluyen al presidente de los EE UU, el republicano George Bush, a su vicepresidente Dick Cheney, al ahora recién defenestrado secretario de defensa Donald Rumsfeld y la secretaria de Estado, Condolezza Rice, junto con los “halcones” Paul Wolfowitz, Norman Perle, William Kristol y Ellioth Abrams; así como al primer ministro de Israel y dirigente del partido Kadima, Ehud Olmert, el dirigente del partido Likud y ex primer ministro Benjamín Netanyahu, el Jefe de Estado Mayor Dan Halutz y el todavía en estado de coma, general y también ex primer ministro Ariel Sharon, por nombrar a los más destacados), ha llevado hasta la fecha a la práctica destrucción de cuatro países en la región de Medio Oriente (Afganistán, Palestina, Irak y ahora Líbano).

La barbarie presente, cuyo nefasto símbolo ha quedado plasmado en la aciaga cárcel de Abu-Ghraib, demuestra igualmente que los Estados poderosos no se guían por ninguna consideración moral desde el punto de vista humano, antes bien, se oponen a él y tratan de hacer pasar (a menudo con bastante éxito) sus intereses propios como colectivos, a través de la exaltación y glorificación de lo que el Estado llama “la patria”, es decir, a través del patriotismo; noción que, como se ha visto, tiene sus orígenes en el lado bestial del hombre y que en la actualidad ha sido transfigurada por el Estado para ser utilizada en su propio beneficio como religión política, envolviendo a la idea de patriotismo con una “aura de santidad”, según la expresión stirneriana, cuando en realidad representa los intereses políticos y económicos de unos cuantos.

Prueba también de este desprecio del Estado por la vida humana, lo encontramos en el muro fronterizo que pretende erigir el gobierno estadounidense en su frontera con México, so pretexto de su “seguridad nacional” (que se ha vuelto la coartada perfecta para cometer todo tipo de abusos y tropelías en contra no solamente de los extranjeros, sino también en contra de su propia población) y de nueva cuenta con la ayuda de este patriotismo ramplón, representado por los *minuteman* y grupos afines; sin importarle en ningún momento que esto traerá por consecuencia el aumento en el número de migrantes que mueren cada año al buscar cruzar “la

raya”, los cuales se cuentan por millares en este sexenio<sup>7</sup>, y el aumento de la discriminación contra la población hispana. De nueva cuenta, lo que bajo un enfoque humano representa en todo sentido una abyección espantosa, bajo el punto de vista estatal resulta totalmente aceptable y legítimo en tanto que garantiza el triunfo de la “razón de Estado”.

Ya que se está hablando de México, vale la pena mencionar que las “contradicciones políticas” de las que nos habla Proudhon, bien podrían ser de alguna ayuda para aclarar en parte el fracaso de la transición política en el país. En efecto, Fox llegó al poder en el 2000 como el gran demócrata que venció al autoritarismo del PRI y lo sacó de Los Pinos. Ya durante los primeros meses de su gestión se comentaba mucho en los medios de comunicación sobre el “bono democrático” de la administración foxista y de cómo Fox, debido a su falta de oficio, lo iba “mal gastando” conforme avanzaba su gestión. Pero Fox no era un demócrata sino un monárquico convencido, que desde un principio menospreció e ignoró por completo al Congreso de la Unión, con el cual estuvo en permanente conflicto.

Estas propensiones autoritarias se evidenciaron aún más cuando Fox trató de imponer a su esposa Marta Sahagún como su “sucesora” en la silla presidencial. Se escudó una y otra vez con desfachatez en los principios democráticos para tratar de ocultar lo que de manera evidente y a todas luces se trataba de llevar como una monarquía hereditaria, pero esta monarquía era más bien inexperta y débil, ocasionando una y otra vez que todos sus planes se vinieran abajo, fracasando finalmente en su cometido.<sup>8</sup> De la misma manera, Fox trató de evadir toda responsabilidad significativa durante su mandato y renunció tempranamente al ejercicio de sus deberes como presidente constitucional de la república, debido tal vez a que nunca se enteró (o no quiso enterarse) que era lo que significaba ser Jefe de Gobierno y de Estado a la vez y mucho menos cual era la función y la razón de ser de estas dos instituciones.

Fox tenía un discurso pragmático, que se ajustaba según el auditorio al que se dirigiera. Así, durante su campaña les aseguraba a los empresarios extranjeros que PEMEX y la CFE serían abiertas al capital foráneo, mientras que ante los trabajadores sostenía que no permitiría la privatización de estas dos paraestatales. Durante su gobierno llegó a declarar que su gobierno era de, por y para los empresarios, para después expresar en otra ocasión que su gobierno era de

---

<sup>7</sup> Alrededor de cuatro mil muertes desde que se implementó la *Operación Guardián* a finales de 1994, según cifras oficiales, aunque de acuerdo con algunos organismos de derechos humanos, la cifra podría sobrepasar los diez mil.

<sup>8</sup> Que se volvió patente cuando el empecinamiento de Fox por nombrar un sucesor lo llevó a escoger a su secretario de gobernación Santiago Creel, resultando perdedor de nueva cuenta al ser el exsecretario de Energía, Felipe Calderón, el triunfador de la contienda interna del Partido Acción Nacional (PAN) para candidato presidencial.

“centro-izquierda” y un sinfín de extravagancias por el estilo. Como es lógico, tarde que temprano, el autodenominado “presidente de la alternancia”, fue víctima de sus propias contradicciones; imposibilitado para cumplir con los compromisos que se le iban presentando y con todos los disparates que prometió durante su campaña presidencial, Fox, lejos de buscar posibles soluciones al embrollo, se refugió en una especie de “autismo político”, que le impedía ver su entorno y que le aisló de la realidad, llevándolo a ver un mundo de fantasía donde todo marchaba “de pelos” (Fox *dixit*), lugar conocido de manera popular como “foxilandia”. Esto ocasionó a la postre un enorme vacío de poder que produjo una fuerte parálisis política en el Estado mexicano, en donde el gobierno foxista quedó rebasado por todos lados y que ha llevado ahora, al final de su sexenio, a lo que algunos ven ya como una fuerte crisis de institucionalidad y gobernabilidad.<sup>9</sup>

Tarde se dio cuenta la gran masa de la población que le dieron su voto a Fox, de que habían escogido a un aventurero que no tenía la menor idea de donde se encontraba, y de que habían sido timados por un grupo de arribistas sin escrúpulos, que sólo les interesaba seguir con sus negocios al amparo del poder público. Pero esa situación al mismo tiempo originó una nueva crisis de conciencia en el ciudadano mexicano, que lo ha conducido a la fecha a una posición más crítica y corrosiva sobre el acontecer nacional, que se refleja en parte en la “resistencia civil” organizada y llevada a cabo -muchas veces con gran ingenio- por los ciudadanos para expresar el desacuerdo con el “fraude electoral” en contra del candidato de la coalición *Por el bien de todos* (formada por el Partido de la Revolución Democrática -PRD-, por el Partido del Trabajo -PT- y por Convergencia) Andrés Manuel López Obrador, llevado a cabo en las pasadas elecciones presidenciales del dos de julio y la consiguiente imposición de Felipe Calderón, candidato del conservador Partido Acción Nacional (PAN) como presidente. Las expectativas generadas con las que empezó su gestión y las condiciones en que deja al país, hacen que Fox y su gobierno se ajusten a la perfección a aquella frase profética de Proudhon que dice:

Una señal cierta de que nuestra disolución esta próxima y va abrirse una nueva era es que la confusión del lenguaje y de las ideas ha llegado a tal punto, que el primer recién venido puede llamarse a su antojo

---

<sup>9</sup> Que se manifiesta de manera singular con la impunidad con la que actúan las bandas de narcotraficantes, particularmente en la zona norte del país.

republicano, monárquico, demócrata, burgués, conservador, liberal y todo a su vez, sin temor que nadie lo acredite de impostor e iluso.<sup>10</sup>

En esta dirección, los más recientes acontecimientos políticos y sociales que se han producido en el ámbito nacional (desde la realización de *La otra campaña* a instancias del EZLN, pasando por la creación de la *Convención Nacional Democrática* (CND), dirigida por López Obrador y constituida como respuesta al mencionado fraude electoral, hasta el surgimiento y consolidación de la *Asamblea de los Pueblos de Oaxaca* -APPO-), hacen prever grandes cambios en la vida pública del país, cambios que indican el advenimiento de “una nueva era” como declara Proudhon, en la que se puede observar que la tendencia libertaria va ganando cada vez más espacios, lo que no necesariamente significa que vaya a ser la tendencia triunfante en un futuro, pues eso depende de la claridad en los objetivos que persiga el pueblo o al menos de la parte organizada del mismo.

En este orden de ideas, no es un dato menor referirse a la rica tradición libertaria que existe en nuestro país, encarnada históricamente en el pensamiento magonista y zapatista principalmente, y que precisamente en este momento parece estar tomando nuevos bríos, siendo tal su influencia en el escenario político, que se vuelve prácticamente imposible el intentar ignorarla.

Ahí se tiene también el sostenimiento de lo que se ha dado en designar la “revuelta global”, entre la que se incluye la sedición de los jóvenes de los suburbios franceses a finales de octubre del año pasado (2005), a raíz de la muerte “accidental” de dos adolescentes suburbanos de origen africano, tras ser perseguidos por la policía. Los disturbios, que se distinguieron por la quema metódica de automóviles, mostraba y recordaba de nueva cuenta al orbe entero el “tercer mundo” oculto que sigue subsistiendo en los países primer mundistas. Después vendría la gran revuelta en contra de la llamada “Ley del primer empleo” a inicios del presente año en la misma nación europea, en la que participaron numerosos sectores de la sociedad francesa, entre los que destacaron particularmente los jóvenes, quienes a la sazón eran los más afectados por dicha ley que al final logró echarse para atrás, después de que los manifestantes llegaron a reunir en las protestas de marzo y abril a más de dos millones de personas. Para los detractores de la nueva ley, ésta pretendía ser un paso muy importante para la institucionalización de las políticas de contrato y despido libre conocidas comúnmente como políticas de “flexibilización laboral”, en el momento en que se quería legalizar el despido injustificado de los jóvenes durante los dos

---

<sup>10</sup> PROUDHON. *El principio federativo*. *Op. cit.*, p. 78.

primeros años de su primer trabajo, bajo el argumento de que con esa nueva ley se disminuiría el índice de desempleo, ese “coco” moderno con el continuamente el capitalismo neoliberal intimida al trabajador.

En este sentido igualmente se pueden incluir las protestas latinoamericanas en los EE UU, de una organización impecable y de una magnitud sin precedente alguno, en respuesta directa a las políticas xenófobas y racistas de la administración Bush. Dichas protestas, acompañadas de actos de resistencia, dejaron sentir el peso de la población latina en la economía estadounidense con los boicots que se llevaron a cabo en varios estados de la Unión Americana, entre los que se incluyeron ciudades como Los Ángeles , Chicago y Nueva York .

Un último ejemplo vendrían siendo las manifestaciones realizadas en Hungría en septiembre pasado contra el primer ministro “socialista” Ferenc Gyurscsány, cuando se difundieron cintas en las que éste admitía haber mentido de manera sistemática en lo referente a los ajustes económicos necesarios para la entrada de Hungría en la Unión Europea, y esto con el fin de ganar los comicios realizados en abril pasado en aquel país de Europa Oriental.

La gente tomó las televisoras del lugar por considerarlas ilegítimas y acusarlas de estar coludidas con el poder, demostrando de esta forma que el pueblo húngaro no tolera ni tolerará más mentiras por parte de su gobierno y de que esta dispuesto a llevar hasta sus últimas consecuencias las exigencias que considera legítimas.

Nuevamente, se puede encontrar en todos estos movimientos sociales aquí mencionados someramente, una muestra más de una disposición a la toma de decisiones de manera colectiva y el consiguiente rechazo a una jerarquización en el mando. La lucha en todos estos casos, como bien dice el Dr. Alfredo Jalife-Rahme, ha superado desde hace tiempo el marco de la división simplista derecha-izquierda, para ubicarse en lo que él llama, utilizando términos frommianos, la lucha entre los *globalizadores necrófilos* y los *altermundistas biófilos*.<sup>11</sup>

Tal vez sea uno privilegiado en cierta forma al vivir en una época en donde se tiene oportunidad de ver la puesta en marcha de fuerzas sociales y políticas de enorme envergadura, que se alían o chocan unas con otras, en un movimiento cada vez más vertiginoso, que ha llevado a cambios sociales, políticos y económicos en todos los niveles y que hasta hace poco eran impensables, lo que a su vez demuestra una vez más la imposibilidad de tratar de encerrar estos cambios dentro de los estrechos límites de una teoría o sistema, o bien, dentro de las

---

<sup>11</sup> Para una explicación más detallada de los conceptos de *necrofilia* y *biofilia* ver: FROMM, Erich. El corazón del hombre: su potencia para el bien y el mal. México D.F., FCE, 1966.

fronteras del Estado-nación. Por el contrario, en tanto lo acelerado de estas transformaciones y su carácter mundial, se hace deseable dejar lo más que se pueda los márgenes teóricos abiertos para todo tipo de interpretaciones; desde los más diversos ángulos y enfoques, evitando todo prejuicio y dogmatismo, promoviendo la discusión libre y entre iguales; y la postura del anarquismo en este sentido resulta sumamente ilustrativa.

Bien lo había dicho ya Ricardo Mella, muy probablemente el teórico más inspirado que ha dado el anarquismo español, con su cuidada y refinada prosa:

El anarquismo (...) no sistematiza, no tiene dogma y carece ciertamente de metafísica, no de filosofía. Su filosofía arranca de este principio doquier demostrado: la ciencia es un cuerpo de conocimientos en perpetua formación. Nada hay en ella definitivo, de un modo absoluto; nada que, a manera de enciclopedia, comprenda el Universo entero y sus fenómenos. Es “un conjunto de hermosos jirones”<sup>\*</sup> agrupados parcialmente según relaciones bien establecidas, pero sin trabazón sistemática que abarque todo el conjunto de los hechos y de las ideas. Y esta filosofía tan pertinazmente negada al anarquismo, que no es una idea definitiva, sino la iniciación definitiva del libre desenvolvimiento de las ideas y de las cosas, esta filosofía es lo único positivo que puede entresacarse de la inmensa labor científica de los hombres. De todos sus libros, de todas sus contiendas, de todos sus sistemas, de todos sus particularismos de escuela, de todas sus diferencias doctrinales, brota con singular persistencia la característica común atribuida por nosotros a todas las investigaciones: la relatividad de los conocimientos que en hermosos jirones prueban lo absurdo de cualquier sistematización definitiva.<sup>12</sup>

Dado el panorama nacional e internacional contemporáneo no parece pues, ocioso abordar el tema del centralismo y federalismo desde la perspectiva libertaria clásica pues, como se ha intentado demostrar a lo largo del presente trabajo, se puede encontrar en ella una rica veta con muchísimos aspectos útiles para la teoría y la praxis social que lamentablemente no han sido lo suficientemente estudiados y que sin duda alguna merecen valorarse en su justa dimensión.

---

<sup>12</sup> MELLA, Ricardo. “El socialismo anarquista”. En: CANO, Benjamín. El pensamiento de Ricardo Mella. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1979, p. 105.

<sup>\*</sup>Esta frase entrecomillada hace referencia a las críticas que, según Mella, hacen los detractores del anarquismo a éste por carecer de un cuerpo sistematizado de ideas. Dice al inicio del artículo aquí citado: “Dicése, por aquellos adversarios del anarquismo más abiertos a las ideas radicales, que esa doctrina es hasta ahora ‘un conjunto de hermosos jirones sin trabazón sistemática’ y se pide de continuo el plan completo de reorganización social según las ideas del socialismo anarquista”. *Ibidem*. p. 99.

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BAKUNIN, Mijail. Dios y el Estado. México D. F., Editorial Antorcha, 1990.

Obras Completas. Tomo IV. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1979.

Obras Completas. Tomo V. Estatismo y Anarquía. Madrid, Ediciones Júcar, 1976.

El patriotismo. La Comuna de París y la noción de Estado. México D. F., Ediciones Antorcha, (sin año).

Comp. de G. P. Maximoff. Escritos de filosofía política 1. Crítica de la sociedad. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Escritos de filosofía política 2. El anarquismo y sus tácticas. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

KROPOTKIN, Piotr. Compilación de Martin Zemliak. Obras. Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.

La conquista del pan. México D. F., Ediciones Antorcha, 1988.

El Estado. México D. F., Ediciones Antorcha, 1982.

Campos, fábricas y talleres. Madrid, Editorial Zero S.A., 1972.

Folletos revolucionarios I. El anarquismo, su filosofía y su ideal. Barcelona, Tusquets Editores, 1977.

Folletos revolucionarios II. Ley y autoridad. Barcelona, Tusquets Editores, 1977.

PROUDHON, Pierre-Joseph. ¿Qué es la propiedad? México D. F., Ediciones Antorcha, 1984.

El principio federativo. Madrid, SARPE, 1985.

La capacidad política de la clase obrera. Barcelona, Ediciones Júcar, 1977.

Solución al problema social. México D. F., Premia Editora S.A., 1977.

La idea de la revolución en el siglo XIX. México D. F., Editorial Grijalbo, 1973.

ROCKER, Rudolf. Nacionalismo y Cultura. México D. F., Biblioteca Social Reconstruir/Alebrije, (Sin año).

Más sobre marxismo y anarquismo. México D. F., Ediciones El Caballito, 1981.

Anarcosindicalismo. Teoría y práctica. Barcelona, Ediciones Picazo, 1978.

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

ANSART, Pierre. El nacimiento del anarquismo. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Sociología de Proudhon. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1971.

ANDERSON, Perry. El Estado absolutista. México D. F., Siglo XXI Editores, 1979.

ARISTÓTELES. La política. Barcelona, Ediciones Iberia, 1967.

ARVON, Henry. Bakunin. Absoluto y Revolución. Barcelona, Editorial Herder, 1975.

El anarquismo. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1971.

AVRICH, Paul. Los anarquistas rusos. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

BAILLARGEON, Normand. El orden sin el poder: ayer y hoy del anarquismo. Editorial Hiru, Hondarribia, 2003.

BENTHAM, Jeremías. Fragmentos sobre el gobierno. Madrid, SARPE, 1985.

BERMAN, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.

México D.F., Siglo XXI Editores, 1991.

BERNECKER, Walther L. Colectividades y revolución social. El anarquismo en la guerra civil española, 1936-1939. Barcelona, Editorial Crítica, 1982.

BERTOLO, Amedeo; LOURAU, René. Autogestión y anarquismo. México D. F., Ediciones Antorcha, 1984.

BOBBIO, Norberto. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México D. F., FCE, 1992.

- BOOKCHIN, Murray. The spanish anarchist: the heroic years, 1868-1936. New York, Harper & Row Publishers, 1977.
- Autogestión y anarquismo. México D. F., Ediciones Antorcha, 1985.
- CANO, Benjamín. ¿Qué es el anarquismo? México D. F., Editorial Nuevo Tiempo, 1985.
- El pensamiento de Ricardo Mella. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1979.
- El pensamiento de Sebastián Fauré. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1979.
- CAPPELLETTI, J. Ángel. La ideología anarquista. Caracas/ Barcelona, Alfadil Editores S.A., 1985.
- Bakunin y el socialismo libertario. Ediciones Leega; Ediciones Minerva, 1986.
- CARTER, April. The political theory of anarchism. New York, Torchbook Library Edition, 1971.
- CASANOVA, Julian. De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939). Barcelona, Editorial Crítica, 1997.
- CHOMSKY, Noam. Pocos prósperos, muchos descontentos. Entrevistas con David Barsamian. México D. F., Siglo XXI, 1997.
- Por razones de Estado. Barcelona, Editorial Ariel, 1975.
- DÍAZ, Carlos. Utopías y anarquismo. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1977.
- DUCLOS, Jacques. Anarquistas de ayer y hoy. México D. F., Ediciones Roca, 1973.
- FABBRI, Luigi; BUJARIN, Nicolai. Anarquismo y comunismo científico. Barcelona, Editorial Síntesis, 1977.
- FICHTE, G. Johan. El Estado comercial cerrado. Madrid, Editorial Tecnos. S.A., 1991.
- Discursos a la nación alemana. Madrid, Taurus, 1968.
- FOURIER, Charles. El nuevo mundo industrial y societario. México D. F., FCE, 1989.
- Doctrina social: el falansterio. Barcelona, Ediciones Jucar, 1980.
- FROMM, Erich. ¿Tener o ser? México, D.F., FCE, 1976.
- El corazón del hombre: su potencia para el bien y el mal. México D.F., FCE, 1966.
- Marx y su concepto del hombre. México. D. F., FCE, 1975.

- ¿Podrá sobrevivir el hombre? Una investigación sobre los hechos y las ficciones de la política internacional. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.
- GUERIN, Daniel. El anarquismo. De la doctrina a la acción. México D. F., Editorial Antorcha, 1984.
- HEGEL, G.W. Friedrich. Filosofía del derecho. México, D.F., UNAM, 1985.  
Filosofía de la historia. Barcelona, Editorial Zeus, 1968.
- HOROWITS. Los anarquistas 1. La teoría. Madrid, Alianza Editorial, 1982.  
Los anarquistas 2. La práctica. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- HOBBS, Thomas. Leviatán. México, D. F., FCE. 1987.
- HUNTINGTON, Samuel. El choque de civilizaciones y la reconstrucción del nuevo orden mundial. Barcelona, Piados, 1988.
- JOLL, James. Los anarquistas. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1968.
- KANT, Immanuel. La paz perpetua. Madrid, Ediciones Aguilar, 1967.
- LAO- Tzu. Tao Te Ching: el libro del recto camino. Madrid, Editorial Morata, 1961.
- LASSALLE, Ferdinand. Manifiesto obrero y otros escritos políticos. Madrid, CEC, 1989.  
¿Qué es una constitución? México D. F., Ediciones Colofón, 1986.
- LENIN, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución: la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado. México D. F., Editorial Grijalbo, 1973.  
La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo. México D. F., Editorial Grijalbo, 1974.
- LONG, Anthony. La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- MALATESTA, Erico. La Anarquía y el método del anarquismo. México D. F., Premia Editora, 1982.
- MAQUIAVELO, Nicolás. El príncipe. México D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1981.
- MARX, Karl. Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. México D.F., Editorial Grijalbo, 1968.  
El Capital: Crítica de la economía política. México D. F., FCE, 1973.
- ; ENGELS, Friedrich. Manifiesto del Partido Comunista. México, D.F., Ediciones Quinto Sol, 1985.

La sagrada familia: la situación de la clase obrera en Inglaterra y otros escritos de 1845-1846. Barcelona, Editorial Crítica, 1978.

MERCIER, Luis. Anarquismo, ayer y hoy. Caracas, Monte Avila Editores C. A., 1970.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barón de. Del espíritu de las leyes. Madrid, Editorial Tecnos, 1985.

NETTLAU, Max. Comunismo autoritario y comunismo libertario. México D.F., Editorial Barricas Distro, 2006.

PLATON. Diálogos: La República o el Estado. Madrid, EDAF, 1969.

RECLUS, Elisée. El hombre y la Tierra. México D. F., FCE, 1986.

RITTER, Alan. Anarchism. A theoretical analysis. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

ROUSSEAU, J. Jacques. Del contrato social. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

SAINT-SIMON, Claude Henry, comte de., Catecismo político de los industriales. Madrid, Ediciones Aguilar, 1964.

SÉNECA, Lucius. Sobre la felicidad. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

STUART MILL, John. Sobre la libertad. México D. F., Alianza Editorial, 1997.

WEBER, Max. ¿Qué es la burocracia? Buenos Aires, Leviatán, 1985.

Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. México D. F., FCE, 1992.

WOLFE, Alan. Los límites de la legitimidad: las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo. México D. F., Siglo XXI Editores, 1980.

WOODCOCK, George. El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios. Barcelona, Editorial Ariel, 1979.

Anarchism: Nomos XIX. Compilación. New York, New York University Press, 1978.

Antología Anarquista. Compilación. México D. F., Ediciones El Caballito, 1980.

Páginas Selectas de Rodolfo Rocker, Max Nettlau y Diego Abad de Santillán. Compilación. México D. F., Ediciones Tierra y Libertad, 1925.

## CIBEROGRAFÍA

ARCHINOV, Piotr; VOLIN: "La revolución rusa. La historia desconocida"

<http://www.laredaccion.com/Periodistas/banderanegra/revolucion.htm>

BABEUF, Francisco (Graco). "El manifiesto de los plebeyos".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/tribuno/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/tribuno/caratula.html)

BAKUNIN, Mijail. "Socialismo, federalismo y antiteologismo".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/socialismo\\_federalismo/caratulabakunin.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/socialismo_federalismo/caratulabakunin.html)

BOOKCHIN, Murray. "El anarquismo ante los nuevos tiempos".

<http://www.cnt.es/flsteruel/archivos/Murray%20Bookchin.doc>

"Seis tesis sobre el municipalismo libertario".

<http://ateneovirtual/alasbarricadas.org/economía/index.php?page=Seis+tesis+sobre+municipalismo+libertario>

CONSIDERANT, Víctor. "Manifiesto político y social de la democracia pacífica".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/manifiesto/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/manifiesto/caratula.html)

CHOMSKY, Noam. "Conversaciones libertarias"

<http://www.hispamerica.com/gr/12/conlib.htm>

FERRER, Christian. "Átomos sueltos. La construcción del personalidad entre los anarquistas a comienzos del siglo XX."

<http://www.nodo50.org/bpji/arch05.htm>

GARCÍA, Víctor. "La internacional obrera".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/internacional/caratula\\_internacional.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/internacional/caratula_internacional.html)

GODWIN, William. "Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y dicha generales".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/godwin/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/godwin/caratula.html)

KROPOTKIN, Piotr. "El apoyo mutuo: factor de evolución".

[http://fraternitelibertaire.free.fr/reserve/el\\_apoyo\\_mutuo.pdf](http://fraternitelibertaire.free.fr/reserve/el_apoyo_mutuo.pdf)

LAGARDELLE, Hubert. "El sindicalismo".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/lagardelle/lagardelle.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/lagardelle/lagardelle.html)

LANDAUER, Gustav. "Incitación al socialismo".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/incitacion/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/incitacion/caratula.html)

MÉNDEZ, Nelson; VALLOTA, Alfredo. "Bitácora de la utopía: anarquismo para el Siglo XXI"

<http://www.cnt.es/flsteruel/archivos/Bitacora.doc>

PANNEKOEK, Antón. "Los consejos obreros".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/pannekoek/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/pannekoek/caratula.html)

PELLOUTIER, Fernand. "Historia de las bolsas de trabajo".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/historia/bolsas/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/bolsas/caratula.html)

PROUDHON, Pierre-Joseph. "Política unitaria".

<http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/Proudhon.htm>

SOREL, George. "El sindicalismo revolucionario".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/sorel/sorel.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/sorel/sorel.html)

STIRNER, Max. "El Único y su propiedad".

[http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/unico/caratula\\_unico.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/unico/caratula_unico.html)

# ÍNDICE

Introducción.....p. 5

## **Capítulo 1. El principio de Autoridad**

1.1. Autoridad, poder y centralismo.....p. 14

1.2. Religión, Iglesia y Estado.....p. 26

1.3. El Estado-nación y las teorías del contrato social.....p. 38

1.4. Estado, patria y patriotismo.....p. 55

## **Capítulo 2. Centralismo y socialismo**

### **La critica libertaria al socialismo autoritario**

2.1. La critica filosófica.....p. 62

2.2. La critica política.....p. 71

2.3 La critica económica.....p. 82

## **Capítulo 3. El principio de Libertad**

3.1. Libertad, federalismo y autonomía.....p. 89

3.2. Mutualismo, colectivismo y comunismo.....p. 115

3.3. Consejos obreros y autogestión.....p. 130

Conclusiones.....p. 140

Bibliografía.....p. 154

Ciberografía.....p. 159

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

**CENTRALISMO Y FEDERALISMO EN EL PENSAMIENTO  
LIBERTARIO CLÁSICO**

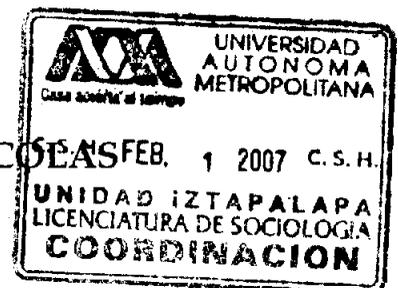
**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN LA DISCIPLINA DE  
SOCIOLOGÍA PRESENTA:**

**MARIO GONZÁLEZ ABRAJAN**

**DIRECTOR DE TESIS:**

**DR. DANIEL JACQUES HIERNAUX-NICOLAS**



**Noviembre 2006**