

TOMO IV

EL OTRO SOCIALISMO: EL ANARQUISMO

1. Hijos de un mismo ideal, el socialismo estatista y el anarquismo se atrincheraron en diferentes cunas, desde el momento de ver la luz. Su primer choque, deslinde, refriega, no fue entre Marx y Proudhon o Marx y Bakunin, sino en uno de los episodios más significativos, para el tema que trato, de la Revolución francesa: la Conjura de los Iguales. Los *igualitarios* (Babeuf, Maréchal, Buonarroti, Darthé) cayeron en cuenta que los jefes revolucionarios de la insurrección –jacobinos, girondinos, etc.- defendían, con diferentes matices, los intereses históricos de un agrupamiento nada homogéneo: el del Tercer Estado. Hacían suyos los ideales *democráticos*, contraponiéndolos no sólo a los principios del absolutismo aristocrático-feudal, sino también a los de la masa de los trabajadores asalariados. El Tercer Estado no era, en realidad, sino el estamento de los propietarios de los instrumentos de producción, el cuartel general de los industriales oprimidos. Hablaban, por eso, de un *Cuarto Estado* constituido por los trabajadores “libres” de la ciudad y el campo. Los igualitarios, al desglosar el Cuarto Estado del Tercero, rompen en la práctica y en la teoría con la concepción binaria del humanismo de los ilustrados en armas. Ya no sólo se trata del frente unido de la democracia (Estado llano) que, agrupando prácticamente al pueblo en su conjunto, se lanza a la conquista de un cielo poblado por el primer y segundo Estados; sino que hay otro agrupamiento (el *Cuarto Estado*: el de los asalariados) que tiene frente a sí dos enemigos: el Primero y Segundo Estados –la aristocracia y el alto clero-, por un lado, y el Tercer Estado, por otro. Para los igualitarios, el triunfo de los *montagnard* –con los jacobinos y franciscanos- o de los girondinos, debía ser el inicio de la lucha de los igualitarios por tomar el poder, contra el Tercer Estado. Este episodio es de gran importancia histórica porque en él, o a través de él, los obreros –que ya existían como *clase en sí* desde esa bacanal de la pulsión apropiativa que fue la acumulación originaria del capital- se empiezan a autorreconocer como un agrupamiento específico que tiene intereses históricos diferentes a los propietarios en general. Se inicia aquí, por consiguiente, el anticapitalismo y, con él, una vaga prefiguración del socialismo. Pero la lucha contra los burgueses podía ser enfocada desde dos puntos de vista: como el embate de una clase contra otra –confiando en que el Poder adquirido por el salariado sentaría las bases para la emancipación-, que fue el planteamiento de Babeuf, o como la pugna de una clase no sólo contra

la otra sino contra el poder en general, que fue la concepción de Sylvain Maréchal¹.

Ya desde este momento, en los albores del despertar obrero, surge, en la concepción de la lucha y en la estrategia política, una antinomia que deviene en polaridad intersustentante. Unos socialistas ponen el acento en las clases y la lucha de clases. Otros hacen énfasis en el poder y su concentrado más significativo: el Estado. Ello no quiere decir que los primeros –el marxismo significativante- no hablen del poder, Su concepción al respecto es clara: el Estado y todas las instituciones jurídico-políticas dependen, no mecánicamente, sino de modo dialéctico, de unas relaciones de producción donde las clases, por así decirlo, llevan la voz cantante. Tampoco significa que los segundos no tomen en cuenta la existencia de las clases. Todos los anarquistas importantes hablan de las clases y de la lucha de clases y algunos, incluso, coincidiendo con los marxistas en cierto nivel, conciben la sociedad emancipada –a la que dan el nombre de *anarquía* o *acracia*- como una sociedad liberada no sólo del Estado sino de las clases sociales. Tal el caso de los anarco-comunistas como Kropotkin, Malatesta, Reclus, Grave y tantos otros. Pero independientemente de la importancia que los marxistas den al tema del poder y los anarquistas al problema de las clases, el concepto nodular y prioritario para los primeros son las clases, su lucha y su desaparición, y para los segundos es el Estado, su génesis, historia y destrucción.

Antes de profundizar más en esta antinomia, de esclarecer el por qué la he calificado de *polaridad intersustentante* y de cómo puede solucionarse, si es que tiene solución, me parece importante mostrar que el marxismo y el anarquismo se presentan empíricamente con un diverso *status* teórico: el marxismo es una teoría, creada por Marx y Engels, pero sobre todo por Marx, que nace como un todo. Ello no quiere decir que no haya, tras de los clásicos, enriquecimientos o empobrecimientos de la concepción: pero no se suele hablar de *marxismos* porque las “tres partes integrantes del marxismo”, como decía Lenin (economía, socialismo y filosofía) se hallan rigurosa y orgánicamente establecidas. El leninismo, el trotskismo, el stalinismo o el maoísmo, etc. tienen en común una teoría unificada y un método duro a partir de los cuales se diversifican. Aun suponiendo que se hablara de *marxismos* –y hay quien así lo hace- habría que tener en cuenta que tienen un origen común

¹ De Sylvain Maréchal se ha escrito lo siguiente: “la igualdad de Babeuf difiere profundamente del igualitarismo de Sylvain Maréchal, precursor del anarquismo”, J. Freville, *Les brisseries de chaînes*. “Sylvain Maréchal preconiza abiertamente ‘la socialización de todo lo que había sufrido las particiones de una monstruosa desigualdad’ y suprimir el Estado”, Maurice Dommanget, *Babeuf et la conjuration des Égaux*, Librairie de l’Humanité, 1922, p. 22.

o que en la base de su interpretación diversa hay un objeto interpretable que no es otro que la producción teórica de Marx. Algo muy distinto ocurre con el anarquismo. En él no hay –voy a decirlo así– un jefe de escuela. El godwinismo, el proudhonismo, el bakuninismo, el kropotskismo o el malatestismo no son *el* anarquismo. Aquí sí hay que hablar, por lo menos en una primera instancia, de *anarquismos*. Las diferencias entre los anarquistas son múltiples y complejas. Tienen serias discrepancias filosóficas. Proudhon se halla bajo la influencia del idealismo clásico alemán: de la teoría de las antinomias de la razón pura de Kant y, sobre todo, de la dialéctica de Hegel, a quien conoce, a través de Marx, en la década de los 40 del siglo XIX. Bakunin, después de sentir la influencia de los postkantianos Fichte, Schelling y Hegel², recibió el impacto de la filosofía feuerbachiana y terminó por hallarse, como dice Cappelletti, “en una posición materialista que fluctúa entre el positivismo comteano y la dialéctica de origen hegeliano”³. Kropotkin funda su anarquismo más que en la filosofía, en la ciencia. Su concepción, naturalista, se entronca genéticamente con el darwinismo. Su materialismo, como él mismo lo confiesa, es mecanicista y no quiere tener nada que ver con la dialéctica. Las posiciones doctrinarias últimas de Malatesta van por otro lado: en él “influyen las nuevas corrientes filosóficas que surgen a fines del siglo XIX y comienzos del XX (neoidealismo, neokantismo, etc.)”⁴. También tienen diferencias económicas. Proudhon y Bakunin aceptan, con ciertas reservas, la teoría de la plusvalía. Kropotkin y Malatesta la rechazan resueltamente. Finalmente difieren de manera ostensible en la forma en que conciben la reorganización de la sociedad: Proudhon es una suerte de *anarco-individualista* que, después de su memorable ataque a la propiedad en 1840, piensa finalmente que la pequeña propiedad urbana y campesina sirve para hacer contrapeso al Estado. Bakunin se define como *anarco-colectivista*, con lo cual quiere diferenciarse, por un lado, del comunismo estatista –piensa que es necesario socializar los medios de producción, pero no estatizarlos– y, por otro, desea conservar el salariado y tener como criterio de distribución de la riqueza creada el trabajo. Kropotkin es, en cambio, *anarco-comunista*. Su comunismo no está ligado, desde luego, al Estado. Él, como los otros anarquistas, anatematiza a todo Estado, no sólo al burgués sino a la dictadura del proletariado. Guarda diferencias importantes, sin embargo, con Proudhon y con Bakunin porque es un resuelto enemigo de la idea de la supervivencia del salariado en el régimen postcapitalista sin clases y sin gobierno. La forma de distribución de la riqueza generada por el proletariado ya no se basará en

² Fue incluso, como Engels, discípulo de Schelling en la Universidad de Berlín.

³ Angel Cappelletti, *La ideología anarquista*, Colección La Protesta, Libros de la Araucaria, S. A., B. Aires, 2006, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

las obras, sino en las necesidades. Dice Cappelletti: “el salariado deberá desaparecer. El principio que regulará toda la actividad económica será: de cada quien según su capacidad a cada uno según sus necesidades”⁵.

Como ninguno de los anarquismos existentes puede ser considerado *el* anarquismo, el compendio, si no integral, sí de las tesis esenciales de un anarquismo conceptual primigenio (que dote de sentido a todas las manifestaciones empíricas de la teoría libertaria), hay que hacer un esfuerzo para deducir o abstraer de los anarquismos existentes –de los que podríamos llamar clásicos- la *idea central generadora* que aparece en todos ellos a pesar de las ostensibles diferencias de unos con otros. El resultado que nos proporciona esta operación inferencial es relativamente simple: la idea del anarquismo –y por lo mismo común a todos los anarquistas: desde Godwin hasta Cohn-Bendit o Dutschke- es una recusación del Estado –de todo tipo de Estado- y un deseo de reestructurar la sociedad prescindiendo de la política, es decir, buscando las formas de autoorganización y autogobierno –comunidades, comités, cooperativas, consejos, etc.- que les permitan a los individuos vivir de manera *libertaria*. El Estado, independientemente de las mil y una justificaciones que nos endilguen al respecto los teóricos de la ciencia política, no sólo es la enfermedad principal que padece el cuerpo social, sino el irremediable impedimento para acceder a la *anarquía*, la organización social en que los seres humanos serán dueños de su destino.

Entre el marxismo y este anarquismo básico existe una suerte de unidad y lucha de contrarios. Entre ellos hay, sí, una polaridad, pero una polaridad en que los dos términos se alimentan teóricamente. El anarquismo es, como el marxismo, un socialismo, pero un socialismo *antiautoritario*. El anarquismo se define, pues, negando ser lo otro. El marxismo es, también, como el anarquismo, un socialismo, pero un socialismo que, realista, sabe que si no se *eleva al poder* a la clase trabajadora, por lo menos transitoriamente, no es posible crear el comunismo. El marxismo adquiere su perfil, entonces, a partir de un deslinde con los enemigos a rajatabla de todo tipo de Estado. Este *definirse el uno por el otro* se basa, como he dicho, en que mientras el anarquismo pone el acento en la acción perturbadora del *poder*, el marxismo hace énfasis en el papel de las *clases* en la historia. Pero la antinomia implica otra cuestión: el anarquismo busca cómo construir y descuida el proceso destructivo; el marxismo se empeña en destruir y negligente la práctica constructiva. Vista desde dentro –desde la trinchera marxista o desde la trinchera anarquista- la contradicción parece inexpugnable e irresoluble. El

⁵ Ibid., p. 127.

anarquista no se cansará de denunciar el *despotismo* marxista, y como la identificación de marxismo y stalinismo le servirá enormemente para su polémica, no dejará de abordar ésta usando dicho subterfugio. El marxista estará dispuesto siempre a poner en la picota el *aventurerismo* anarquista, y como la identificación de anarquismo con las más atrasadas posiciones espontaneístas de ciertos ácratas le vendrá también como anillo al dedo para su discusión, no dejará de usar esta trampa para acorralar supuestamente a su adversario. Pero si el conflicto se ve no desde dentro, sino desde fuera, si uno se sabe o se puede situar en el espacio teórico-político desde el cual se advierte que las diferencias entre una postura y otra no sólo son tesis que se contradicen y parecen excluirse, sino puntos de vista que están señalando, con los errores o limitaciones del otro, la necesidad de una síntesis superior, de una síntesis que, negada persistentemente desde las doctrinas en pugna, salta a la vista de manera imperiosa y aplastante.

2. No temo insistir aquí en la afirmación de que el marxismo y el anarquismo son dos concepciones hermanas. Nacidas más o menos al mismo tiempo, hicieron suyo idéntico objetivo: destruir la sociedad capitalista y levantar sobre sus ruinas una nueva organización social en que ya no existiera la esclavitud económica que presupone la propiedad privada sobre los medios de producción⁶, ni la esclavitud política que implica la existencia de un Estado que se contrapone a los intereses autogestionarios de la colectividad. Estos dos hermanos –aliados al principio en la AIT- muy pronto empezaron a distanciarse. Si al principio parecía tratarse de una mera disensión familiar, una discrepancia dentro de la misma trinchera, poco a poco -en la misma Primera Internacional- la contradicción se fue agudizando a tal grado que sobrevino la escisión entre los “autoritarios” y los “libertarios”, entre los marxistas y los bakuninistas. A partir del momento en que la fracción bakuninista (los “aliancistas”) fue expulsada de la AIT –en el Congreso de La Haya-, la relación entre el marxismo y el anarquismo se vuelve tormentosa, fratricida, canibalesca.

Quiero subrayar, sin embargo, que las dos únicas teorías políticas que se colocan en franca oposición al capitalismo son el marxismo y el anarquismo. No sólo son anticapitalistas Marx, Engels, Lenin, sino también Bakunin, Kropotkin, Malatesta. Con independencia de quiénes son más consecuentemente anticapitalistas, de quiénes enjuician de modo más correcto la naturaleza del modo de producción capitalista, de quiénes visualizan de manera más precisa el proceso revolucionario, o de quiénes, en fin,

⁶ Los anarquistas más consecuentes afirman tal cosa.

conceptúan de manera más coherente la construcción de una nueva sociedad, las dos tendencias, a diferencia de muchas otras, son franca y decididamente revolucionarias. Son las *dos doctrinas políticas anticapitalistas* de la sociedad moderna.

Antes de pasar adelante, conviene aclarar que no todas las concepciones que se han declarado marxistas o anarquistas pueden ser consideradas como francamente revolucionarias. El socialismo de derecha (predominante en la Segunda Internacional y en los partidos socialdemócratas de hoy en día) o el anarquismo individualista, eran o son tendencias más bien reformistas. Como se sabe, el anarquismo se divide en dos corrientes: la anarco-individualista de Proudhon, Stirner, Tucker, etc., y la anarco-comunista de Kropotkin, Malatesta, Reclus, etc.⁷. Ambos tipos de anarquismo tienen en común su lucha contra el Estado y su deseo de instaurar la *anarquía* –una sociedad liberada del desorden que traen consigo el Estado y la política–; pero se diferencian en que los anarco-individualistas, influidos por la pequeña burguesía, no combaten la propiedad privada (la pequeña propiedad, dicen, protege a los individuos de la acción arbitraria de la autoridad), mientras que los anarco-comunistas, coincidentes en algunos aspectos con el marxismo, pugnan contra la propiedad privada y conciben la *anarquía* como *un régimen sin Estado y sin propiedad privada*.

Cuando hable, entonces, en lo que sigue, de marxismo y anarquismo, haré referencia al marxismo revolucionario y al anarco-comunismo.

¿Por qué han acabado de diferenciarse, escindirse, contraponerse estas dos teorías revolucionarias? Utilizaría un método erróneo si respondiera a esta pregunta asentando, como es costumbre en las filas del marxismo, que la razón de ello estriba en que *mientras el marxismo expresa los intereses del proletariado, el anarquismo representa los de la pequeña burguesía*. Esta afirmación es inconveniente, en primer lugar, porque, en el nivel actual de ambas teorías, ni el marxismo ni el anarquismo representan, de por sí y a plenitud, los intereses del proletariado. La respuesta que comento es inconveniente, en segundo término, porque en lugar de motivarnos para estudiar la *estructura definitoria* de ambas concepciones, el *sistema de pensamiento* privativo de las dos, el grado en que se apropian de la realidad presente y del proceso revolucionario futuro, las relaciones específicas entre

⁷ “El *anarco-colectivismo* de Bakunin, aunque se halla más de lado de los comunistas que de los individualistas, ocupa un lugar intermedio.

una y otra a nivel teórico y político, nos plantea, en fin, un *prejuicio, un dogma que paraliza la investigación*.

En el análisis de la estructura del pensamiento anarquista o del pensamiento marxista, voy a dejar de lado algunos factores, aunque hayan tenido cierta importancia histórica, ya que *no son piezas esenciales de una y otra concepción*. Al hablar de marxismo, por ejemplo, no voy a aludir a ciertas deformaciones que acompañaron a veces a esta teoría (espontaneísmo, economicismo, absolutización del parlamentarismo, etc.). Al referirme al anarquismo, tampoco voy a aludir a ciertas tendencias que se han presentado como anarquistas (terrorismo, apoliticismo integral, etc.). Aludiré, más bien, *al sistema de pensamiento de estas teorías en el nivel abstractivo de sus elementos conceptuales decisivos*.

3. Muchas son las razones teóricas, históricas, estratégicas, etc., que han determinado o contribuido a que se contrapongan marxismo y anarquismo. Pondré el acento, sin embargo, en las más relevantes, aunque sea de modo esquemático. El marxismo reprocha al anarquismo, por ejemplo, su incompreensión de la necesidad de crear, como forma de Estado propia del *régimen de transición*, la dictadura del proletariado. La destrucción del sistema capitalista, la edificación del régimen socialista y la paulatina construcción de las condiciones indispensables para la creación del modo de producción comunista (en el que ya no habrá ni Estado ni clases sociales), no serían posibles, aduce el marxismo, sin un Estado, y un Estado especialmente centralizado y fuerte; pero destinado a extinguirse o adormecerse tan pronto se logre la desaparición de las clases. El anarquismo, por su parte, aduce contra el marxismo que todo Estado, incluyendo el que dice representar los intereses de la clase obrera, se sustantiva y contrapone a la sociedad, genera, fortalece y consolida los intereses propios del autoritarismo burocrático-gubernamental y, tomando en cuenta que todo régimen provisional o de transición tiende a perpetuarse, acaba por ser un serio obstáculo para la emancipación del proletariado y el pueblo en su conjunto⁸.

El marxismo y el anarquismo tienen, desde luego, elementos en común: son, como he dicho, teorías anticapitalistas: pugnan por la socialización de los medios de producción: persiguen la conformación de un régimen (*comunista* le llaman los marxistas, *anarquía* lo denominan los anarquistas) en que no

⁸ La pugna entre el marxismo y el anarquismo es la confrontación entre una posición centralista-eficacista y otra libertaria-maximalista, Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas*, Zero, Bilbao, 1976, p. 46.

existan clases sociales, la división enajenadora del trabajo, el Estado, etc.⁹. Se puede decir que ambas teorías concuerdan en el *objetivo final* a que tienden: pero se diferencian en los *medios* que utilizan para obtener tal cosa. Poseen, en efecto, coincidencias importantes; pero sus discrepancias son igualmente significativas: *hay entre ambas concepciones diferencias de principio*.

Mi opinión es que entre el marxismo y el anarquismo existe un vacío teórico-político, una tierra de nadie, un ámbito que no ha sido conceptualizado adecuadamente, con rigor, por ninguna teoría. A ambas concepciones les falta algo: si se quiere, podría decir que entre marxismo y anarquismo hay un “eslabón perdido” o la ausencia de una “reflexión última unificadora”, que es la razón fundamental por la cual estas teorías, que deberían unificarse y diluir sus diferencias, se contraponen y contradicen tajante y permanentemente. Pienso que *ha llegado la hora de convertir en objeto de teorización, en tema de síntesis –de sincretismo productivo- este vacío, esta laguna que separa a las dos teorías revolucionarias de la sociedad contemporánea*, tomando en cuenta, además de la profunda crisis del sistema capitalista, el auge de la derecha, el revisionismo y el reformismo.

Resultado de este empeño reflexivo es comprobar que “el común denominador no teorizado”, el vacío, el hiato que divide a las dos teorías hermanas y las arroja a una lucha fratricida es la ausencia de ese análisis psicosocial al que he dado el nombre de *hilemórfico*¹⁰. Este planteamiento hilemórfico –o de la unión indisoluble de *materia y forma-* ve a la subjetividad como una *instancia proponente* y a la objetividad como una *instancia conformadora*. Una pulsión, por ejemplo, opera como la *hylé* (subjetiva) que, al entrar en relación con ciertas condiciones históricas, adquiere su *morfé*. La morfé es *aferente* (o sea que conduce hacia dentro) y la *hylé* es *eferente* (o sea que conduce hacia fuera). Pongo un ejemplo. La posesión, en el sentido social del término, y la propiedad, en el sentido jurídico de la expresión, no son sólo resultado de la *objetividad social* (de la economía y la sociología) sino también de la *subjetividad individual* (de la psicología).

La organización bioquímica del individuo coloca ciertos afanes, deseos o impulsos en el aparato psíquico. Al conjunto de ellos le podemos dar el

⁹ “Marxismo y anarquismo coincidieron siempre en su viscerofobia a la democracia burguesa como forma política”, *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ En otra parte he escrito: “Estoy convencido que en el *hilemorfismo* hay un gránulo racional (escondido en la maleza del idealismo objetivo peripatético) que conviene rescatar y hacerlo en y por lo que me gustaría denominar la *reinterpretación materialista del hilemorfismo*”, *En marcha hacia la concreción*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2007, p. 232.

nombre, siguiendo a Freud, de pulsiones (*triebe*)¹¹ que se manifiestan como *congénitas*. Si existe una *pulsión apropiativa*, como he sostenido en varias ocasiones, los individuos nacen, entonces, con una resuelta tendencia a adueñarse de *lo otro*.

Partiendo, pues, de este planteamiento, diríamos que tanto al marxismo como al anarquismo les falta desentrañar las pulsiones congénitas que traen consigo, las más de las veces inconscientemente, los individuos que profesan ciertas ideas o creencias. Si buscamos el trasfondo psíquico de la tesis cardinal del marxismo (de la existencia de ciertas *relaciones de propiedad* que, de acuerdo con el devenir histórico, nos hablan de modos de producción que se suceden unos a otros), hallamos que “detrás” de la apropiación de los medios de producción, por el lado de los sujetos (capitalistas) no hay una suerte de indiferencia frente a lo apropiable, sino un franco *afán de posesionamiento* que se realiza con creces en la vida cotidiana. También, como dije, los obreros, esto es, los desposeídos, tienen prácticamente una análoga pulsión apropiativa: pero este impulso *no se realiza en la misma medida que la anterior, ya que las condiciones objetivas no son favorables a tal cosa*. La pulsión apropiativa del capitalista se realiza en la *ganancia*, la del trabajador asalariado en el *salario*. Ambos traen consigo *pulsiones apropiativas cosísticas*, que se adueñan, respectivamente, de medios de producción (o capital acumulado) y de bienes de consumo.

Si, por lo contrario, inquirimos por la base psíquica de la idea central del anarquismo (la del binomio *gobernantes/gobernados*) pronto caemos en cuenta que parte, sí, de una *pulsión apropiativa*, pero no *cosística* –de medios de producción o de consumo–, sino de *conglomerados humanos*. Cada uno de los individuos que ejercen el poder, responde a una tendencia psíquica a adueñarse de las demás personas.

Hay un hecho indiscutible: aun suponiendo que el comunismo representara la emancipación social, los poseedores, de la índole que sea, no estarían dispuestos a renunciar *motu proprio* a su posesión, ni los poderosos a su poder. ¿Por qué? El propietario no renuncia a su propiedad no sólo porque ello lesionaría sus intereses en el mundo en el que vive –ser dueño de la fábrica y de un creciente número de bienes de consumo–, sino porque perturbaría la satisfacción de tener su pulsión apropiativa realizada y, si no satisfecha del todo, porque la *codicia* no tiene límites, sí relativamente gustosa de advertir que su afán no flota en el aire, como en tantos otros. Aún más, su pulsión

¹¹ Diferenciadas cualitativamente de sus antecedentes: los instintos (*instinkt*) propios de los animales.

apropiativa realizada –el hecho de ser capitalista- le permite adueñarse de un conglomerado de personas –sus obreros y empleados-, con lo que también satisface su pulsión apropiativa *antrópica*. Tengamos en cuenta, entonces, que la realización cosística de la pulsión apropiativa, además de los beneficios que trae consigo en cuanto tal, se convierte en medio para que el capitalista ejerza el poder con su fuerza de trabajo contratada y opere con ella bajo el modelo de gobernantes/gobernados.

Tampoco el hombre poderoso –aquel del que dependen conglomerados humanos- aun suponiendo que la *anarquía* represente la emancipación social, está dispuesto voluntariamente a abandonar su posición privilegiada, no sólo porque ello daría al traste con el alto rango que ocupa en la jerarquía social y que tanto le complace a su vanidad y a sus intereses materiales, sino porque ello interrumpiría abruptamente la realización de su pulsión apropiativa de personas.

Claro que, tanto en un caso como en el otro, podría intervenir, como expresión de un proceso revolucionario, la *expropiación*. Al capitalista se le podrían confiscar sus propiedades y al poderoso arrebatarse el poder. Esto cambiaría tajantemente la *posición objetiva* de los personajes: sería una violenta solución morfética, insurreccional, objetiva. Pero no modificaría la existencia e impulsividad de sus pulsiones apropiativas correspondientes: los individuos, grupos o clases se quedarían sin propiedades o sin el poder, pero no sin la pulsión apropiativa *cosística* o *antrópica* tendente a su, por ahora difícil, realización.

Algo similar, además, ocurriría con el pueblo en su conjunto: aunque las condiciones históricas, la objetividad social, no haya permitido históricamente acceder a la propiedad de un capital o al poder político a sus afanes de posesividad, éstas permanecerían intactas y a la expectativa...La emancipación de los seres humanos no reside, pues, sólo en la desaparición de la propiedad privada –como quieren los marxistas- o en la anulación del poder –como desean los anarquistas. Ni siquiera en la simultaneidad de ambas demandas. *La solución ha de ser no únicamente objetiva o morfética, sino también subjetiva o hilética*. Una revolución *puramente sociológica* se queda a medio camino si no va acompañada de una *revolución psicológica*.

4. Pero veamos otro aspecto. En varios escritos¹² he puesto de relieve que, si advertimos la existencia en la realidad social no sólo de medios *materiales* de

¹² Ante todo en *La revolución proletario-intelectual*, Editorial Diógenes, México, 1981.

producción, sino de medios *intelectuales* de ella, y que, además, no sólo los primeros son susceptibles de apropiación, sino también los segundos, se nos amplía el concepto de clase social hasta abarcar, amén de los agrupamientos que encarnan una determinación *apropiativo-material* (como la burguesía), los que poseen una base *apropiativo-intelectual* (como la *clase intelectual*).

Como he dicho con antelación, la conformación clasista real de la sociedad capitalista no es *binaria*, sino *ternaria*. O, más exactamente, es una conformación ternaria dispuesta dentro de un *cuadrilátero estructural*. Es *ternaria* porque se halla formada por el capital, la clase intelectual y la clase obrera. Pero se encuentra dentro de un *cuadrilátero estructural* porque supone una contradicción principal (capital/trabajo) y una secundaria (trabajo intelectual/trabajo manual). Las “tres clases” se disponen en “cuatro polos” porque la clase obrera es simultáneamente el polo negativo del capital y del trabajo intelectual. La concepción *ternaria* parte del análisis científico que presupone la concepción *binaria*. Solo es posible hablar de una *clase intelectual*, y transitar del modelo dicotómico al tricotómico, si se parte de la concepción económica, de carácter binario, de Marx. Althusser, a pesar de haber hablado de la existencia de medios *intelectuales* de producción, y de haber abierto la posibilidad de poder diferenciar estructuralmente la intelectualidad, el trabajo manual y la burguesía, advirtió sólo las consecuencias epistemológicas de su planteamiento, pero no las implicaciones sociales del mismo. No pudo caer en cuenta de la repercusión de su planteamiento en el problema de las clases sociales.

La teoría de la *clase intelectual* es extraordinariamente importante porque nos pone al descubierto la clase que, con la revolución “socialista” –en realidad una *revolución proletario-intelectual*-, accede al poder e instaura una dictadura tecnoburocrática. Tanto el marxismo como el anarquismo habían hablado de los intelectuales, habían hecho referencia a la antítesis entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, habían concebido el régimen *comunista* o *anárquico* como la emancipación de la sociedad respecto a la división del trabajo en general y a la división del trabajo en intelectual y manual en particular. Los anarquistas –Bakunin, por ejemplo, o Malatesta- ofrecen observaciones especialmente lúcidas sobre el tema. Y un marxista polaco que devino anarquista –W. Machajski- ha escrito las páginas más memorables sobre los intelectuales considerados *como clase* de que tengo noticia. Pero creo que hasta hoy no se ha creado una teoría rigurosa, plenamente desarrollada y sistemática, sobre la *clase intelectual*. Esta es una de las razones por la cual la “resquebrajadura de principios” entre el marxismo y el

anarquismo se ha perpetuado hasta nuestros días y ha adquirido modalidades de extremado antagonismo.

Mucho he escrito sobre la *clase intelectual*, sobre su génesis, desarrollo, encumbramiento, sobre sus diferentes sectores y el papel histórico de cada uno. He hablado de lo que tiene en común con las clases en el sentido habitual del término, y también de sus diferencias. He subrayado que no sólo son objeto de apropiación o monopolización las *cosas* o la relación entre las cosas (como los viajes, etc.), sino también las *ideas*, los conocimientos, la metodología. Podemos hablar, en efecto, de la oposición entre un trabajo intelectual (o *espiritual* en el sentido amplio del término) y un trabajo puramente físico, porque el primero se adueña o hace suyos conocimientos, experiencia, capacidad, que, por razones sociales, objetivas, morféticas, el segundo no puede conquistar. Mi análisis de la *clase intelectual* resultó durante mucho tiempo limitada e insuficiente porque se movía en lo fundamental en el circuito objetivo de lo socioeconómico y político. Mi incursión en la teoría de las pulsiones y, por ende, en el mundo de la subjetividad, ha venido a subsanar, me parece, esa limitación. No basta decir, en efecto, que los intelectuales *se apropian* de ciertos conocimientos –o que se gradúan en diferentes especialidades- y que eso los hace *poseedores eidéticos* frente a los *desposeídos manuales*, sino que se precisa preguntarnos por las causas, motivaciones o “beneficios personales” que conducen a los individuos a la apropiación de algo que, en comparación de las cosas, parece, por su idealidad, no ser objeto de posesionamiento. Lo que está detrás de la apropiación eidética es lo mismo que está detrás de la apropiación cosística: la *pulsión apropiativa*. A mis estudio sobre la *clase intelectual* les hacía falta la dimensión subjetiva, hylética, del problema.

Si por *clase intelectual* entendemos la agrupación social que detenta conocimientos, mitos, ideología, rituales chamánicos, etc., de los que están desvalidos o huérfanos los demás miembros de la colectividad (gens, clan, fratria o lo que sea), la *clase intelectual* existe desde tiempos inmemoriales. Si durante la comunidad primitiva su papel fue protagónico y esencial –lo cual amerita, como se comprende, un estudio antropológico profundo que no se ha realizado- (y lo mismo hay que decir, me parece, del modo de producción asiático), con el advenimiento de la sociedad de clases, su papel pasa a segundo plano. Si hacemos a un lado, provisionalmente y por método, a la intelectualidad opositora –intelectuales antiesclavistas, antifeudales y anticapitalistas-, caemos en cuenta que la *clase intelectual* de cada modo de producción es una clase subyugada, bajo el dominio y el vasallaje de la clase dominante. Los grandes filósofos grecolatinos, de Tales a Cicerón y Lucrecio, pasando por Aristóteles; los pensadores medioevales, de San Agustín a Roger

Bacon pasando por el Aquinita, y los pensadores burgueses de Maquiavelo a Bobbio, pasando por los ilustrados, carecen de verdadera autonomía, son portavoces, más o menos astutos, más o menos encubiertos, de los poseedores de esclavos, de los terratenientes o de los dueños del capital. Son, en una palabra los ideólogos de las clases en el sentido *apropiativo-material* de la expresión. Resumiré esto diciendo que, cuando existe una clase que posee los medios materiales de producción fundamentales de una época o de una formación social históricamente determinada, la clase dueña sólo de la práctica teórica tiene márgenes de poder sumamente restringidos, apareciendo como una clase subalterna y dominada,. Pero algo muy distinto ocurre cuando la *clase intelectual* moderna –la generada en y por el capitalismo- se hace del poder en la revolución que se suele llamar socialista y que yo designo con el nombre de *proletario-intelectual* (para hacer notar que es una revolución llevada a cabo por el proletariado, pero usufructuada por la *clase intelectual* y preferentemente por sus sectores burocrático y tecnocrático). Algo muy distinto ocurre, porque la *clase intelectual* deja de ser subalterna, deja de estar *fuera de sí*, de ser tan sólo portavoz de la clase poseedora en turno o de las clases opositoras en ascenso. Gramsci describió correctamente esta situación histórica de la *intelligentsia* al hablar de los *intelectuales orgánicos*. Si en toda formación social aparece la antítesis entre poseedores y desposeídos, la intelectualidad, lejos de permanecer unida, tiende a dividirse y a que cada uno de sus fragmentos cierre filas con el polo positivo o con el polo negativo de la antítesis clasista predominante. En la sociedad capitalista, por eso, existen los *intelectuales orgánicos de la burguesía* y los *intelectuales orgánicos del proletariado*. Vista esta organicidad desde el lado de la *pulsión apropiativa*, nos muestra que el apetito de conocimientos inherente al intelectual, y realizada en saberes más o menos especializados y profundos, nos muestra al intelectual convertido en propagandista ideológico de la burguesía o del proletariado. Lo que no pudo ver Gramsci es que la intelectualidad no está condenada a hallarse *fuera de sí* sino que –por tener un vigoroso elemento unificador: ser dueña de medios *intelectuales* de producción-, puede *enclasar* (o devenir *clase en sí*) y lo más importante de todo: puede acceder a ser *clase para sí*, es decir, *clase histórica*. En la revolución *proletario-intelectual*, la *clase intelectual* llega al poder en la cresta de la ola proletaria. Y al hacerlo, ya no está al servicio de ninguna otra clase. Su anterior desdoblamiento que la dicotomizaba en intelectualidad orgánica de la burguesía y en intelectualidad orgánica del proletariado, desaparece y es subsumido en su *status* de clase dominante que combate a la burguesía y pone a raya al proletariado. Si antes era una clase que expresaba el poder real o potencial ajeno, ahora es una clase *que expresa su propio poder*. Tomando en

cuenta el viejo apotegma de “saber es poder” de Bacon y muchos otros, y ya no teniendo a ninguna clase poseedora que restrinja o limite sus intereses, es ahora una *clase-poder*. Y aquí nos hallamos con un concepto no previsto ni por el marxismo ni por el anarquismo, pero que sintetiza las preocupaciones antitéticas de las dos teorías. *La clase convertida en poder, nos revela el poder convertido en clase*.

Un Estado no sólo tiene *determinaciones exteriores* (las clases sociales dominantes, en el sentido marxista del término, etc.), sino también una *determinación interior* que se puede formular así: *el mero ejercicio del poder engendra intereses. A la larga, y a veces a la corta, el poder corrompe, divorcia del pueblo, abre las puertas al despotismo*. Aunque el marxismo no ignora la existencia de la *determinación interna* del poder, pone el acento en la *determinación externa* y, por el contrario, aunque el anarquismo reconoce la *determinación externa del poder*, hace énfasis en la *determinación interna*.

Es bien conocida la posición del marxismo respecto al Estado. Éste, como todas las instituciones jurídico-políticas, tiene un carácter *supraestructural*. Las relaciones de producción –que implican determinadas relaciones de propiedad– *determinan* dialécticamente, por decirlo así: desde fuera, la existencia del Estado, su esencia y funciones. Este Estado, producido por unas relaciones de propiedad que requieren obligatoriamente de su existencia, no es otra cosa que la cúspide política –presta a la coerción cuando le falla su búsqueda de hegemonía y consenso– de la que se sirve la clase que está en el poder.

La tesis anarquista del poder asienta, por lo contrario, que el poder puede existir y de hecho existe al margen de las clases sociales. Pongamos los casos de un sindicato de industria y un partido obrero.

El sindicato es una organización de clase, sus afiliados son integrantes del ejército industrial en activo, todos constituyen una fuerza de trabajo asalariada y nadie se escapa de la explotación capitalista. Una vez constituido el sindicato, sus miembros sienten la necesidad de tener una dirección (un secretario general y otras secretarías) y escogen un “procedimiento democrático” para hacerlo (sufragio universal y secreto, etc.). La dirección sindical que resulta de este proceso parece ser democrática y representativa de todas las secciones del sindicato de marras. En el sindicato no hay la *heterogeneidad clasista* que existe fuera de él, en la sociedad en donde, como hemos visto, la clase dominante acaba por *adueñarse* o por lo menos controlar al Estado y sus decisiones principales. En el sindicato, por ende, no puede tener lugar la *determinación externa* del poder. La secretaría general del

sindicato no es la supraestructura de la organización. No obstante ello, la dirección sindical, las más de las veces, acaba por sustantivarse, generar intereses, separarse de las demandas reales de los afiliados y hasta traicionar sus intereses. ¿Por qué ocurre esto? Porque hay una *determinación interna* del poder. O porque el poder se *autodetermina como tal* frente a sus subordinados. En la sociedad, los capitalistas “se apoderan” del Estado para poner a su servicio y permitir que funcione de “modo armónico y natural” la explotación del trabajo. En el sindicato no puede existir tal cosa porque en él *no hay clases sociales*, sino que existe una sola clase: el proletariado. La aparición del *poder* en la organización obrera –que funciona como un pequeño Estado- se explica no por una causa sino varias. La primera y más evidente se halla en el procedimiento democrático de elección: los trabajadores colocan ahí a sus dirigentes. Se puede afirmar que si este procedimiento opera de manera legítima, sin defraudaciones e irregularidades, la base da la oportunidad a la dirección de convertirse en centro dirigente. También hay que tomar en cuenta que algunos trabajadores sueñan con hacerse del poder, que desarrollan cierta astucia política para conseguirlo, y que, incluso, dejan a un lado los escrúpulos, como un lastre que impide el vuelo, y año tras año, elección tras elección, se hallan dispuestos a imitar a Fidel Velásquez. Tampoco podemos dejar de lado ciertas virtudes organizativas que traen algunos compañeros, honradez a carta cabal que lucen otros, compañerismo inalterable de alguno y, de manera muy sobresaliente, lo que se llama el *carisma* de un trabajador determinado. Todos estos elementos son factores que intervienen o pueden intervenir en la conformación de la dirigencia del sindicato y, con ella, del poder que, poco a poco, o de golpe, se desliza hacia una contraposición con la base del sindicato, sustituyéndolo y marginándolo de las decisiones fundamentales. Pero el factor esencial de la *determinación interna del poder* se halla en la *preparación intelectual*. La mayor parte de los integrantes del sindicato de nuestro ejemplo, son trabajadores manuales, expertos sólo en la índole de trabajo que realizan cotidianamente. Aunque no deja de intervenir en su labor, desde luego, el pensamiento y otras facultades psíquicas, su trabajo es eminentemente físico: con instrumentos materiales elabora productos materiales. Pero algunos, por la razón que sea, conquistan ciertos conocimientos, los obtienen de la experiencia o del estudio y, sin dejar de ser obreros, adquieren *medios intelectuales* de producción y se diferencian del común de sus compañeros. Estos *obreros intelectuales* -que conocen mejor que los demás la Ley Federal del Trabajo, la historia del movimiento obrero, la situación política nacional, etc.- en general se hallan en mejores condiciones que los demás para ejercer los puestos de mando del sindicato. Así lo juzga la mayoría de la organización y entonces son elegidos para formar parte del

cuerpo directivo del sindicato. Se entronizan, pues, en el poder. Posiblemente, al inicio de su gestión, se hallan convencidos de que ellos –a diferencia de tantos otros- van a ejercer el poder más que nada con vocación de servicio, pensando en los otros y no en sus intereses personales. Pero lo hayan previsto o no, el poder tiene una dinámica invisible y demoledora que termina, casi siempre, por anular los bien intencionados propósitos de convertirlo en *medio* para beneficiar a los agremiados. Sin tomar en cuenta los beneficios materiales que trae consigo, el poder acaba por generar en el dirigente la convicción de que es la cabeza pensante de la organización, de que resulta imprescindible y excepcional, y de que él, en el fondo, tiene en sus manos la vida cotidiana y el destino del conglomerado de los trabajadores.

Una lúcida crítica de la teoría leninista del partido la hallamos en el joven Trotsky. En su escrito *Nuestras tareas políticas* (donde enjuicia la obra de Lenin *Un paso adelante, dos pasos atrás*) afirma que los métodos leninistas conducen “a la organización del partido a ‘reemplazar’ al partido, al Comité Central a ‘sustituir’ a la organización del partido y, finalmente a un dictador a ‘reemplazar’ al Comité Central”¹³. Y en otra parte del texto, Trotsky denuncia el que “el grupo de los ‘revolucionarios profesionales’ no marchaba *a la cabeza* del proletariado consciente: actuaba –en la medida que actuaba- *en lugar* del proletariado”¹⁴; lo cual le hace gritar, más adelante: “¡Sustituismo, siempre sustituismo!”¹⁵. Mucho se ha insistido en que las críticas de Rosa Luxemburgo y del joven Trotsky a los planteamientos de Lenin (que, a partir de *Un paso adelante, dos pasos atrás*, traza sistemáticamente una línea de demarcación teórico-política entre bolcheviques y mencheviques) ofrecen muchas coincidencias. La crítica luxemburguista al ultracentralismo puede ser, en efecto, formulada en términos de sustituismo, y la crítica trotskista al sustituismo puede ser expresada en términos de ultracentralismo. Pero lo que no se ha subrayado suficientemente es que ambos fenómenos responden a una misma condición posibilitante: una organización política en la que la división *vertical* del trabajo coloca permanentemente a los ‘diestros’ de un lado y a los ‘atrasados’ o manuales de otro. Los intelectuales en la dirección, los manuales en la base. Los intelectuales revolucionarios *ultracentralizan*, pues, la toma de decisiones y *sustituyen* a la base, en la misma medida en que el ‘intelectual colectivo’ (el partido) ultracentraliza la lucha y sustituye a las masas¹⁶. La dirección de un partido comunista no equivale al Estado de una sociedad burguesa, como tampoco, según vimos, la de un sindicato. Ni el sindicato ni el

¹³ León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, Juan Pablo Editor, México, 1975, p. 97.

¹⁴ *Ibid.*, p.74.

¹⁵ *Ibid.*, p.79.

¹⁶ Lo mismo que se dice del ultracentralismo se puede decir del centralismo a secas.

partido son organizaciones en donde coexistan y luchan diferentes clases sociales y en que los órganos directivos respondan en fin de cuentas a los intereses de una clase dominante. Todo paralelismo entre partido y sociedad de clases es falso y debe excluirse¹⁷. No obstante ello, resulta indiscutible que en un partido –como en toda organización humana- puede incubarse el poder, un poder que no tiene una *determinación externa* sino que, propiciado por los mecanismos de selección, se *autodetermina* y, dirigiendo a la base, se separa y contrapone a ella. El secreto de la *sustitución* es la aparición del *poder en cuanto tal* y el secreto de éste es la *clase intelectual*, la *clase-poder*, la clase por medio de la cual se expresa el *poder autodeterminado*. Recordemos que la *clase intelectual* debe su existencia al hecho de detentar medios *intelectuales* de producción; eso la diferencia, por un lado, de los poseedores *materiales*, de los capitalistas, y, por otro, de los proletarios sin instrucción especial. Pero eso también la capacita para ejercer el poder cuando los dueños de los instrumentos productivos *materiales* no existen o pasan a segunda fila. Detrás de la *clase intelectual* que acaba por ejercer el poder en estas condiciones, aparece la *pulsión apropiativa* en dos de sus variantes: la *eidética* y la *antrópica*. En efecto, la pulsión apropiativa es *eidética* –a diferencia de la *cosística* que se ejerce con todo tipo de utensilios, etc.- cuando se adueña de instrumentos *intelectuales* de producción. Y la pulsión es *antrópica* –deslindada, a su vez de la *cosística* y de la *eidética*- cuando se posesiona de los otros, sean individuos o conglomerados. Lo más interesante de la *clase intelectual*, en el contexto de lo que trato, es que la pulsión apropiativa *eidética* se convierte en la condición para que aparezca la pulsión apropiativa *antrópica*. Por eso la *clase intelectual* es una *clase-poder*. Y por eso es un concepto que unifica y supera el antagonismo entre el marxismo y su propensión a ver la historia a partir de la lucha de clases, y el anarquismo y su convicción de que el poder no es otra cosa que la enfermedad política de la sociedad.

5. He tratado ya las simpatías y diferencias entre los más insignes anarquistas; lo he hecho para inferir de ese examen el común denominador de los pensadores antiautoritarios y poder llevar a cabo, con esta *idea generalizada del anarquismo*, una comparación con las tesis cardinales del marxismo. Después de releer lo escrito hasta el momento, caigo en cuenta de que lo realizado resulta insuficiente y, en el mejor de los casos, no es sino una introducción al tema, tan difícil como acuciante, de forzar al marxismo y al anarquismo a entablar un diálogo fecundo.

¹⁷ Aunque, desde luego, ambos agrupamientos no son una campana neumática y reciben la influencia del mundo exterior.

Vuelvo, pues, a los anarquistas, a sus coincidencias y discrepancias. Se trata de un segundo recorrido, más atento y detallado, por los temas principales que interesaron a estos pensadores y se trata también de una confrontación con el marxismo, pero ahora no sólo con la *esencia del anarquismo*, sino con algunas de las tesis particulares defendidas por los ácratas.

WILLIAM GODWIN (1756-1836)

1. Empezaré por el tema de la economía y la propiedad. Todos los anarquistas son críticos de alguna manera de la propiedad privada tal como la entiende la burguesía. Pero desde fines del siglo XVIII (en que aparecen los primeros anarquistas), hasta la actualidad, nos hallamos con que los pensadores antiautoritarios han sostenido diversas opiniones acerca de las formas que habrá de asumir la propiedad en un régimen liberado del capitalismo y, por ende, acerca de la esencia de la nueva economía.

Empezaré por William Godwin, quien no se cansa de autodefinirse como un republicano extremo. La obra fundamental de este iluminista británico *Investigación acerca de la Justicia Política y su influencia sobre la virtud y la dicha generales*, escrita en 1791 y publicada en 1793, representa una penetrante crítica de los planteamientos políticos (poder estatal) y sociales (propiedad privada) de la revolución que, al momento de escribir y dar a luz su ensayo, incendiaba a la nación francesa e inmolaba el absolutismo de los Luises. Godwin es, pues, un crítico de la Revolución Francesa, pero no a la manera de Burke o De Maestre, quienes, desde la derecha, se horrorizaban del significado y las consecuencias de la Gran Revolución, sino desde una *perspectiva social* que le permitía advertir dos contradicciones (la de los gobernantes/gobernados y la de los poseedores/desposeídos) invisibles u opacas no sólo a los ojos de sus detractores de la derecha, sino a los de los propios revolucionarios de la nación gala.

Godwin suele ser considerado, a más de anarquista, como un pensador partidario del comunismo o, si se prefiere, de un *igualitarismo* similar al que defenderán poco después, en la propia revolución francesa, Babeuf y sus partidarios. O, para ser más precisos, se le quiere ver como vislumbre o anuncio del *igualitario antiautoritario* de un Joseph de Maréchal... Convencido como está de que “la igualdad es la esencia del republicanismo”¹⁸, Godwin se pronuncia en contra de lo que llama el *monopolio de la propiedad* y a favor de lo que designa la *distribución equitativa de la propiedad*. “El monopolio de la propiedad –arguye– pisotea las facultades de la inteligencia, extingue las chispas del genio y obliga a la

¹⁸ William Godwin, *Investigación acerca de la Justicia Política y su influencia sobre la virtud y la dicha generales*, Ed. Américalee, B. Aires, 1945, p. 383.

inmensa mayoría de la humanidad a hundirse en sórdidas preocupaciones”¹⁹. En estas palabras de Godwin hay, me parece, cierta anfibología porque su planteamiento sobre la igualdad es susceptible de dos interpretaciones diversas: la primera es que el monopolio de la propiedad o, lo que tanto vale, la propiedad localizada en unas cuantas manos, debería de transformarse, desliziándose a través del tamiz del igualitarismo, en propiedad de todos o propiedad igualitaria. Esta interpretación estaría avalada por la opinión godwiniana de que “*todos trabajen toda la tierra de todos*”²⁰. La segunda es que la propiedad detenida sólo por algunos, debe distribuirse entre todos por igual, de tal modo que todos devengan pequeños propietarios. Si la primera interpretación fuese la correcta, Godwin sería el antecedente del anarco-comunismo de Kropotkin²¹, Malatesta, Flores Magón, Rafael Barret, etc. Pero si la segunda interpretación fuera la pertinente, Godwin sería el antecesor del anarco-individualismo, como aquel que defendieron a capa y espada los proudhonianos, contra los que Marx y Engels lucharon denodadamente en la primera fase de existencia de la AIT.

Sea como sea, Godwin es uno de los primeros socialistas que hace esfuerzos por imaginar la emancipación de los trabajadores y la sociedad no en un cambio abrupto y cataclísmico, sino en un proceso dividido en etapas, y que él concibe de manera esencialmente pacífica. Godwin escribe que, como producto de la “revolución en las opiniones” por él buscada, “los hombres no estarán dispuestos, como sucede hoy, a lucrar con la miseria del prójimo y a reclamar por sus servicios un precio desproporcionado...Calcularán lo que sea razonable, no lo que puedan imponer a modo de extorsión”. Pone a continuación este ejemplo: “El maestro de un taller, que emplee asalariados, concederá a su esfuerzo una recompensa más amplia que la que suelen fijar actualmente quienes se aprovechan de la circunstancia accidental de disponer de cierto capital. La liberalidad del amo completará en el espíritu del obrero el proceso que las ideas de justicia social han iniciado”²². Godwin revela, en estas frases, su concepción de ilustrado racionalista, su convicción del carácter persuasivo de la justicia y su optimismo moral configurado como antecedente de las esperanzas filantrópicas del *socialismo utópico* que muy pronto hará su aparición principalmente en Francia. Cree que es preciso, en efecto, lanzarse a la conquista de la “liberalidad del amo” ya que tal cosa, en unión de una sana actitud del obrero, despejará el camino para la realización de la justicia. Volviendo los ojos al operario, continúa: “El trabajador no malgastará en

¹⁹ Ibid., p. 375.

²⁰ Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas*, Zero, Bilbao, España, 1976, p. 117.

²¹ Se sabe con certeza que Kropotkin no sólo leyó a Proudhon, sino a Godwin.

²² William Godwin, Ibid., p. 416.

disipaciones el pequeño excedente de su ganancia, esa disipación que es hoy una de las causas primeras que lo someten a la voluntad de su patrono. Se libertará de la desesperación y del temor ancestral que engendró la esclavitud, comprendiendo que la comodidad y la independencia están a su alcance”...²³. En esta “revolución de las opiniones” hay, pues, una primera etapa en que, aunque no se elimine el sistema del salariado, se pretende “civilizar” su funcionamiento. Como ocurre con todos los socialistas premarxistas, Godwin confunde de manera burda categorías económicas básicas: ¿qué es, por ejemplo, “el pequeño excedente de su ganancia” que el trabajador aprenderá a no malgastar? Como la ganancia –o, de manera más correcta, la plusvalía- no es algo que obtenga el obrero, sino que es un privilegio del capitalista, seguramente de lo que está hablando Godwin es de una parte del salario que no ha de gastarse “en disipaciones”, es decir, que debe...ahorrarse. A pesar de sus buenas intenciones, hasta aquí Godwin no logra emanciparse de la ideología burguesa y sus falaces recomendaciones de mejoramiento. Pero Godwin continúa: “Eso significará un nuevo paso hacia la etapa más avanzada, en que el trabajador percibirá por su trabajo la cantidad íntegra que el consumidor pague por el mismo, sin necesidad de sostener un intermediario ocioso e inútil”²⁴. Probablemente esta vaga descripción de la sociedad emancipada, hace referencia a una *organización comunista*. Me hace pensar así el que, para que fuese posible que el trabajador obtuviera la “cantidad íntegra” de su producto (realizado monetariamente), tendría que desaparecer el propietario individual de los medios de producción. Godwin no visualiza las diferencias, que pondrá Marx de relieve con posterioridad, entre una fase de transición (socialista) y una fase superior (comunista) y las diversas formas de distribución implicadas: de acuerdo con el *trabajo* en el primer caso y de conformidad con las *necesidades*, en el segundo. Los anarquistas posteriores, no aceptarán la ideal de las dos fases de la formación social postcapitalista – sobre todo porque en la primera etapa se habla de la necesidad de que exista una dictadura del proletariado... Pero algunos de ellos se identificarán con el socialismo y muchos con el comunismo. Kropotkin critica, por ejemplo, el *colectivismo* de Bakunin porque, aunque éste habla de que los medios productivos y la tierra deben ser detentados de manera pública y se pronuncia de manera contumaz contra la herencia, conserva el salariado y, con él, la forma de distribución de “a cada quien según sus obras” que es el criterio distributivo propio del socialismo y no del comunismo. Godwin parece concebir la sociedad desenajenada más como los socialistas o colectivistas –ya que conserva el salariado y la distribución de acuerdo con el trabajo- que

²³ Ibid., p. 416.

²⁴ Ibid., p. 416.

como los comunistas, en el sentido que le dan Kropotkin o Malatesta a este término. Pero su punto de vista (consistente en que, en la fase emancipatoria, al obrero debe remunerársele con la “cantidad íntegra” del valor producido) trae consigo otros problemas. Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*²⁵ hace notar que, si se toma en cuenta que el fruto del trabajo colectivo es el producto social en su conjunto, hay que deducir una parte para reponer los medios de producción consumidos, otra para ampliar la producción, un fondo de reserva contra accidentes, etc.; hay que deducir, asimismo, los gastos generales de administración, la parte que se destine a satisfacer necesidades colectivas (escuelas, instituciones sanitarias, etc.) y los fondos de sostenimiento de los incapacitados. “Sólo después de esto podemos proceder –apunta Marx- al reparto, es decir... a la parte de los medios de consumo que se reparte entre los productores individuales de la colectividad”²⁶.

²⁵ donde enjuicia la posición económica y política de los lassalleanos.

²⁶ “Crítica del Programa de Gotha”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, T.II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, p. 15.

P.J. PROUDHON (1808-1865)

1. Proudhon es, entre los anarquistas, el primero en pronunciarse de manera tajante contra la propiedad privada en sus tres Memorias sobre la propiedad. En la primera de ellas, de 1840, aparece la famosa alocución “*la propiedad es un robo*” que tanto entusiasmará a Marx²⁷. Para entender el punto de vista del primer Proudhon, conviene tener en cuenta la distinción entre *propiedad* y *posesión*. La propiedad es el dominio absoluto sobre un bien mueble o inmueble. La posesión sólo el goce o usufructo del mismo. La propiedad es perpetua, la posesión temporal o dura el tiempo en que se paga por su disfrute. Proudhon define la propiedad de la siguiente manera: “*es el derecho que tiene el hombre de disponer de la manera más absoluta de unos bienes que son sociales*”²⁸. La designación que se da habitualmente a la propiedad como propiedad *privada*, resulta muy precisa porque ella –como dominio absoluto de un bien- *priva* o los demás de su apoderamiento. Si el bien es social, la incautación del mismo en beneficio individual es un robo, un atraco, una felonía. Los ideólogos burgueses de entonces, de ahora y de siempre pretenden fundamentar el derecho a la propiedad diciendo que se trata de un principio, sancionado por la ley, que se basa en la *ocupación* (que no es otra cosa que el derecho del más fuerte) o en el *trabajo*. Proudhon argumenta contra ellos que, aunque la propiedad se presenta como legal y aparece indefectiblemente en las constituciones burguesas, en el fondo es ilegítima e injusta. “La justicia –dice, coincidiendo con Godwin- es el astro central que gobierna a las sociedades, el polo sobre el cual gira el mundo político, el principio y la regla de todas las transacciones. Nada se hace entre los hombres sino en virtud del derecho: nada sin la intervención de la justicia. La justicia no es obra de la ley; al contrario la ley nunca es sino una declaración y una aplicación de lo justo, en todas las circunstancias en que los hombres pueden

²⁷ La frase dice: “Si je avais a repondre a la question suivante *Qu’est-ce que L’esclavage?* y que d’un seul mot je respondisse: *C’est l’assassinat*, ma pensée serait d’abord comprise. Je n’aurait pas besoin d’un long discours pour montrer que le pouvoir d’oter a l’homme la pensée, la volonté, la personnalité, est un pouvoir de vie et de mort, et que faire un homme esclave, c’est l’assassiner. Pourquoi donc a cette autre demande: *Qu’est que la propriété?* ne puis-je repondre de meme: *C’est le vol*, sans avoir la certitude de n’etre pas entendu, bien que cette seconde proposition ne sois que la premiere transformée?, Pierre-Joseph Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété ou recherches sur la principe du droit et du gouvernement*, Premier Memoire, Garnier-Flamarion, Paris, 1966, p. 57. He aquí la traducción: “Si tuviese que contestar al siguiente interrogante: *¿Qué es la esclavitud?* y respondiera en pocas palabras: es el *asesinato*, mi pensamiento, en principio, sería comprendido. No tendría necesidad de grandes razonamientos para mostrar que el poder de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre equivale a asesinarlo. ¿Por qué razón, entonces, no puedo contestar a la pregunta *¿Qué es la propiedad?* diciendo asimismo: *es el robo*, sin tener la certeza de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una transformación de la primera?

²⁸ Ibid., p.94.

hallarse en relación de intereses”²⁹. Proudhon se manifiesta tajantemente en contra de la propiedad, pero no de la posesión. “La posesión está en el derecho; la propiedad está contra el derecho”, dice. Y añade: “Suprimid la propiedad conservando la posesión; y por esta única modificación en el principio, cambiareis todas las leyes, el gobierno, la economía, las instituciones: arrojareis el mal de la tierra”³⁰. Para Proudhon, por otro lado, la sociedad que trascienda al capitalismo no debe limitarse a modificar el sujeto o soporte de la propiedad –mudándolo de individual a estatal-, sino que ha de eliminar teórica y prácticamente la idea misma de propiedad, pero respetando y dando luz verde a la posesión. Para los partidarios de la propiedad, el origen histórico de ésta, como se dijo, es, o bien la *ocupación* (que no es sino la manifestación del derecho del más fuerte o, si se prefiere, el ejercicio de una arbitrariedad antisocial) o bien el *trabajo* (que no puede ser considerado fundamento del principio de propiedad, cuando advertimos el papel que juega en la sociedad el rentista, el que no trabaja, el dueño de capital o de la *albarranía*³¹ que permite precisamente instalarse en la comodidad del ocio). Desde mi punto de vista la propiedad es, en efecto, un robo; pero no sólo eso: es la expresión del *afán apropiativo* de los primeros expropiadores. Esto no significa que los otros –los *privados* del bien incautado- carezcan de la propensión subjetiva del apoderamiento; pero las condiciones históricas, objetivas, morféticas muestran palpablemente que, por ser los menos fuertes, son tajantemente excluidos de la ocupación primigenia (o de las ocupaciones sucesivas). Estoy de acuerdo con Proudhon en que la posesión precede y funda a la propiedad³², pero con este añadido: mientras en la *posesión* la pulsión apropiativa se realiza relativamente, en la *propiedad* se realiza de manera absoluta. El derecho del más fuerte habla no sólo del mayor vigor físico del hombre primitivo, sino de la potencialidad bélica que algunos agrupamientos humanos van adquiriendo en el decurso histórico. La “industria militar”, indispensable para la ocupación y el colonialismo, no son sino el complejo instrumental para realizar y defender la *pulsión apropiativa* de un grupo beligerante. La fuerza que le permite a un individuo, un grupo o un pueblo conquistar y retener un territorio u ocupar y defender un bien, es también la que hace posible pasar de la ocupación al dominio y, legislando al respecto, de la posesión a la propiedad, tomando en cuenta, como dije, que

²⁹ Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est ce que la propriété?...*, op.cit., p. 69.

³⁰ *Segunda Memoria*, citado por Angel J. Cappelletti, *La teoría de la propiedad en Proudhon...*, Ediciones de la Piqueta, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980, p. 41.

³¹ Albarranía es el tributo (arriendo, alquiler, renta, beneficio o interés) que, según Proudhon corresponde al propietario.

³² Cappelletti lo explica de esta manera: “El salto ilegítimo se produjo cuando la mera posesión del suelo se convierte en propiedad o derecho absoluto sobre la tierra”, *La teoría de la propiedad en Proudhon...*, op. cit., p. 20.

mientras la primera es temporal, la segunda irrumpe con pretensiones de perpetuidad.

La única teoría de la ocupación que acepta Proudhon es la de la sociedad. Si la sociedad en su conjunto, y no los individuos o los agrupamientos, es la que ocupa o se adueña de la tierra –y otros medios de producción-, entonces no hay robo. En este caso, la sociedad sería la “propietaria” –y el concepto de propiedad tendería a desaparecer- y los individuos, acotados por su capacidad laboral, sólo gozarían del usufructo que trae consigo la posesión. La propiedad sería, pues, nacional, diferenciada no sólo de la propiedad privada, sino también de la propiedad estatal.

Ya desde los inicios de los cuarenta del siglo XIX, Proudhon piensa que la crítica al poder debe comenzar por la crítica a la propiedad. Esta vinculación entre lo económico y lo político, se condensa en su idea de que si *el dominio sobre las cosas es la propiedad, el dominio sobre los hombres es la soberanía*. Proudhon –como otros socialistas- advierte tanto el efecto de la pulsión apropiativa *cosística*, como el de la pulsión apropiativa *antrópica*. Todavía más. Al hablar de la propiedad nacional –deslindada de la estatal y de la privada- intuye la “realidad” de la *pulsión gregaria*. Tan es así, que un concepto del que hace uso frecuente, el de “instinto de igualdad”, es un atisbo afortunado del *afán solidario* que forma parte del reservorio de pulsiones que carga el inconsciente de hombres y mujeres.

El vislumbre de los efectos de la pulsión apropiativa no se agota en lo expuesto. Proudhon, calando más hondo, hace notar que, entre los desaciertos que trae consigo la propiedad, se halla el de que ésta convierte al propietario en esclavo de las cosas. Aseveración indudablemente elocuente, porque el *afán de apoderamiento* que se encuentra en el fondo de la propiedad –y también de la posesión, que es su prehistoria- es un *deseo* que tiene que convalidarse a perpetuidad.

Virtud fundamental de la propiedad es el beneficio. El alquiler de una casa, de las instalaciones de una factoría o de un terreno, así lo muestran. La propiedad de una suma de dinero que se da a préstamo es el interés. La propiedad de los elementos materiales de la producción, conjuntamente con la fuerza de trabajo asalariada, generan una ganancia. Algunos anarquistas han querido ver en las tesis de Proudhon un antecedente de las concepciones del valor y el plusvalor de Marx. Es cierto que el autor del *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria*³³ basa sus disquisiciones en la teoría del valor-

³³ obra que servirá de base, como es bien sabido, a la *Miseria de la Filosofía* en que Marx somete a una severa crítica los planteamientos económicos de Proudhon.

trabajo y que sostiene una clara concepción de la existencia de un cierto “plusvalor” generado por el obrero y que va a parar a los bolsillos del capitalista, ya que es la albarranía natural del propietario. La afirmación de Cappelletti de que “la teoría proudhoniana del valor es esencialmente idéntica a la que desarrollará después Marx. En este punto, por lo menos, no parece haber duda de la influencia que la obra de Proudhon publicada en 1840 y cálidamente elogiada por el autor de *El capital*, ejerció sobre éste”³⁴, es una aseveración incorrecta: Marx tomó la tesis del valor-trabajo (recreándola después de manera sustancial) de los clásicos de la economía inglesa en general³⁵ y de David Ricardo en particular.

Además la teoría del valor de Proudhon –que se realiza bajo el influjo ricardiano- no puede ser considerada de ninguna manera “como esencialmente idéntica” a la de Marx, entre otras cosas, porque no comprende el valor específico de la fuerza de trabajo asalariada y, con ello, la gestación de la plusvalía y su exacción por parte del capitalista. También resulta errónea la observación siguiente de Cappelletti: “la teoría marxista de la plusvalía tiene un precedente claro e inmediato en nuestro autor. Para Proudhon, en efecto, el capitalista paga sólo el trabajo individual de cada obrero, pero no el trabajo social o colectivo, que no constituye la mera suma de los trabajos individuales sino algo incomparablemente más grande y cualitativamente superior. Lo que Marx denomina ‘plusvalía’ es en Proudhon la diferencia entre el trabajo individual (que el capitalista paga) y el trabajo social (que se apropia ilegítimamente)”³⁶. Marx, como los economistas clásicos que lo preceden, y como el propio Proudhon, no ignora que el trabajo social o el “obrero colectivo” produce algo “más grande y cualitativamente superior” que los trabajos individuales, o que, en términos de productividad, el trabajo asociado es más fecundo que la suma mecánica de los trabajadores individuales. No sólo lo sabe, sino que lo examina con detalle en *El capital* y en otras de sus obras económicas. No ignora, asimismo, que esa cualidad que trae consigo la cooperación simple o compleja de la fuerza de trabajo, no es nunca remunerada, por sí sola, a los trabajadores. Pero la explotación del trabajo se halla en otra parte y funciona de otro modo. Recordemos que la jornada laboral del obrero se divide, según Marx, en dos partes: el trabajo necesario y el trabajo excedente. La primera parte tiene como función recrear, en el producto, el valor de la fuerza de trabajo, es decir, el tiempo de trabajo socialmente requerido para crear los bienes indispensables que, por término medio, necesita el trabajador para vivir y reproducirse. La segunda se requiere

³⁴ *La teoría de la propiedad en Proudhon...*, op. cit., p.28

³⁵ Petty, Smith y Ricardo.

³⁶ *Ibid.*, p. 29.

para generar nuevo valor, o sea, plusvalía. La cualidad ya mencionada que trae consigo el obrero colectivo aparece no sólo en la parte de la jornada que genera plusvalor (o sea en el *trabajo supletorio*) sino asimismo en aquella que se destina a reproducir el valor de la fuerza de trabajo o el salario (o sea el *trabajo necesario*). Dicha cualidad, entonces, no sólo aparece como un componente del plusvalor –o de la *albaranía*, para usar un término caro a nuestro anarquista- sino también del salario.

2. Pero los errores de la teoría económica de Proudhon, si se examinan a la luz del marxismo, son más severos y perjudiciales. Como lo evidencia la lectura de las obras críticas de los clásicos del marxismo al *Sistema de contradicciones económicas* de 1846 y otras obras de Proudhon. Se precisa examinar principalmente la *Miseria de la Filosofía* de 1846-47 y la carta al escritor liberal ruso P. V. Annenkov de diciembre de 1846 de Marx, pero también *La cuestión de la vivienda* de 1872 de Engels.

Marx, en el prólogo a la *Miseria de la Filosofía*, afirma irónicamente que a Proudhon se le reconocía en Francia el derecho a ser un economista deficiente en virtud de que poseía fama de ser un buen filósofo de corte germánico, y en Alemania, se le admitía el derecho a ser un mal filósofo porque pasaba por un economista vigoroso de tipo francés. Para examinar estas dos facetas, Marx divide su obra en dos grandes partes: en una de ellas (capítulo primero y párrafos II, III, IV y V del capítulo segundo), analiza al Proudhon *economista*: en la otra (párrafo I del capítulo segundo), estudia al Proudhon *filósofo*. Haciendo a un lado, por ahora, la crítica marxista a la filosofía proudhoniana, me voy a detener un tanto en la crítica económica, en el entendido de que *El sistema de contradicciones económicas* –el libro en que Proudhon expone de manera sistemática su pensamiento económico- ha sido considerado por algunos como la fundamentación económica del anarquismo en su versión proudhoniana.

Lo primero que subraya Marx es que en el Proudhon economista, las categorías económicas utilizadas surgen sin orden ni concierto, “como caídas del cielo”³⁷. El procedimiento especulativo de Proudhon lo fuerza, por ejemplo, a llevar la abstracción hasta sus últimos límites y a fundir a todos los productores en *un* solo productor y a todos los consumidores en *un* solo consumidor, haciendo que, en esta robinsonada, se entable la lucha entre los dos quiméricos personajes³⁸. Es un método que va de arriba abajo, del cielo a la tierra, de la estructura categorial preconcebida al ordenamiento real. Esta

³⁷ Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 28.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

dialéctica de Proudhon lo conduce a sustituir, en el capítulo de la “Oposición entre el valor de uso y el valor de cambio”, ambos valores por nociones abstractas que pueblan el cielo proudhoniano y que se enfrentan artificialmente. El valor de uso y el valor de cambio se trasmutan, verbigracia, en las subcategorías de la *abundancia* y la *escasez*, en las nociones de la oferta y la demanda, en un productor y un consumidor, etc. Con este procedimiento, el socialista francés, que había eliminado u olvidado un elemento básico de la relación entre el valor de uso y el valor de cambio, o sea el *coste de producción* (o “valor del trabajo”), se dedica a construir, valiéndose del mismo, la síntesis del valor de uso y el valor de cambio con el nombre de *valor sintético o constituido* (por el tiempo de trabajo); “el valor constituido de un producto –explica Marx- es simplemente el valor que se forma por el tiempo de trabajo plasmado en él”³⁹. Marx hace ver, con la ironía o el sarcasmo que le son característicos, que Proudhon presenta como “teoría revolucionaria del porvenir” –palabras de Proudhon- “lo que Ricardo había expuesto científicamente como teoría de la sociedad burguesa”⁴⁰.

El error básico de Proudhon en su tesis del *valor constituido* estriba, según Marx, en que confunde el valor de las mercancías medido por la cantidad de trabajo cristalizado en ellas, con el valor de las mercancías medido por el ‘valor del trabajo’ ”⁴¹. Lo anterior es inexacto ya que el “valor del trabajo” no puede servir de medida del valor, como tampoco puede servir el valor de ninguna mercancía”⁴². Proudhon confunde, por tanto, como después lo hará Dühring, la medida del valor de los productos por el tiempo de trabajo necesario para su elaboración con la medida por el “valor del trabajo”. Según él una determinada cantidad de trabajo materializada en un producto, equivale al “valor del trabajo” o sea a su retribución o salario como trabajador. Identifica, pues, valor y salario. Sin embargo, el trueque de productos medidos por el “tiempo de trabajo”, no produce, como quiere Proudhon, la retribución igualitaria, en virtud de que ese “tiempo de trabajo” no equivale al salario, sino que lo desborda y genera, en la relación proporcional entre un trabajo necesario y un trabajo excedente, una cuota de plusvalía que Proudhon no sabe comprender. “Adam Smith –escribe Marx-, toma como medida de valor, ya el tiempo necesario para la producción de una mercancía, ya el valor del

³⁹ Ibid., p. 39.

⁴⁰ Ibid., p. 40.

⁴¹ Ibid., p. 49. Como se sabe, Marx hablará con posterioridad del “valor de la fuerza de trabajo” y no del “valor del trabajo”, para evitar algunas confusiones derivadas de la segunda expresión que hacen acto de presencia en Smith... y en Proudhon.

⁴² Ibid., p. 49. “El trabajo no puede –corroboran Engels- *tener un valor*. Si hablamos del valor del trabajo y nos empeñamos en determinarlo, incurrimos en el mismo contrasentido en que incurriríamos si habláramos, obstinándonos en encontrarlo, del valor o del peso, no de un cuerpo pesado, sino de la propia gravedad”, *El Anti-Dühring*, Fuente Cultural, México, p. 207.

trabajo. Ricardo ha puesto en claro este error haciendo ver claramente la disparidad de estas dos maneras de medir. El señor Proudhon ahonda el error de Adam Smith identificando las dos cosas, que en Adam Smith sólo están en yuxtaposición”⁴³. La consecuencia de medir el valor de una mercancía, no por el tiempo socialmente necesario de trabajo que requiere para su producción, sino por el “valor del trabajo”, equivale a negar la divergencia antagónica entre una clase capitalista y otra proletaria, ya que si el producto del obrero vale lo mismo que el salario (o sea el tiempo que se necesitaría para obtener los medios de manutención del obrero) no hay más producto o remanente que arranque el capitalista al trabajador. Esto es lo que lleva a decir a Marx que: “El valor relativo medido por el tiempo de trabajo es fatalmente la fórmula de la esclavitud moderna del obrero, en lugar de ser, como quiere el señor Proudhon, la ‘teoría revolucionaria’ de la emancipación del proletariado”⁴⁴.

Proudhon cree que los productos deberán cambiarse –en una economía mutualista- de conformidad con el tiempo de trabajo en ellos empleado. El intercambio de mercancías deberá realizarse equilibrando la oferta y la demanda. Pero Proudhon no acierta a ver que, económicamente y en un plano realista, esa proporcionalidad entre oferta y demanda, en una sociedad regida por la anarquía de la producción como era la de su época, se manifiesta como sueño o franca utopía. El gran desconocimiento que tiene Proudhon de la historia económica, le impide ver que, aunque en las sociedades precapitalistas había cierto equilibrio entre la oferta y la demanda, en las sociedades capitalistas la producción antecede al consumo, la oferta reina sobre la demanda⁴⁵. Dicho de otra manera: antes del capitalismo impera la fórmula del intercambio de mercancías M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) en que predomina la *demanda* –ya que la intención de la misma es *vender para comprar*-, y en el capitalismo impera la fórmula del capital D-M-D’ (dinero-mercancía-dinero incrementado) donde predomina la *oferta* –ya que la finalidad de aquélla es *comprar para vender*.

Para Proudhon, el oro y la plata son *valores constituidos*. No toma en cuenta que el valor de ambos metales preciosos se basa también en el trabajo –lo que posibilita que actúen como equivalentes universales de cambio-, y habla de ellos como si fueran dinero a secas y no, como lo son en su contenido más íntimo, *mercancías*. De este desconocimiento de lo que son los metales preciosos, de esta ignorancia del carácter mercantil que posee el dinero, se deriva la creencia de Proudhon –creencia en que se nos revela la tendencia a deificar negativamente la autoridad- de que el valor del dinero es extrínseco a

⁴³ Ibid., p. 51.

⁴⁴ Ibid., p. 47.

⁴⁵ Ibid., p. 63.

su naturaleza, proviniendo más bien de la autoridad, de los soberanos, de los reyes, etc. No advierte que toda la legislación, tanto la política como la civil, no hacen sino expresar las exigencias de las relaciones económicas⁴⁶. Marx apunta que se ha demostrado ya muchas veces que, si el soberano se decide a alterar la moneda es él quien sale perdiendo. Lo que gane una vez con la primera emisión, lo pierde luego cada vez que las falsas monedas retornan a él en forma de impuestos⁴⁷.

Después de haber analizado las “categorías” proudhonianas del valor de uso, el valor de cambio, el valor constituido y el dinero, Marx, en el capítulo sobre “La división del trabajo y las máquinas”, continúa su crítica de la concepción proudhoniana de las relaciones económicas. Ahora arremete contra las consecuencias económicas que según Proudhon se derivan de la división del trabajo⁴⁸. Proudhon asienta que las máquinas son la antítesis de la división del trabajo, cuando, en realidad y de modo principal, el desarrollo de las máquinas fue una consecuencia de las necesidades del mercado, sobre todo del mercado de las colonias. Proudhon, por otra parte, cree que la máquina es una categoría económica cuando no es más que una fuerza productiva. “Las máquinas no constituyen, apunta Marx, una categoría económica, como tampoco, el buey que tira el arado”⁴⁹. Una categoría económica, un concepto esencial estructurante en el movimiento económico, tiene que ser una relación social de producción; por ejemplo, la fábrica moderna, basada en el empleo de máquinas, y en el modo capitalista de utilizarlas. La máquina –como dirá Marx con posterioridad-, considerada independientemente de su papel de capital constante enfrentado al capital variable –única fuente de plusvalor- no es una categoría. Donde se advierte que en Proudhon hay “de pies a cabeza un filósofo y un economista de la pequeña burguesía” –como escribe Marx en su *Carta a Annenkov*⁵⁰- es en su análisis de la división del trabajo. En ésta, según él, está presente un lado bueno y otro malo. El bueno consiste en “realizar la igualdad de condiciones e inteligencias” (Proudhon) y el lado malo, en ser “una fuente de miseria” (Proudhon) y en llegar a la negación de sus fines y destrucción de sí misma. Ante esto Proudhon se propone hallar la receta o la combinación que suprima los inconvenientes y conserve los efectos útiles.

Proudhon cree que la división del trabajo, no sólo se despliega antitéticamente en la máquina, sino que es la condición necesaria para el surgimiento del

⁴⁶ Ibid., p. 77.

⁴⁷ Ibid., p. 78.

⁴⁸ Marx, en su *Carta a Annenkov*, de diciembre de 1846, escribe que en Proudhon “la conexión entre la división del trabajo y las máquinas es enteramente mística”, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, T. II, op. cit., p. 417.

⁴⁹ Kart Marx, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 126.

⁵⁰ Op. cit., p. 424.

taller, cuando la realidad histórica discurrió en sentido opuesto: el taller sirvió de premisa a la división del trabajo. Primero se reunieron los trabajadores, en la cooperación simple, en un taller, y sólo después, en el período manufacturero, se especializaron en diversas faenas. Cuando Proudhon, asustado por el lado negativo de la división del trabajo, quiere o recomienda volver a la etapa pre-manufacturera, está diciendo en realidad que –si se toma en cuenta la manufactura orgánica de la aguja- el hombre debe realizar, no una sola parte de una aguja en preparación, sino la aguja en su integridad, con lo que “no ha ido más allá del ideal del pequeño burgués. Y para realizar este ideal, no concibe nada mejor que reducirnos a la condición de compañeros de taller o, todo lo más, de maestros artesanos de la Edad Media”⁵¹.

En el capítulo sobre “La competencia y el monopolio”, Marx analiza las opiniones de Proudhon respecto a estos dos conceptos. Declara aquí que: “Nos alegramos con el señor Proudhon de que haya podido al menos una vez aplicar bien su fórmula de la tesis y la antítesis. Todo el mundo sabe que el monopolio moderno es engendrado por la competencia”⁵². Mas el monopolio no es, como quiere Proudhon, una simple antítesis del libre cambio, sino que es una verdadera síntesis que cierra un proceso. La tesis la podemos encontrar en el monopolio feudal anterior a la libre competencia; la antítesis, en la *competencia* –cuya expresión ideológica es el famoso *laissez-faire*- y la síntesis en el monopolio moderno, “que es la negación del monopolio feudal por cuanto presupone el régimen de la competencia, y la negación de la competencia por cuanto es monopolio”⁵³. O sea que Proudhon, al hablar de las categorías económicas, dadas en contrariedad u oposición, no toma en cuenta aquello que les quita el carácter metafísico de dicotomías contradictorias, cerradas y absolutas; es decir, su procedencia, su génesis. Considera, por ejemplo, “el monopolio burgués como el monopolio en estado tosco, *simplista*, contradictorio, espasmódico”⁵⁴; pero no advierte, al no tomar en consideración más que el monopolio moderno nacido del libre cambio, que la competencia es más una antítesis que una tesis, en virtud de que ha sido engendrada a su vez por el monopolio feudal.

Tras de analizar la competencia y el monopolio, Marx pasa a estudiar “la propiedad o renta de la tierra”, que es una categoría engendrada por la *sucesión lógica*, dada en polaridades, de competencia, monopolio, impuestos o policía, balance comercial y crédito. Y después de realizar el análisis de la propiedad –en que Proudhon “hace como que habla de la propiedad en

⁵¹ Ibid., p. 136.

⁵² Ibid., p. 142.

⁵³ Ibid., p. 143.

⁵⁴ Ibid., p. 143.

general” y no habla “más que de la *propiedad del suelo*, de la renta de la tierra”⁵⁵, Marx pasa a tratar, en el último capítulo, de “Las huelgas y las coaliciones de obreros”. En este capítulo nos muestra Marx que Proudhon es de los que –como después Weston, Dühring, Landauer, etc.- opinan que el alza de salarios suscita forzosamente una elevación de los precios, lo cual no es verdad en una economía basada en la libre concurrencia. Marx expresa con toda claridad, en el último capítulo de su obra, que “el alza y baja de la ganancia⁵⁶ y de los salarios no expresan sino la proporción en que los capitalistas y los trabajadores participan en el producto de una jornada de trabajo, sin influir en la mayoría de los casos en el precio del producto”⁵⁷. Y ello es así ya que, aunque el precio de la mercancía no coincide siempre con su valor, sino que fluctúa por encima o por debajo de él –y una de las causas de esto puede ser el alza de los salarios-, presenta, al mismo tiempo, la tendencia a identificarse con dicho valor: hay oscilaciones, irregularidades; pero, al fin, acaba el precio de la mercancía por equipararse con su valor o sea con el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. La consecuencia más importante –que a Marx le parece típicamente pequeño—burguesa- de la opinión proudhoniana al respecto, es que Proudhon se declara enemigo de las coaliciones obreras y de las huelgas económicas, como resultado de su creencia de que el alza de los salarios no acarrea ningún beneficio a los trabajadores⁵⁸.

El *Sistema de Contradicciones Económicas* se publicó a fines de 1846. Marx editó su *Miseria de la Filosofía* en 1847. Proudhon leyó la crítica de Marx apenas aparecido el libro y redactó al margen de la obra algunas observaciones de variado carácter –refutaciones, reclamos, enojos, etc.- que resultan interesantes y significativas para ver la reacción del autor de la *Filosofía de la Miseria* ante la crítica de la *Miseria de la Filosofía*.

Los anarquistas en general y Proudhon en particular ven el texto de Marx como un libelo carente de valor. Diego Abad de Santillán, por ejemplo, escribe que Marx “se olvidó de su admiración pasada [por Proudhon], que compartía también Engels, y escribió una respuesta que se distingue por la mala interpretación del polemista, ansioso por zaherir al maestro que no se

⁵⁵ Ibid., p. 146.

⁵⁶ Recordemos que Marx no hace todavía aquí la diferencia entre plusvalía y ganancia que realizará después en *El Capital* y los escritos preparatorios de éste.

⁵⁷ Ibid., p. 159.

⁵⁸ Consúltense los textos de Marx *Trabajo asalariado* y *Capital y Salario Precio y Ganancia* donde se discute con detalle el tema de si el alza de salarios repercute necesariamente en el alza de los precios de las mercancías.

prestaba a los manejos del discípulo ambicioso”⁵⁹. El propio Proudhon, tan amante de la polémica, no vio la necesidad de responder públicamente a su crítico.

Los marxistas, en cambio, consideran que esta obra –junto con la *Carta a Annenkov*- es un jalón importante en el proceso constitutivo del marxismo. Godelier, en contra de Althusser, piensa que “toda tentativa por definir el ‘verdadero corte epistemológico’ entre el marxismo y lo que no lo es en la obra de Marx, se enfrenta con serias dificultades teóricas y corre el riesgo de finalizar en el terreno de las simplificaciones empobrecedoras... Pues el corte es por lo menos doble, de orden filosófico y epistemológico general en 1846-47, y de orden epistemológico en el terreno específico de la economía política en 1858”⁶⁰. Mi opinión es que la teoría marxista –la interpretación materialista de la historia y la concepción crítica de la economía política- nace, en efecto, en un momento determinado. No todo lo escrito por Marx puede tildarse de marxista. Las confusiones que se han derivado de la teoría del *corte* provienen, me parece, de que se ha visto la conformación inicial de la nueva teoría como un acto, una fecha, un libro, cuando no es, ni puede ser, sino un proceso, un proceso que, además, tiene antecedentes, puntos de apoyo, aperturas esclarecedoras. Me parece, entonces, más acertado hablar del corte epistemológico *como un proceso* con diversos momentos clave, que aludir a una, dos o tres rupturas epistemológicas. Mas, independientemente de estas observaciones, no cabe duda de que la *Miseria de la Filosofía* –aunque contenga defectos, exageraciones y hasta señalamientos polémicos de dudosa buena fe- nos hace evidente que las dos pasiones de Marx en ese momento –la filosofía y la economía⁶¹- se hallan en un franco proceso de maduración tendente a establecer el deslinde definitivo con los planteamientos filosóficos y económicos premarxistas.

No creo pertinente analizar con mucho detenimiento las “notas al margen” que Proudhon escribió en el tomo del texto de Marx que cayó en sus manos. Pero hablaré un poco de ellas. Creo que las observaciones son una clara expresión en general del encolerizamiento surgido tras de ingerir varios tragos de acíbar, y pueden ser divididos en cuatro géneros principales: 1) queja de plagio, 2) afirmación de distorsiones, por mala fe, del texto criticado, 4) enojo que se expresa con calificativos emocionales sin sustancia y 4) observaciones polémicas que reafirman la posición de Proudhon criticada por Marx.

⁵⁹ “Algunos materiales acerca de las relaciones de Proudhon y Marx”, en P.J. Proudhon, *Sistema de las Contradicciones Económicas o Filosofía de la miseria*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1945, pp.15-16

⁶⁰ Maurice Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Editorial Laia, Barcelona, 1977, p. 23.

⁶¹ Presentes ya en los *Manuscritos económico-filosóficos del 44* que arrancan de una crítica a la noción del trabajo que tienen Hegel y Adam Smith .

Veamos un ejemplo de cada una. Cuando Marx escribe: “Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no está aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no reviste todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se han desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y andan entregados a la búsqueda de una ciencia regeneradora”, Cuando Marx escribe eso, repito, Proudhon anota: “*Plagio de mi capítulo primero*”. Cuando Marx asienta: “El *lado bueno* y el *lado malo*, la *ventaja* y el *inconveniente*, tomados en conjunto, forman según Proudhon la *contradicción* inherente a cada categoría económica. Problema a resolver: conservar el lado bueno, eliminando el malo”, Proudhon escribe: “*Calumnia degenerada*”. Cuando Marx subraya: “Las máquinas no constituyen una categoría económica, como tampoco el buey que tira del arado. Las máquinas no son más que una fuerza productiva”, Proudhon comenta: “*Es un filósofo el que dice eso*”. Cuando Marx, en fin, asevera que: “El material de los economistas es la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se sigue el desarrollo histórico de las relaciones de producción, de las que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en estas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientemente de las relaciones reales, quiérase o no se tiene que buscar el origen de esos pensamientos en el movimiento de la razón pura”, Proudhon exclama: “*Se está bien forzado, puesto que, en la sociedad, todo es, dígame lo que se quiera, contemporáneo; como en la naturaleza todos los átomos son eternos*”.

La acusación de plagio que endereza Proudhon contra Marx es falsa, si la tomamos en sentido estricto: la coincidencia en algunos puntos no puede ser tildada de plagio. Pero Proudhon tiene razón en algo que silencia Marx: que él fue un crítico severo, y a veces lúcido, de los socialistas utópicos. El segundo comentario –el vituperio de “calumnia degenerada”- si bien expresa el enojo de Proudhon, deja sin aclarar por qué piensa éste que la *dialéctica de la armonización* es el método pertinente para tratar el sistema de las contradicciones económicas. La tercera nota responde a una crítica seria y convincente de Marx –la de que las máquinas no constituyen una categoría económica sino una fuerza productiva- con una salida despectiva –“*es un*

filósofo el que dice eso”- que nada aclara. Esta observación es muy similar a aquella del propio Marx, tan escapista como la de Proudhon, cuando aquél, en una nota al margen de *El Estado y la Anarquía* de Bakunin, suelta un: “*¡Quelle reverie!*” (¡Qué delirio!) ante uno de los pasajes críticos más inquietantes y certeros sobre el *Volkstat* (Estado popular) salidos de la pluma del anarquista ruso. La cuarta y última nota, lejos de responder a la crítica de Marx basada en la interpretación materialista de la historia, reafirma su posición racionalista o ecléctico-idealista, ya que afirma que “en la sociedad todo es contemporáneo” con lo que elimina la jerarquización de los factores, pone en pie de igualdad lo real y lo categorial, el idealismo y el materialismo.

Estos son sólo algunos botones de muestra de la reacción proudhoniana a la crítica marxista. La falsa idea que tiene Proudhon del valor de las mercancías o *valor constituido* (al confundir el “valor del trabajo” y el valor), la incomprensión, por ende, de la génesis de la ganancia (lo que Marx llamará después plusvalía), el yerro de deducir las relaciones económicas de las categorías y no al revés, la ignorancia, finalmente, de la historia económica. no ofrecen en realidad, en las notas marginales de Proudhon, una respuesta sólida a las críticas básicas de Marx. Proudhon cae más de lado de la economía vulgar –como un Say, un Bastiat, un Carey o un Mill- que del lado de la economía burguesa científica, para no hablar de la marxista. Ante la obra de Marx (la *Miseria de la filosofía*), que es un hito importante en el proceso constitutivo del marxismo, tanto desde el punto de vista filosófico como económico, la obra de Proudhon –y las notas marginales aludidas- carecen en lo fundamental de gran significación para la ciencia económica. A decir verdad, el anarquismo clásico carece de una obra económica seria y de relieve. Sus observaciones al respecto pueden ser interesantes y hasta es posible que tengan razón en algún punto; pero se hallan desprovistas del rigor, la sistematicidad y la amplia conquista epistemológico-ontológica que trae consigo la economía política puesta en marcha por Marx. La importancia del discurso anarquista está, sin embargo, en otra parte...

Tornemos al problema de la propiedad. Como Michelet atacara a los socialistas y al autor de la frase “la propiedad es un robo”, Proudhon en 1846, en su *Sistema de las Contradicciones Económicas...*, dice lo siguiente, –revelando la alta estima en que tenía sus tesis subversivas sobre la propiedad: “*¡La propiedad es un robo!*”. En mil años no se vuelven a decir dos palabras como esas; no tengo más bienes en la tierra que esa definición de la propiedad; pero la creo más preciosa que todos los millones de Rotchsilde, y me atrevo a decir que será el acontecimiento más notable del reinado de Luis Felipe”⁶².

⁶² P. J. Proudhon, *Sistema de las Contradicciones Económicas...*, op. cit., p. 525.

Proudhon hace notar que el origen de la propiedad no se halla en el trabajo, sino, como dije, en el apoderamiento o la ocupación arbitraria por la fuerza. También, posteriormente –cuando la posesión es sancionada por la ley y convertida en propiedad en sentido estricto- por el derecho de propiedad y la herencia. En una intuición profunda, Proudhon hace notar que el trabajador puede tener el deseo a la propiedad –vislumbra, por consiguiente, la *pulsión apropiativa* inherente a todo ser humano-; pero se da cuenta de que las condiciones objetivas, con inclusión de los derechos de albaranía sancionados por la legislación, tornan inaccesible dicho impulso.

Nuestro socialista escribió en realidad cuatro *Memorias* sobre la propiedad. La primera, de 1840, es la más conocida de todas y la que, con su sinonimia entre propiedad y robo, entusiasmó a Marx y Engels. La segunda, de 1841, se halla dedicada a Augusto Blanqui –el socialista partidario de la conspiración y el *coup d'état*- porque el revolucionario había salido a la defensa de su primera Memoria. La tercera –dirigida a Víctor Considerant, el distinguido fourierista- tiene como título *Advertencia a los propietarios* e inmediatamente después de publicada en 1842, fue secuestrada por agentes del gobierno y enjuiciada⁶³. La cuarta Memoria, intitulada *Teoría de la Propiedad*, fue escrita en 1862, pero publicada en 1865 después de la muerte de Proudhon. Esta Memoria –como dice Víctor García- es “una verdadera antinomia de las otras” y muestra “atisbos de arrepentimiento” respecto al radicalismo teórico sostenido en las Memorias de 40, 41 y 42 y del que tan orgulloso se sentía en su *Sistema de las Contradicciones Económicas...*⁶⁴. Si antes Proudhon asociaba la propiedad con el despotismo, ahora cree que la propiedad –de agricultores y artesanos, es decir, la propiedad pequeño-burguesa- es un contrapeso contra el Leviatán todopoderoso del Estado. La idea de Proudhon es esta: la única fuerza que se puede oponer al poder es la propiedad, ya que ella representa cierta autonomía frente al Estado. La posesión, en la que hacía énfasis el joven Proudhon, no puede cumplir dicho objetivo porque depende del poder que le brinda su status. Proudhon dice ahora que no se expresó con toda claridad en las primeras Memorias, que no quiso decir lo que parecía decir. Que su ataque iba dirigido no contra el *jus utendi*, sino contra el *jus abutendi*. Ahora identifica la propiedad no con el robo sino con la libertad y piensa que ésta “es siempre republicana”⁶⁵.

⁶³ Víctor García, *El pensamiento de P. J. Proudhon*, op. cit., p. 315.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 316.

MIJAIL BAKUNIN (1814-1876)

1. El análisis de las concepciones teóricas (coincidencias y discrepancias) entre Bakunin y Marx resulta de extrema dificultad debido a la maleza de improperios, malentendidos y golpes bajos que se propinaron estos dos gigantes del pensamiento socialista, en compañía de la de sus discípulos, a veces sinceramente apasionados por las tesis de sus respectivos mentores, pero otras moviéndose en las más exacerbadas posiciones del fanatismo fundamentalista. En este clima, en que la intemperancia llevaba la batuta, y sin entrar a la ociosa ocupación de fincar responsabilidades –lo cual al cabo de los años resulta menos que imposible-, me veo en la necesidad de afirmar que las coincidencias entre Marx y Bakunin –que son muchas e importantes- se han ido desvaneciendo y decolorando por obra y desgracia de sus no menos significativas y trascendentales diferencias. Primero Marx y Bakunin, después F. Engels y J. Guillome –sus fieles compañeros y lugartenientes- y finalmente las corrientes políticas del marxismo y el anarquismo se fueron contraponiendo hasta internarse en los linderos del más feroz antagonismo. El hecho de que los marxistas y los anarquistas se hayan visto en la necesidad de deslindarse, diferenciarse y finalmente contraponerse, aunque tiene su lado positivo (ya que llevó a estructurar dos posiciones divergentes de innegable importancia), acarrea también el infortunio de debilitar las filas de los enemigos principales del régimen capitalista. La consecuencia del desgarramiento del *socialismo internacionalista* trajo consigo no sólo una lucha fratricida –recordemos qué sucedió al respecto durante la guerra civil española-, sino, en no pocas ocasiones, una nefasta confusión del enemigo principal de los trabajadores.

No cabe la menor duda de que Marx era un pensador más estructurado, profundo y penetrante que Bakunin. Pero Bakunin, por lo menos en ciertos tópicos o temas políticos de trascendencia histórica indubitable, era más intuitivo y sensible que Marx. En cierto sentido, y durante algún tiempo, Bakunin, que se fue diferenciando tajantemente de los proudhonianos, se sentía en varios puntos más cerca de Marx que del autor de *El sistema de contradicciones económicas o la Filosofía de la miseria*, aunque en otros, como es lógico, se creía más próximo al anarquista francés. En un manuscrito de 1870, Bakunin dice en efecto: “*Como le dije unos pocos meses antes de su muerte, Proudhon, a pesar de todos sus esfuerzos por desprenderse de la tradición del idealismo clásico, fue toda su vida un idealista incorregible,*

inmerso en la Biblia, en el derecho romano y en la metafísica. Su gran desgracia fue la de que nunca estudió las ciencias naturales ni hizo suyos sus métodos. Tenía el instinto del genio y percibió el camino correcto, pero, obstaculizado por sus maestros del pensamiento idealista, cayó en los viejos errores. Proudhon fue una perpetua contradicción: un genio vigoroso, un pensador revolucionario que ponía en cuestión los fantasmas idealistas y que, sin embargo, fue incapaz de superarlos...Marx, como pensador, está en el camino correcto. Ha establecido el principio según el cual la evolución jurídica de la historia no es la causa, sino el efecto del desarrollo económico y éste es un concepto grandioso y fructífero. Aunque él no lo originó –en mayor o menor grado fue formulado por muchos antes que él-, se debe a Marx el haberlo establecido sobre bases sólidas como fundamento del sistema económico. Por otro lado, Proudhon comprendió y vivió la libertad mejor que él. Proudhon, cuando no estaba obsesionado por la doctrina metafísica, era un revolucionario por instinto; adoptó a Satán y la Anarquía. Es muy posible que Marx pueda construir un sistema aún más racional de libertad, pero carece del instinto de libertad, sigue siendo de pies a cabeza un autoritario”⁶⁶.

No es este el sitio para hacer una radiografía psicológica de ambos socialistas. Son hombres complejos y pensadores agudos. Y lo que queda de ellos es su teoría y el recuerdo de su práctica. No conviene, porque sería infructuoso y desgastante, sumergirse en las acusaciones mutuas, los dimes y diretes, las polémicas, a veces de altura, pero en ocasiones de baja estofa. ¿Qué nos puede ayudar para entender los planteamientos de ambos gigantes que Marx y Engels acusaran de *antisemita* a Bakunin (aunque lo fuera a veces), o que Bakunin y Guillaume calificaran a Marx de *germanofilia* (por más que en ocasiones cayera en esa posición)? Tampoco resulta adecuado detenernos en las biografías, textos de divulgación o versiones laudatorias de ambos lados. Para los marxistas, el pensar y el actuar de Marx no incluye errores o defectos vinculados con la debilidad humana. El responsable fundamental de las desavenencias en el seno de la Primera Internacional fue única y exclusivamente Bakunin –que ejercía un “vanguardismo solapado” en la Alianza de la Democracia Socialista y quería extenderlo a toda la AIT. Para los anarquistas, la acción y el pensamiento de Bakunin constituyeron una lucha correcta e indispensable contra el autoritarismo de Marx y no cuenta en su haber los errores serios y las actitudes reprobables que le atribuyen sus enemigos. Independientemente de la forma y la magnitud en que un “pensamiento objetivo” –si pudiera existir- repartiera los aciertos y los errores

⁶⁶ Reproducido en B. Cano Ruiz, *El pensamiento de Miguel Bakunin*, Antologías del Pensamiento Anarquista, Editores Mexicanos Unidos, México, 1979, p. 24.

entre ambos contendientes, tal hecho no sólo carece de la importancia que los sectarios de ambas trincheras le atribuyen, sino que oculta varios aspectos esenciales de las dos doctrinas, los planteamientos en que coinciden y los *puntos de apoyo* que en ambos socialismos pueden servir para saltar a un discurso en que se superen sus antinomias.

No quiero seguir adelante, sin embargo, sin reproducir dos textos que nos proporcionan algunos perfiles –sobre todo psicológicos- de estos dos grandes socialistas.

El primer texto es también de Bakunin (1871) y dice: “En cuanto a conocimientos, Marx estaba y aún está incomparablemente más avanzado que yo. En ese tiempo [alude a los cuarenta] yo no sabía nada de economía política, y mi socialismo no era más que instintivo. Aunque más joven que yo, él ya era ateo, materialista consciente y socialista informado. Fue precisamente en aquel período cuando elaboró la base de su sistema tal cual es hoy. Nos veíamos a menudo. Yo lo respetaba mucho por sus conocimientos y por su apasionada dedicación a la causa del proletariado, aunque siempre iba mezclada de vanidad. Yo buscaba ansiosamente su conversación, que siempre era instructiva e ingeniosa cuando no se inspiraba en pequeños odios, lo que, por desgracia, sucedía con demasiada frecuencia. Nunca hubo una franca intimidad entre nosotros dos; nuestros temperamentos no lo permitirían. Me llamaba idealista sentimental y tenía razón; yo le llamaba vano, pérfido y astuto, y yo también tenía razón”⁶⁷.

El segundo texto se debe al socialista libertario español Anselmo Lorenzo, el cual rememora de la siguiente manera su encuentro con Marx en la Conferencia de Londres (septiembre de 1871) de la Primera Internacional: *“...Al cabo de poco rato paramos en una casa, llamó el cochero y presentóseme un anciano que, encuadrado en el marco de la puerta, recibiendo de frente la luz de un reverbero, parecía la figura venerable de un patriarca producida por la inspiración de eminente artista. Acérqueme con timidez y respeto, anunciándome como delegado de la Federación Regional Española de la Internacional, y aquel hombre me estrechó entre sus brazos, me besó en la frente, me dirigió palabras afectuosas en español y me hizo entrar en su casa. Era Carlos Marx.*

“Su familia se había ya recogido, y él mismo, con amabilidad exquisita, me sirvió un apetitoso refrigerio; al final tomamos te y hablamos extensamente de ideas revolucionarias, de la propaganda y la organización mostrándose muy satisfecho de los trabajos realizados en España juzgando por el resumen que

⁶⁷ Ibid., p. 23.

le hice de la memoria de que era portador para presentarla a la Conferencia. Agotada la memoria o más bien deseando dar expansión a una inclinación especial, mi respetable interlocutor me habló de literatura española, que conocía detallada y profundamente, causándome asombro lo que dijo de nuestro teatro antiguo cuya historia, vicisitudes y progresos dominaba perfectamente. Calderón, Lope de Vega, Tirso y demás grandes maestros, no ya del teatro español, sino del teatro europeo, según juicio suyo, fueron analizados en conciso y a mi parecer justísimo resumen. En presencia de aquel grande hombre, ante las manifestaciones de aquella inteligencia, me sentía anonadado...

“De la semana empleada en aquella Conferencia guardo triste recuerdo. El efecto causado en mi ánimo fue desastroso: esperaba yo ver grandes pensadores, heroicos defensores del trabajador, entusiastas propagadores de las nuevas ideas, precursores de aquella sociedad transformada por la Revolución en que se practicaría la justicia y se disfrutaría de la felicidad, y en su lugar encontré graves rencillas y tremendas enemistades entre los que debían estar unidos en una voluntad para alcanzar un mismo fin...

“Puede asegurarse que toda la sustancia de aquella Conferencia se redujo a afirmar el predominio de un hombre allí presente, Carlos Marx, contra el que se supuso pretendía ejercer otro, Miguel Bakunin, ausente...

“Asistí una noche en casa de Marx a una reunión encargada de dictaminar sobre el asunto de la Alianza (la organización de Bakunin) y allí vi a aquel hombre descender del pedestal en que mi admiración y respeto le había colocado hasta el nivel más vulgar, y después varios de sus partidarios se rebajaron mucho más aún, ejerciendo la adulación como si fueran viles cortesanos delante de su señor...

“Volvíme a España poseído de la idea de que el ideal estaba más lejos de lo que había creído, y de que muchos de sus propagandistas eran sus enemigos...

“En carta particular dirigida a los amigos de Barcelona explicándoles lo de la Conferencia, escribí esta frase: ‘Si lo que Marx ha dicho de Bakunin es cierto, éste es un infame, y si no, lo es aquél; no hay término medio: tan graves son las censuras y acusaciones que he oído’...

“Alerini o Farga transmitieron estas palabras a Bakunin, y éste respondió con una carta extensa defendiéndose...

“Es sensible la pérdida de aquella carta: habiendo de pasar a Francia, la dejé, junto con todos mis papeles, confiada a mi buen amigo Manuel Cano, que murió después, perdiéndose en consecuencia aquel depósito.

“Lo notable de aquel documento, según la impresión que conservo, es que entre las acusaciones dirigidas por Bakunin contra Marx descuella como motivo especial de odio la circunstancia de que Marx era judío. Esto, que contrariaba nuestros principios, que imponen la fraternidad sin distinción de raza ni de creencia, me produjo desastroso efecto, y dispuesto a decir la verdad, consigno esto a pesar del respeto y la consideración que por muchos títulos merece la memoria de Bakunin”⁶⁸.

A partir de los elementos proporcionados por los anteriores textos, en unión del cúmulo de datos que nos brindan las biografías de estos dos personajes, se puede afirmar que Marx y Bakunin tienen caracteres no sólo distintos sino contrapuestos. Sin dejar de ser nunca un militante político, Marx, hombre extremadamente sabio, pretende ceñir su acción a la conceptualización rigurosa de la práctica a realizar y a la oportunidad y conveniencia de hacerlo. Bakunin, enamorado del espontaneísmo y a la búsqueda y persecución –para integrarse a él- de cualquier brote de descontento hállese donde se halle, es un *romántico de la revolución*. Marx es un hombre de ciencia, pero entendiendo por ciencia no una disciplina puramente epistemológica, hermenéutica y contemplativa, sino una práctica indispensable para la transformación de la sociedad, como lo subraya enfáticamente en las *Tesis sobre Feuerbach*. Su pensamiento es profundo, coherente, abarcador. Bakunin no tiene esa grandeza. Su mente, clara y perspicaz, no alcanza, en general, tan altos vuelos, como él mismo lo reconocía. Pero en algunos puntos –no secundarios o de poca monta, sino de trascendencia histórica fundamental- logra ver más lejos y mejor que el socialista alemán. No me interesa aquí, entonces, pronunciarme a favor o en contra de las invectivas que, en una conflagración de epítetos, se arrojaron uno a otro. Dejemos a un lado las acusaciones de vano, autoritario, tramposo, traidor, aventurero, etc. que se endilgan mutuamente. A decir verdad, Bakunin tiene razón cuando advierte, como ya vimos, que nunca hubo franca intimidad entre ellos porque sus temperamentos lo impedían. Creo que estos dos grandes hombres, cuando se encontraron, y lo hicieron varias veces, advirtiendo las diferencias profundas que los separaban, fueron ganados por la pasión política y poco a poco dejaron en el olvido sus importantes coincidencias. Además de que muchos de sus seguidores no dejaron de echar leña al fuego... Hoy más que nunca siento que ha llegado la hora de alejarnos de esa baja reyerta, salirnos de las mezquindades de la pasión, para encararnos, desde afuera, con las importantes discrepancias que separan al marxismo y al anarquismo (bakuninista en este caso), sin dejar nunca de lado, como crisol de nuevos acercamientos, el terreno común de las coincidencias.

⁶⁸ Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 179-186.

Los partidarios de ambas doctrinas, no únicamente se hallan convencidos de que la posición correcta les pertenece y de que el error campea en la trinchera de sus contrincantes, sino que, con algunas notables excepciones que hay en un lado o en el otro, son enemigos de los intentos de reconciliación y búsqueda de una síntesis superior que refuerce sus coincidencias (su anticapitalismo y su lucha por una sociedad emancipada) y elimine o pugne por eliminar los enfoques divergentes que los han arrojado a la contraposición fratricida. Los sectarios ven con malos ojos todo intento de aproximar una teoría a otra y de emprender la “construcción” de un nivel más amplio y profundo que supere las limitaciones dogmáticas que alimentan sus respectivos sectarismos. A pesar, sin embargo, de que los feligreses de las dos doctrinas reprueban y hasta ven como oportunistas los intentos de *sincretismo* de las posiciones antitéticas, estoy convencido de que es necesario emprender este difícil y tortuoso camino.

2. Tal derrotero comienza por esclarecer las diferencias, colocarles los reflectores de la atención y la reflexión, y comprender con exactitud en qué consiste su oposición. Muchas son las contradicciones entre Marx y Bakunin; pero las más relevantes, los concentrados de donde surgen las demás, se despliegan en dos niveles: el social y el organizativo.

Marx y Bakunin difieren en su manera de caracterizar la sociedad capitalista y, en íntima relación con ello, en su modo de concebir la emancipación de los trabajadores y de la sociedad en su conjunto. Marx cree que la lucha de los obreros y los campesinos contra el régimen capitalista y su Estado no debe limitarse a ser una lucha de los de abajo o de los gobernados contra los de arriba o los gobernantes, sino que no debe retroceder ante la posibilidad y la necesidad de que el proletariado se haga del poder y, desde allí, con el imperturbable auxilio de las masas populares, luchar contra el capitalismo, la contrarrevolución y la ingerencia extranjera. Marx cree en la necesidad de una suerte de gobierno –al que daba el nombre de *dictadura del proletariado*, pero al que concebía como una *comuna* o un semi-Estado- que existiría únicamente en la etapa transicional al comunismo y que, al llevar a cabo las medidas revolucionarias indicadas, allanaría el camino para lograr la desaparición del Estado y la floreciente instauración del comunismo. ¿Qué es, sin embargo, lo que desestima, lo que escapa a su visión, lo que no pudo advertir en toda su magnitud quizás por el hecho de asociar de modo rígido el Estado y las relaciones de producción, y no vislumbrar la autonomía del poder en cuanto tal? Lo que subestima es *la tendencia irrefragable de todo Estado a su hipertrofia*.

Bakunin opina, por lo contrario, que absolutamente todo Estado o gobierno, incluida la *dictadura del proletariado* o el Volksttat⁶⁹ -es un impedimento para adquirir la libertad y la emancipación de los trabajadores. Bakunin subraya que el supuesto *Estado proletario*, lejos de hallarse inscrito en un proceso de decrecimiento, se encontrará inmerso, por lo contrario, en una compulsiva tendencia hacia su gigantismo. ¿Qué es, empero, lo que subestima, lo que, deslumbrado por su visión del poder y sus determinaciones internas, no logra aquilatar de manera adecuada? Lo dejado de lado por él, lo menospreciado, es *la necesidad de crear una “fuerza central” anticapitalista, puesta al servicio de los trabajadores y de la construcción –porque se trata de un proceso- del socialismo.*

El escrito de Bakunin *Estatismo y Anarquía (1873)* tiene una especial importancia: *es el texto en el que nace la concepción ternaria de las clases sociales.* Marx había puesto de relieve que, aunque existan varias clases y sectores intermedios en la sociedad capitalista, dos son las clases fundamentales del sistema: los *capitalistas* –que viven a expensas del trabajo- y el *proletariado* –que después de cubrir el valor de su fuerza de trabajo, genera un nuevo valor que va a parar a los bolsillos de los patronos. La tesis de Marx es, entonces, *binaria*. Bakunin es el pionero –o, por lo menos, uno de los más distinguidos iniciadores- de la *teoría de la tercera clase*. Mi punto de vista es que la *concepción ternaria* –que nos permite ver más y mejor- no puede dejar de basarse –por más que después se desarrolle a partir de sus propias premisas- en el *binarismo*. El análisis marxista de las clases sociales en el sentido apropiativo-material es la *conditio sine qua non* de una concepción ternaria de base firme. Bakunin, sin embargo, no siguió este camino –que es el mío-, pero tuvo la clarividencia o el vislumbre de que la sociedad capitalista no era sólo dicotómica y que su emancipación no podía seguir los cánones del mero trueque de contrarios.

En *El Estatismo y la Anarquía*, Bakunin endereza tres argumentos esenciales contra Marx: el primero se basa en una alusión a la esclavitud que conlleva el poder, el segundo se funda en una crítica de la “representatividad” electoral y el tercero se apoya en el atisbo de la *nueva clase*.

Respecto al primer argumento Bakunin dice: “el Estado sin esclavitud es inimaginable. Y por esta razón, nosotros somos enemigos del Estado”⁷⁰. También afirma: “si va a haber un Estado, habrá quienes gobiernen y quienes

⁶⁹ El *Estado popular* del que hablaban Lassalle, Bebel y W. Liebnicht, y que era el nombre además de la revista socialdemócrata dirigida por este último.

⁷⁰ Miguel Bakunin, “Estatismo y anarquía”, en *El pensamiento de Miguel Bakunin*, de B. Cano Ruiz, *Antologías del pensamiento anarquista*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1979, p. 130.

sean esclavos”⁷¹. Respecto al segundo, afirma: “¿Qué significa que el proletariado sea elevado al status de clase dominante? ¿Es posible que todo el proletariado esté a la cabeza del gobierno? Hay casi cuarenta millones de alemanes. ¿Los cuarenta millones pueden ser miembros del gobierno?... La teoría marxista resuelve este dilema de forma harto simple. Por gobierno popular, ellos quieren decir el gobierno de una pequeña cantidad de representantes elegidos por el pueblo. El derecho general y de todo hombre a elegir a los representantes del pueblo es la última palabra de los marxistas así como de los demócratas. Esta es una mentira detrás de la cual se oculta el despotismo de una minoría dominante, una mentira mucho más peligrosa, ya que parece expresar la voluntad popular”⁷². Respecto al tercero, arguye: “Estos representantes elegidos, dicen los marxistas, serán socialistas dedicados y cultos. Las expresiones ‘socialista culto’, ‘socialista científico’, etc., que aparecen continuamente en los discursos y escritos de los partidarios de Lassalle y Marx, prueban que el Pseudo-Estado popular no será otra cosa que el control despótico del populacho por una nueva aristocracia nada numerosa de pseudos-científicos y verdaderos científicos. El pueblo ‘inculto’ quedará totalmente aparte de los deberes de la administración y será tratado como un rebaño regimentado”⁷³. Y más adelante: “Los marxistas son conscientes de sus contradicciones y se dan cuenta de que un gobierno de científicos será una verdadera dictadura pese a su forma democrática. Se consuelan con la idea de que este gobierno será temporario. Dicen que la única labor y el único objetivo consistirá en educar y elevar al pueblo económica y políticamente hasta el punto de que pronto ese gobierno será innecesario, y el Estado, después de perder su carácter político y coactivo, automáticamente se transformará en una organización completamente libre de intereses económicos y comunes”⁷⁴.

Cuando Bakunin pregunta sobre qué es el proletariado elevado al *status* de clase gobernante, Marx, en las *Notas marginales sobre la obra de Bakunin*, responde: “Significa que el proletariado, en vez de luchar aislado contra las clases económicamente privilegiadas, adquirió suficiente poder y organización para aplicar medios generalizados de coerción en su lucha contra ellas. Sólo puede usar medios económicos que destruyan su propio carácter de asalariado y, por consiguiente, su carácter de clase. Así su dominación concluye con su victoria total, porque su carácter de clase desaparece”⁷⁵. La respuesta de Marx resulta insatisfactoria, ya que parte del prejuicio de que la clase proletaria,

⁷¹ Ibid., p. 130.

⁷² Ibid., p. 131.

⁷³ Ibid., p. 131.

⁷⁴ Ibid., pp. 131-132.

⁷⁵ Carlos Marx, *Notas marginales sobre la obra de Bakunin, El estatismo y la anarquía*, Editorial Controversia, Bogotá, 1973, p. 43.

aunque no puede existir sin la división del trabajo, se halla homogeneizada por su carencia de medios (materiales) de producción y por su calidad, por consiguiente, de *trabajo asalariado*. Por eso sugiere que cuando el proletariado, en la lucha revolucionaria, adquiera suficiente poder y organización, se desdoblará en un núcleo que aplicará “medios generalizados de coerción”, y una base. Ello no traerá consigo, según él, una clase dirigente contrapuesta a una clase dirigida, sino un poder –que, dice, ya no será “Estado en el presente sentido político del concepto”⁷⁶- que ejercerá en su beneficio el propio proletariado, como lo muestra el hecho de que los “medios económicos” que utilice –es decir, la socialización de los medios productivos- llevará a destruir el carácter de asalariado y, por tanto, de clase del trabajador. Pero aquí cabe la pregunta ¿la socialización de los medios (materiales) de producción, si es que se logra, destruye la desigualdad entre los trabajadores y, si no es así, a qué se debe?

Al segundo reparo de Bakunin –o sea al de la pretendida representatividad-Marx contraataca de la siguiente forma: “En un sindicato, por ejemplo, ¿todos los afiliados forman el Comité Ejecutivo? ¿Toda división del trabajo cesa en la fábrica, las diversas funciones que surgen de tal división cesan?”⁷⁷. Marx responde entonces a Bakunin –que ha hecho énfasis en que no todos los obreros pueden ejercer la famosa *dictadura del proletariado*- haciendo notar que en los proletarios hay una división del trabajo y que ésta implica la gestión de diversas funciones. Aunque Marx no lo dice aquí, podríamos subrayar que la división del trabajo tiene dos aspectos principales: uno horizontal y otro vertical. La división *horizontal* del trabajo –por ejemplo la manufactura- desglosa el trabajo colectivo en diversas *ocupaciones* que pueden ser orgánicas o heterogéneas. La división *vertical* del mismo pone de relieve las *diferencias tipológicas* del trabajo, esto es, la relación entre un tipo de trabajo (intelectual) y otro (manual). Para Marx el *obrero colectivo* puede tener contradicciones en sí mismo –entre la dirigencia proletaria y su base-; pero son *contradicciones intraclasistas* (como las que, según él, se dan en un sindicato). Marx no advierte que en la división *tipológica* del trabajo se esconde una oposición *sui-generis* de clase. De allí que afirme Bakunin: “Los marxistas dicen que esta minoría estará compuesta de trabajadores. Sí, posiblemente de ex trabajadores, quienes tan pronto se conviertan en gobernantes y representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y contemplarán a las simples masas trabajadoras desde las alturas palaciegas del Estado”⁷⁸. La diferencia está, pues, en lo siguiente: mientras Marx ve a los

⁷⁶ Ibid., p. 45.

⁷⁷ Ibid., p. 44.

⁷⁸ Miguel Bakunin, “Estatismo y anarquía”, op. cit., p. 131.

intelectuales como un mero *estrato* de la división vertical del trabajo, Bakunin se inclina a pensar que constituyen una *clase*. Mientras Marx opina que “La distribución de las funciones se convierte en operación práctica que no implica dominación alguna”⁷⁹, Bakunin entrevé la gestación en ello de una nueva clase. Busca el concepto a tientas: habla de “ingenieros sociales” de “nueva clase políticocientífica privilegiada”, “nueva aristocracia de pseudocientíficos y verdaderos científicos”, etc.; pero en esta búsqueda visualiza lo que he llamado la *revolución proletario-intelectual*, es decir, una revolución hecha *por* los trabajadores *para* la clase intelectual y principalmente para sus fracciones burocrática y tecnocrática.

Cuando Bakunin hace notar la presencia de la *tercera clase* y del peligro que trae consigo, Marx no atina a decir más que las siguientes palabras: “¡Qué desvarío!”⁸⁰. Esta acotación es, en verdad, sumamente reveladora. No sólo muestra la incomprensión de Marx a una tesis divergente a su concepción, sino su desdén olímpico por ella. El problema de Marx es que estaba aferrado al *binarismo*, a una radiografía de la sociedad capitalista que mostraba una contradicción visible (la de los dueños de las condiciones materiales de la producción respecto al *trabajador colectivo* asalariado), pero ocultaba, o no mostraba adecuadamente, la contradicción velada entre el trabajo mental y el trabajo físico en el *frente salarial*.

Marx hace todavía un esfuerzo y elabora la siguiente réplica: “Y en la construcción de Bakunin, desde abajo hacia arriba, ¿todos van a la cúspide? En cuyo caso faltará la base, o ¿la habrá? ¿Todos los miembros de la comuna administrarán de modo simultáneo los intereses comunes de la región? Entonces se suprime la diferencia entre comuna y región”⁸¹. Subterfugios de la polémica: Marx le devuelve a Bakunin la crítica que él le enderezaba. Puesto que no todos los miembros de una sociedad pueden llevar las riendas de la administración general, ¿de dónde va a surgir esa minoría *necesaria*? ¿Si todos van a la cúspide dejará de haber una base? Al parecer esta crítica carece de sustancia porque lo que está criticando Bakunin es precisamente la *necesidad* de que una minoría de representantes se haga pasar como la expresión pertinente de una mayoría. La solución de Bakunin no va por el lado de un “buen gobierno” o de “una clase trabajadora debidamente representada”, sino por el lado del *autogobierno* que halla en la autonomía el pivote fundamental para su gestión. Pero dejo este tema para más adelante. Hay, sin embargo, en la contracrítica de Marx algo digno de atención. Todo agrupamiento, grande o pequeño, acaba por tener una dirigencia *de facto*. Ello

⁷⁹ Ibid., p. 48.

⁸⁰ Ibid., p. 48.

⁸¹ Ibid., p. 44.

es así, no por maldad o maquiavelismo de algunos, sino porque las condiciones sociales –que implican, entre otras cosas, la división del trabajo– obligan a ello. Por eso, con mucha frecuencia, también entre los anarquistas, que pugnan contra el poder y denuncian a los “ingenieros sociales” suele haber *vanguardias solapadas*, dirigentes que dicen no serlo, etc.

Pese a todo, Bakunin dio en el clavo: si la estructura de clases de la sociedad capitalista no es *binaria* sino *ternaria*, la revolución por venir –basada supuestamente en el *trueque de contrarios* que haría transitar a la sociedad de la *dictadura de la burguesía* sobre el proletariado a la *dictadura del proletariado* sobre la burguesía–, lejos de encarnar la emancipación de los trabajadores, representa el ascenso de una nueva clase dominante y, con ello, el surgimiento de un nuevo engaño, más peligroso quizás que los anteriores porque combate a la burguesía y parece expresar los intereses emancipatorios de la clase obrera.

La tesis de Bakunin, a pesar de su importancia, no logra tener, sin embargo, una base sólida porque está construida y formulada al margen del *corpus* de la economía política científica. Esta economía, como se sabe, tiene sus antecedentes en la economía clásica inglesa –de Petty a Ferguson, pasando por los dos grandes: Smith y Ricardo–; pero tiene su conformación plena en *El Capital* y otras obras de Marx y Engels. La limitación de Bakunin radica, paradójicamente, en haber imaginado la concepción ternaria de la “nueva clase” al margen de la concepción *binaria* inserta en la economía política científica formulada por Marx o, dicho de otra manera, haber roto con Marx en lugar de superarlo. Mi punto de vista es claro: *para que la concepción ternaria tenga una base firme se debe fundar en el binarismo científico de la crítica de la economía política.*

Me apresuro a explicar por qué. Un concepto importante que aparece en la economía marxista es el de la *composición orgánica del capital*. El capitalista, deseoso de lucrar, invierte su capital en la adquisición de capital constante (trabajo muerto) y de capital variable (trabajo vivo). La relación entre uno y otro es su *composición*. Esta puede ser de dos tipos: una *composición de valor*, que alude al valor comparativo de los factores, y una *composición técnica*, que hace referencia a la relación hombre-máquina, etc. La síntesis de la composición de valor y la composición técnica conforma el concepto general de *composición orgánica del capital*. Reparemos por un momento en la *composición técnica* del capital. Esta noción se refiere al vínculo, técnicamente necesario, entre los medios de producción y la fuerza de trabajo. Un *sistema de maquinarias*, por ejemplo, necesita forzosamente para operar un número determinado de trabajadores físicos y mentales. La falta de mano

de obra o el exceso de ella dificultan o impiden el funcionamiento reproductivo normal. Yo he propuesto incorporar al andamiaje conceptual de la economía marxista un nuevo concepto: el de la *composición técnica del capital variable*. Este concepto nos señala que los medios de producción – máquinas, materias primas, materias auxiliares, etc.- no sólo exigen un número determinado de operarios, sino, dentro de éstos, una proporción más o menos fija de trabajo intelectual y trabajo físico. Supongamos que una fábrica requiere 200 obreros para funcionar. Con esto estoy aludiendo a la *composición técnica del capital*. Y supongamos, además, que la misma fábrica exige que de esos 200 obreros, 175 sean trabajadores manuales y 25 trabajadores intelectuales. Con ello aludo a la *composición técnica del capital variable*. El capital *demanda*, pues, mano de obra y, dentro de ella, mano de obra intelectual. El trabajo intelectual moderno no se genera –como en las organizaciones precapitalistas o las profesiones liberales- al margen de los requerimientos de la producción y reproducción capitalista, sino por obra y gracia de los patronos de adquirir y contratar fuerza de trabajo –el trabajador colectivo- que le permita hacerse de plusvalía. En otro lugar he planteado que la división vertical del trabajo presenta tres aspectos: de acuerdo con su *tipo*, de acuerdo con su *calificación* y de acuerdo con su *carácter*. El *carácter* de la antítesis trabajo intelectual/trabajo manual (que comprende los dos aspectos anteriores) se refiere al *aspecto histórico* que, dentro del capitalismo, presenta la dicotomía del trabajo físico y el trabajo mental. Si aludimos, pues, al carácter de esta antinomia, advertimos que la demanda de trabajo intelectual por parte del capital se ha incrementado notablemente con el paso del tiempo desde dos puntos de vista: uno, en la mayor parte de las fábricas agro-industriales ha habido un incremento de la necesidad de incorporar más fuerza de trabajo intelectual y dos, lo mismo ocurre en las esferas de la circulación y los servicios, caídas, desde hace tiempo, bajo el dominio del capitalismo. Cuando un capitalista quiere iniciar o reproducir un negocio, tiene que invertir en capital constante (c) y en capital variable (v). El *costo de producción* es, pues, c+v. La inversión de capital variable para obtener fuerza de trabajo, aunque implica la contratación individual de los operarios, busca adquirir el complejo espectro del *obrero colectivo* necesario para hacer funcionar eficientemente los medios de producción: tanto el *capital fijo* (instalaciones, maquinaria, etc.), cuanto el *capital circulante* (materias primas y auxiliares)⁸². El *obrero colectivo* comprende, entonces, no sólo el trabajo de todos los obreros, sino la división del trabajo horizontal y vertical exigida técnicamente

⁸² La economía burguesa coloca los salarios como parte del capital circulante y oscurece con ello la gestación de la plusvalía y los conceptos de producto de valor (v+p), de valor del producto (c+v+p) y de precio de producción (c+v+g media).

por las condiciones productivas. El capitalista no obtiene la plusvalía sólo del trabajo manual o de alguno de los sectores ocupacionales más visibles, sino de todo el obrero colectivo⁸³. Tanto los trabajadores manuales como los intelectuales que forman el obrero colectivo generan plusvalía, tanto unos como otros son explotados. Esto no quiere decir que los ingresos salariales de los distintos proletarios sean iguales. No. El capital variable invertido por el capitalista en la adquisición del obrero colectivo, se desglosa en salarios y sueldos de diferente cuantía destinados a pagar fuerza de trabajo simple o de diversos grados de complejidad o especialización. El binarismo de Marx responde, por consiguiente, al hecho de que, en las esferas de producción del capitalismo, se contraponen el capital y el trabajo, es decir, el o los dueños de producción, y el obrero colectivo que abarca tanto el trabajo manual como el trabajo intelectual. Marx no desconoce, como ya dije, que hay diferencias entre los intelectuales y los manuales⁸⁴, pero son diferencias menores, intraclastas, diferencias que –y en esto difiere del vislumbre de Bakunin- no representarán obstáculos serios para el proceso emancipatorio de los trabajadores. Yo he propuesto el concepto de *frente asalariado* para designar al obrero colectivo, con el objeto de destacar la presencia de la *tercera clase* en la producción capitalista, sin negar la dicotomización entre capital y trabajo. El frente asalariado comprende trabajos de diferente tipo (intelectual y manual), que implican diferencias de clase –si ampliamos el concepto de clase para abarcar no sólo lo apropiativo-material sino lo apropiativo-intelectual. Pero el *frente* se halla de suyo en flagrante contradicción con el capital. Lo anterior puede aclararse si hacemos notar que en la producción capitalista hay una contradicción principal (capital/trabajo) y una contradicción secundaria (trabajo intelectual/trabajo manual). Y no sólo eso, sino que –y aquí la palabra de Bakunin se torna profética- si, con la revolución social, se elimina el capital privado y con ello se da al traste con la contradicción principal, salta a la palestra la contradicción secundaria y aparece, con ella, el encumbramiento de los “ingenieros sociales”, los “socialistas cultos”, es decir los personeros clave de la *clase intelectual*.

Intelectuales, en el sentido más amplio del término, ha habido desde tiempos inmemoriales. Sin hablar aquí de los “intelectuales primitivos” cuyos “saberes” no tienen parangón con los conocimientos de la *intelligentsia* de hoy en día, podemos asentar que la *clase intelectual moderna* es aquella que se va asalariando. Este proceso, que se torna muy evidente en el momento en que

⁸³ el cual, como se sabe, es siempre algo más –en el orden de la productividad- que la mera suma de sus integrantes.

⁸⁴ tan es así que, al igual que Bakunin y toda la AIT, cuando afirma que la emancipación de los obreros es obra de ellos mismos, se está refiriendo esencialmente a los manuales.

las llamadas profesiones liberales son absorbidas por el proceso arrollador del capitalismo, tiene su culminación cuando, por las razones económicas mencionadas, la producción empresarial y el Estado moderno, *demandan* fuerza de trabajo intelectual. Este requerimiento, cada vez más amplio y diversificado, provoca la aparición de instituciones cuya finalidad esencial es hacer que haya un trabajo intelectual que se presente en la sociedad como la *oferta* que responde a las exigencias de la composición técnica del capital variable. Estas instituciones son, como se comprende, las instituciones educativas en general y la universidad en particular. Para seguir una vieja comparación, podemos decir que la escuela es la *fábrica de la clase intelectual*. Allí se *trabaja la fuerza de trabajo* no únicamente para hacer que transite de un trabajo simple a un trabajo complejo, o de un trabajo material a un trabajo mental, sino para que el trabajo intelectual que se logre mediante este proceso (carreras técnicas, etc.) se adecue a los requerimientos específicos de mano de obra intelectual en las esferas de la producción, la circulación y los servicios, así como en la administración pública y en otros ámbitos de la vida social. *La clase intelectual moderna es, pues, criatura de la producción capitalista*. No hay manera de entender su emergencia, su papel en la producción, y su posible rol histórico (o, dicho de manera más cruda, su amenaza) sin tomar en cuenta el análisis marxista y a partir de él, llevando a cabo una producción teórico-crítica, mostrar la existencia de la *tercera clase* y, con ello, llevar a cabo, más que un acercamiento entre Marx y Bakunin en este punto, la fusión de ambos en un nuevo discurso. Marxistas y bakuninistas sectarios, probablemente pondrán, ante esta pretensión, el grito en el cielo. Pero, no me cabe la menor duda, de que no hay poder humano que pueda detener la marcha arrolladora de la verdad.

3. Con anterioridad he dicho: “Mientras Marx pugnaba por que la Internacional fuera una organización centralizada, con una disciplina férrea y con un programa coherente y revolucionario, con el objeto de garantizar la unidad de acción en todos los países en que tenía representantes, Bakunin estaba a favor de una Internacional descentralizada, con una disciplina nacida de la convicción y no del mandato y su obediencia, y con guías de acción que brotaran no de un centro directivo (el Consejo General de la AIT) sino de los diferentes integrantes de la Federación”.

La presencia o no de la *tercera clase* divide a Marx y Bakunin no únicamente, como hemos visto, en el tema de la destrucción del capitalismo y la construcción del régimen socialista, sino en la concepción de ambos, y sus respectivos seguidores, sobre el problema de la organización u organizaciones de lucha. Y es lógico que así sea, ya que la agrupación o la red de colectivos empeñados en la destrucción del sistema capitalista y su sustitución por un

régimen que desembocará según se dice en el *comunismo* o por una formación en que supuestamente la sociedad desplazará a la política e inaugurará la *anarquía*, de alguna manera encarnan el avance o preanuncio del tipo de sociedad que querrían construir. Si el encumbramiento de la *clase intelectual* es, no un riesgo o un peligro, sino el resultado necesario de una revolución dispuesta a modificar las formas de la propiedad, pero a dejar intacta la división del trabajo, el análisis del papel que juega y jugará esta *tercera clase* en los partidos u organizaciones de lucha resulta asaz importante.

Pongamos el reflector en la *clase intelectual*. Desde el punto de vista económico, esta clase, generada por las necesidades productivas del capital, presenta una clara estratificación: de la misma manera en que podemos hablar de la gran burguesía, de la burguesía mediana y de la pequeña burguesía –y que tal clasificación se funda en la cuantía del capital de cada uno de los agrupamientos desglosados-, también nos es dable referirnos al gran intelectual, el intelectual mediano y el pequeño intelectual, y basarnos en el nivel cognoscitivo y en la experiencia de los diferentes sectores. No es lo mismo el hombre de ciencia o el técnico de altos vuelos que el intelectual que realiza trabajos rutinarios y de poca o nula imaginación. El trabajo intelectual, como el trabajo físico, puede dividirse, por consiguiente, en *simple* y *complejo*, y la diferencia entre uno y otro es el proceso educativo al que, siguiendo a Marx, he dado el nombre de *trabajar la fuerza de trabajo*. Si la fuente del valor es el trabajo, cuando éste se introduce, como en cualquier mercancía, en la mercancía fuerza de trabajo (en este caso intelectual), se incrementa el valor (mercantil) de esta última. Es fundamental tener en cuenta, la existencia de la moderna clase intelectual y sus diferentes grados de calificación –generada, como se dijo, por los requerimientos de la producción capitalista-, *para entender cuál va a ser, desde el punto de vista económico, la clase que ascenderá al poder cuando se “socializan los medios de producción”, pero no se subvierte la división del trabajo*.

Además de la clasificación económica de la clase intelectual, conviene hacer una *clasificación política* de ella, lo cual, entre otras cosas, nos puede ayudar a intelegir las diferencias que sobre las cuestiones organizativas tienen Marx y Bakunin. Antes que nada diré que en la clase intelectual moderna podemos distinguir dos fracciones: una, que se halla *fuera de sí hacia arriba* (o subordinada al capital en cualquiera de sus formas) y otra, que se encuentra *fuera de sí hacia abajo* (o cerrando filas con una clase trabajadora anticapitalista). Se trata, pues, de dos segmentos de la intelectualidad claramente diferenciados: *el que se aburguesa* o se pone al servicio del capital y *el que se proletariza* o se hace copartícipe de la lucha proletaria. Este “hallarse fuera de sí” es una suerte de *desclasamiento*: en sentido ascendente

el primero y en sentido descendente el segundo. En esta primera clasificación política de los intelectuales nos hallamos un eco de la concepción que acerca de ellos tiene Gramsci, el cual habla de dos clases de intelectuales⁸⁵: los *intelectuales orgánicos de la burguesía* y los *intelectuales orgánicos del proletariado*. Los primeros son aquellos que –aunque ello no lleve necesariamente a su enriquecimiento- ponen su actividad teórico-ideológica a disposición del régimen capitalista. Los segundos –en especial los partidos comunistas o “intelectuales colectivos”- son, por el contrario, los que vinculan su función teórico-política con la lucha por el socialismo de los obreros. Como Gramsci, al igual que Marx y Engels, o que Lenin y Trotsky⁸⁶, no acepta que la intelectualidad sea una clase, no ve la posibilidad de que ella tenga una existencia *en sí*, ni mucho menos que actúe *para sí*. Los partidarios de la *tercera clase* pensamos que la intelectualidad no sólo sufre un desclasamiento (de la índole que sea), sino que es capaz de *enclasar* relativamente (ser *en sí*) o de *enclasar* absolutamente (ser *para sí*). ¿Por qué puede hacer tal cosa? Porque es un sector que posee una estructura definitoria –ser dueños de las condiciones *espirituales* de la práctica teórica- que le hace posible, si las circunstancias se lo permiten, diferenciarse tanto del capital, cuanto del trabajo manual. El *enclausamiento relativo* nos muestra el tipo tradicional del “aristócrata de la cultura”, del “intelectual académico”, del filósofo, hombre de ciencia o artista *apolítico* que desdeña a los de abajo, pero también a los de arriba, que hermana ante sus ojos al negociante y al trabajador en la categoría de la vulgaridad y la ignorancia. Pero el intelectual *en sí*, por más *enclausado* que se sienta, carece de la energía y la convicción necesarias para luchar contra un régimen, el capitalista, en que él no es ni con mucho el protagonista fundamental. Otra cosa ocurre con el intelectual que se *enclausa absolutamente* y deviene *para sí*. Es el intelectual que –independientemente del grado de conciencia con que lo haga- logra su enclausamiento *real* si y sólo si puede llevar a cabo tres operaciones vinculadas: 1. servirse del proletariado como trampolín para acceder al poder, 2. una vez allí, destruir el poder del capital privado, por medio de la llamada “socialización de los medios de producción” y 3., realizadas ambas cosas, poner a raya (o ejercer su dictadura sobre) el proletariado. Si este proceso histórico se realiza, la *clase intelectual* sustituye a la clase burguesa e inaugura el modo de producción intelectual (MPI), tecnocrático-burocrático.

Pero, sin olvidar a Bakunin, volvamos a Marx y Engels, a Gramsci y Lenin. Ellos piensan –con algunas diferencias que en otros sitios resaltaré- que, como

⁸⁵ para no referirnos por ahora a los *intelectuales tradicionales* que no son sino supervivencias o residuos de formaciones precapitalistas.

⁸⁶ y a diferencia de Bakunin, Machajski, Nomad y otros.

la intelectualidad no es una clase, los intelectuales o están con la burguesía o están –como los partidos comunistas- con el proletariado. Los marxistas no pueden concebir algo así como *un intelectual orgánico de sí mismo*. Por consiguiente, como dichos teóricos son *binarios*, el triunfo del proletariado y sus intelectuales, junto con la derrota de los capitalistas y sus ideólogos, significa supuestamente el arranque del socialismo como etapa de transición a un comunismo, en donde –como en la anarquía- ya no habrá Estado y la división del trabajo en su sentido actual será enviada al museo de la historia.

¿Pero qué dice Bakunin explícitamente? y ¿qué nos enseña el *análisis económico* de Marx, si lo sabemos leer críticamente? Que en el capitalismo no sólo hay dos clases, sino tres, y que toda revolución que no tome en cuenta esta estructura del modo de producción capitalista, destruirá, sí, un sistema de dominación, pero creará otro en muchos aspectos tan nefasto o más que el anterior.

4. Para los marxistas, presos del binarismo, la intelectualidad no deja de plantear problemas teóricos que no han podido ser resueltos, ni aun ahora, de manera unánime. Si los intelectuales no constituyen una clase, sino que son una suerte de *conjunto parasitario* adherido a la burguesía o al proletariado, ¿qué papel habrán de jugar en una revolución socialista? Los intelectuales burgueses o aburguesados cerrarán filas, en su inmensa mayoría, con todos los enemigos de la revolución. Pero ¿cuál será la forma de relación entre los intelectuales revolucionarios y la lucha obrera? Unos, como Marx y Engels, ponen el acento en que los intelectuales socialistas han de salir sobre todo del seno de la clase trabajadora, y deben ser, entonces, *obreros intelectualizados*. Otros, como Lenin, son de la idea de que los intelectuales revolucionarios –a los que identifica, desde el punto de vista político, con la pequeña-burguesía- se han de incorporar a la lucha obrera o sea que deben ser *intelectuales proletarizados*. Marx y Engels también se refieren, desde luego, a los *intelectuales proletarizados* y Lenin alude asimismo a los *obreros intelectualizados*; pero, en términos generales, podemos subrayar que en Marx y Engels predomina la concepción *endógena*, en tanto que en Lenin lo hace el punto de vista *exógeno*.

Pero, independientemente de estas diferencias de matiz, y algunas otras, que surgen al interior del binarismo, el gran problema reside en el hecho de que, como el modelo binario se basa en una apariencia o un prejuicio, un dogma o una falacia, al irrumpir una revolución social llevada a cabo bajo su concepción, se generan las condiciones para que la *tercera clase* –que comprende la “parte superior” del *frente laboral* y el “intelectual colectivo” o Partido Comunista- se convierta en la beneficiaria indiscutible del proceso y

siente las bases para una férrea dictadura, no del proletariado sobre la burguesía, sino de la *tercera clase* sobre el pueblo en su conjunto.

Algunos anarquistas no le han dado la importancia que tiene a la teoría de la *nueva clase*. O han olvidado este atisbo genial que brilla en la reflexión teórica bakuninista. Si en el anarquismo aparecen, entre otras, dos tesis esenciales: a) la de que el poder corrompe tanto a gobernantes como a gobernados y b) la de que las llamadas “revoluciones socialistas” (que supuestamente buscan llevar a los trabajadores al poder), no son más que la justificación ideológica del ascenso de la *tercera clase*. A pesar, entonces, de que estas dos tesis forman unidad, algunos anti-autoritarios toman en cuenta sólo la primera y se olvidan o desdeñan la segunda. Este olvido o este desdén son peligrosos porque si no se tiene presente la existencia de la *clase intelectual*, que es una *clase-poder* –una clase que puede ejercer el poder cuando los expropiadores *materiales* han sido expropiados-, hay el peligro de caer en el *vanguardismo solapado*, en el dirigismo que no dice su nombre, en la *tercera clase* que vela su existencia.

PEDRO KROPOTKIN (1842-1921)

1. La posición filosófica de Pedro Kropotkin difiere no sólo de la del marxismo, sino también de la de otras figuras importantes de la galería de pensadores anarquistas. Kropotkin tiene en común con Bakunin el materialismo, pero no comparte la admiración que, en su juventud y madurez, muestra el segundo por el neo-hegelianismo de izquierda y la dialéctica hegeliana. Su pensamiento se identifica con el de Malatesta en el ideario anarco-comunista; pero la concepción materialista del ruso choca con el idealismo filosófico del italiano. En este sitio voy a ocuparme de la polémica que mantiene Kropotkin contra la filosofía marxista y el método dialéctico, y voy a dejar de lado las diferencias que al respecto mantiene con otros anarquistas, ya que me parece más fecunda la confrontación y diálogo con una filosofía sólida y estructurada como la marxista, que la comparación de la *weltanschauung* kropotkiana con planteamientos filosóficos de menor coherencia y profundidad.

Marx y Kropotkin coinciden en su terminante rechazo del positivismo. Augusto Comte, en su teoría de los estadios, ubica en el estadio *metafísico* – posterior al *teológico* y anterior al *positivo*– no sólo al idealismo, sino también al materialismo. Según él, la ciencia no puede dar cuenta y razón de esas posturas, ya que su campo de operación es la naturaleza y las diferentes parcelas disciplinarias que la integran, y no los supuestos metafísicos en que reposa. Marx y Bakunin piensan, en cambio, que únicamente desde una posición filosófica materialista se puede entender no sólo qué es la naturaleza, el hombre y la sociedad, sino también qué es la ciencia y el objeto al que ésta asedia de manera permanente. Pero el tipo de materialismo que sustenta cada uno difiere del otro: Kropotkin es materialista *mecanicista* y Marx y Engels son materialistas *dialécticos*.

Kropotkin se proclama materialista mecanicista o cinético. Y está más cerca de Büchner, Vogt y Moleschot –como ya lo vio Malatesta– que del materialismo dialéctico y la interpretación materialista de la historia. Los hechos mecánicos –escribe Kropotkin– “han sido suficientes hasta ahora para estudiar todos los fenómenos estudiados. Jamás han fallado y no existe la posibilidad de que se llegue a descubrir una esfera de la realidad en la que los

hechos mecánicos no sean del mismo modo necesarios que lo son para nosotros”⁸⁷.

Marx y Engels se definen en cambio como materialistas dialécticos. Inspirado en Feuerbach –que no sólo es un crítico del cristianismo sino de Hegel-, Marx realiza una cuidadosa cirugía: extrae la *dialéctica* del sistema idealista absoluto de Hegel y la incardina a la concepción filosófica que da preeminencia al ser sobre la conciencia, esto es, al materialismo. El matrimonio entre el materialismo filosófico y el “gránulo racional” de la filosofía de Hegel (o sea el método dialéctico) genera un nuevo punto de vista, una nueva filosofía en que el materialismo modifica o, mejor, está incesantemente modificando a la dialéctica y en que la dialéctica transforma o, de modo más exacto, está permanentemente transformando al materialismo. Tres han sido las formas para explicar la génesis de esta doctrina filosófica: la *superación*, la *inversión* y la *ruptura epistemológica*. La primera es una explicación hegeliana del surgimiento de la filosofía marxista; la segunda es una explicación feuerbachiana del mismo fenómeno y la tercera es una explicación althusseriana –inspirada en Gaston Bachelard- de la génesis en cuestión. Sin entrar a examinar estas diversas hipótesis explicativas de la emergencia de un materialismo que es dialéctico y de una dialéctica que es materialista –cosa que he hecho en otro lugar-, podemos subrayar que, en sentido estricto, la amalgama de los dos factores mencionados da a luz una nueva filosofía.

Kropotkin va por otro lado. Tal vez nos ayude a comprender sus inclinaciones y derrotero la siguientes palabras de Cappelletti: “A diferencia de Bakunin, que tenía una formación predominantemente filosófica, Kropotkin se formó en las disciplinas científico-naturalistas. Puede decirse que fue geógrafo y geólogo de profesión y biólogo de afición”⁸⁸. Tal vez la circunstancia de carecer de una formación filosófica, aunada al hecho de que, como lo han observado algunos pensadores⁸⁹, la actividad científica genera en los científicos una suerte de ideología o filosofía que refleja espontáneamente la peculiaridad de su práctica, constituyan dos de los motivos por los que Kropotkin ensalza el método científico y se muestra en todo momento como un crítico implacable del método dialéctico, al que considera como un residuo de la vieja metafísica.

Kropotkin sabe que, con el Renacimiento y la Modernidad, el método deductivo –que va de lo general a lo singular- fue reemplazado por el método

⁸⁷ Pedro Kropotkin, *La ciencia moderna y el anarquismo*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1984, p. 40.

⁸⁸ Angel Cappelletti, *La ideología anarquista*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2006, pp. 124-125.

⁸⁹ Louis Althusser, entre otros.

inductivo –que, con la generalización, emprende el camino contrario-, y sabe que esa sustitución fue en extremo fructífera para el desarrollo de las diversas ciencias naturales. También cae en cuenta de que si la inducción es prelativa y sustentadora, la deducción –no sustentada y convertida en regla fundamental, sino como auxilio permanente de la inducción- ha de ser incorporada al método científico, formando parte, con la observación y la experimentación, y otros elementos, del *corpus* de la metodología científica. Está convencido, por consiguiente, de que el método inductivo-deductivo es un método universal, el camino teórico a seguir para estudiarlo todo, la ruta incomparable para orientarnos de manera segura en el análisis de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

Kropotkin impugna todo método que no sea el científico, tal como él lo entiende, y, tras de rechazar el método dialéctico -“recomendado por la democracia socialista para la elaboración del ideal socialista”-, afirma con toda contundencia: “Ningún descubrimiento del siglo XIX en mecánica, astronomía, física, química, biología, psicología y antropología ha sido hecho por el método dialéctico”⁹⁰.

Adelantaré esta primera observación crítica: el anarquista ruso no advierte –no quiere o no puede advertir- que la dialéctica difiere de *status*, de carácter, de contenido cuando forma parte de un sistema idealista y cuando se amalgama con el materialismo filosófico. Lo diré de esta manera: la dialéctica de Hegel (o de Spinoza, Kant o Fichte) es una dialéctica idealista, y lo es por la sencilla razón de que la concepción del mundo de la que forma parte es una filosofía espiritualista que actúa, desvirtuándola, sobre la “ciencia del movimiento”. Esto no quiere decir que en la dialéctica idealista no haya elementos racionales y vislumbres más o menos exactos de la concatenación de los fenómenos reales, sino que estos atisbos se encuentran limitados por el idealismo..., y en tal consideración se basa la necesidad y pertinencia de liberar al método en cuestión para que, integrado al materialismo y estando bajo la dominación y escrutinio de éste, pueda operar de manera más fecunda. El método dialéctico que forma parte del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, está lejos de rechazar los elementos que conforman el método científico, tal como lo conciben los hombres de ciencia en general y Pedro Kropotkin en particular. En el método dialéctico intervienen, qué duda cabe, la inducción, la deducción, la observación, la experimentación, las hipótesis y teorías, etc. Pero hay algo más. Y en este *plus* reside la diferencia sustancial entre el materialismo mecanicista y el materialismo dialéctico. Este nuevo ingrediente no es otro que el que se genera a partir de la convicción de que la realidad que

⁹⁰ Pedro Kropotkin, *La ciencia moderna y el anarquismo*, op. cit., p.78.

se pretende conocer, o el objeto del conocimiento al que se aplica una metodología para desentrañar sus secretos, *se halla en permanente devenir*, ya que, como tiene a bien señalar la propia dialéctica, mientras el movimiento es absoluto, el reposo, o lo que tenemos por tal, es relativo. A partir de Descartes y sus seguidores –unos idealistas y otros materialistas- fue constante la utilización en la jerga filosófica y también científica de las nociones de cosa pensante (*res cogitans*) y de cosa extensa (*res extensa*) aludiendo la primera a lo subjetivo y la segunda a lo objetivo. La dialéctica, tanto en su versión idealista como en su con-versión materialista, introdujo un tercer concepto que produjo una transformación radical en las dos primeras nociones: la cosa semoviente (*res gestae*). Al poner en primer plano la filosofía en que encarna la divisa heraclitiana del *Panta rei* (todo cambia), saltan a la vista una multitud abigarrada de elementos, leyes, impulsos, condicionamientos, explicaciones que tienen que ver con el carácter fluyente de lo real. Recordemos desordenadamente algunos de ellos: el salto cualitativo, la contradicción como fuente del desarrollo, la unidad y lucha de contrarios, la certeza de que en lo viejo se genera lo nuevo o que en lo nuevo se refuncionaliza lo viejo, etc. Mas, por ahora, sólo quiero aludir a dos aspectos fundamentales de la dialéctica –la cual más que hablar de *cosas*, habla de *procesos*: 1. *La realidad presenta diferentes niveles*. Es cierto que el movimiento impera en el mundo microscópico, en el de la escala media y en el astronómico. La *res gestae* tiene don de ubicuidad. Pero el carácter del devenir difiere sustancialmente cuando se trata de lo infinitamente pequeño o de lo infinitamente grande. Incluso en el campo intermedio –donde impera la física newtoniana- hallamos niveles distintos que, sin olvidar su unidad, tienen que ser estudiados en su especificidad. Tal el caso de la física, la química, la biología, la sociología, etc. 2. *Dada la existencia de esos niveles, todo intento de reducir unos a otros, de creer que el secreto de lo complejo está en lo simple (o sea de simplificar), de pensar que existe alguna “regla de oro”, un “principio explicitador general” o un “método científico único”, cae en lo que me gustaría denominar reductivismo*. Las afirmaciones de Kropotkin en el sentido de que basta con un solo método (el inductivo-deductivo) para estudiarlo todo, o que ningún descubrimiento del siglo XIX fue realizado por el método dialéctico, se llevan a cabo bajo la influencia del *reductivismo*, que no es otra cosa que el *modus operandi* del mecanicismo o de la metafísica⁹¹. Yo diría más bien que ninguno de los descubrimientos del siglo XIX, o de cualquier otro siglo, fue realizado sin la colaboración, consciente o no, deliberada o espontánea, del

⁹¹ Metafísico es, desde el punto de vista de la dialéctica, todo aquello que perturba la cognición del proceso cambiante de la realidad.

método dialéctico, porque en todos esos descubrimientos se encontraba como telón de fondo la permanente inestabilidad de lo que existe.

2. Kropotkin endereza su crítica tanto contra el *método dialéctico*, como contra la *dialéctica en general*. Pero, en tratándose del materialismo dialéctico, es necesario subrayar que no deben confundirse ambas nociones. La dialéctica es aquella parte de la filosofía marxista que considera que la realidad en su conjunto, el mundo o la naturaleza –en todos sus niveles–, se halla en movimiento permanente y todo lo que implica esto último. El método dialéctico –que tiene su fundamento tanto en la dialéctica como en el materialismo de la filosofía marxista–, es la vía, la estrategia, el procedimiento epistemológico para acceder a cualquier franja de la realidad semoviente, es decir, a la dialéctica de la realidad en sí.

Kropotkin critica a la dialéctica y al método dialéctico principalmente en dos sentidos: ve al pensamiento dialéctico como metafísico e idealista y cree que la tríada dialéctica (tesis, antítesis y síntesis) no tiene nada que ver con el método científico que es en esencia inductivo-deductivo. Hace notar que los grandes pensadores del siglo XVIII “en ninguna circunstancia se vieron obligados a recurrir a las concepciones metafísicas, alma inmortal, leyes imperativas y categóricas inspiradas por un ser superior, o a género alguno de método puramente dialéctico”⁹². Dice asimismo: “Nosotros ya podemos leer el libro de la Naturaleza, que comprende el desenvolvimiento de la vida orgánica e inorgánica y también de la humanidad, sin recurrir a la idea de un creador o una metafísica fuerza vital o, en fin, al alma imperecedera; y podemos hacerlo sin consultar la trilogía de Hegel...”⁹³. También afirma: “El método dialéctico se fundaba por lo común en aserciones ingenuas semejantes a las formuladas por los griegos en los antiguos tiempos al afirmar que necesariamente los planetas recorrían el espacio describiendo circunferencias de círculo por la sencilla razón de que la circunferencia es la más perfecta de las curvas”⁹⁴. Kropotkin tiene en común con Comte y Spencer el hecho de considerar toda clase de pensamiento dialéctico como metafísico e idealista. Aunque la opinión que le merece la dialéctica griega y la dialéctica hegeliana deja mucho que desear, por incomprensiva y dogmática –¡no hay que olvidar que el padre de la dialéctica materialista es un filósofo de la talla de Heráclito de Efeso!–, resulta peor cuando no logra discernir que, como ya se advirtió, es inaceptable confundir la dialéctica idealista con la dialéctica materialista, y enderezar críticas, que pueden ser válidas respecto a la primera, a la segunda de las

⁹² Pedro Kropotkine, *La ciencia moderna y el anarquismo*, op. cit., p. 28.

⁹³ Ibid., p. 40.

⁹⁴ Ibid., p. 56.

nociones. Kropotkin enjuicia tan negativamente el pensamiento dialéctico marxista –calificándolo de metafísico y hasta mágico- porque parte del supuesto de que la dialéctica (o el método dialéctico) permanece idéntica a sí misma al pasar del idealismo al materialismo. Kropotkin no cae en cuenta de que la extracción de la dialéctica del *corpus* del sistema hegeliano para incardinarla al materialismo, representa una revolución teórica y que, por eso mismo, el status de la dialéctica fusionada al materialismo es muy otro al de la dialéctica engarzada a la concepción idealista del autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

No deja de tener razón Kropotkin cuando se mofa de la utilización que hacen algunos de la triplicidad dialéctica –afirmación, negación y negación de la negación-, cuando la aplican venga o no al caso a todo tipo de fenómenos naturales, sociales o eidéticos, cuando se cae, como decía Spengler, “en la epidemia del número tres”. No deja de tener razón en ello, y no puede uno dejar de acompañarlo en tal denuncia. Pero también conviene subrayar que, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, la tríada no hace otra cosa que aprehender procesos evolutivos que en ocasiones –no siempre- presenta la realidad. Las cuatro estaciones, los cuatro puntos cardinales, el carácter binario del arriba y abajo o de la izquierda y la derecha, los cinco dedos de la mano, etc., no pueden constreñirse al número tres para obtener de éste la tesis, la antítesis y la síntesis. Todo esto es muy obvio. Pero no pocos pensadores, bastante mediocres y filisteos, echaron mano de esta “fórmula metafísica” como tiene a bien denominarla Kropotkin. Debe dejarse en claro, en consecuencia, que la tríada dialéctica no ha de *implantarse* nunca al objeto del conocimiento, sino que tiene que *inferirse*, arrancarse de la realidad y reflejar su orientación, porque la triplicidad dialéctica no es otra cosa que el intento de captar la fluidez de la *res gestae*, de la cosa semoviente.

El apasionamiento de Kropotkin contra la dialéctica lo lleva al exceso, para no hablar de dislate, de aseverar: “Apenas es necesario mencionar aquí los errores económicos en que cayeron últimamente los marxistas, debido a su predilección por el método dialéctico”...⁹⁵. Esta “acusación”, aunque va dirigida a “ciertos marxistas”, se acomoda perfectamente al propio Marx, ya que en él es clara la “predilección por el método dialéctico” cuando se interna en los complejos vericuetos de la economía política. Creo que Kropotkin estaría de acuerdo con esta indicación, ya que nunca vio con buenos ojos los análisis económicos de Marx, Engels y otros marxistas. Pero una de las razones por las que *El capital* es lo que es, es decir la obra clásica de análisis y crítica del régimen capitalista, tiene que ver con el uso, brillante y

⁹⁵ Ibid., p. 57.

multifacético, de la dialéctica y el método dialéctico⁹⁶. Los prodigiosos resultados de *El capital* –y el conjunto de obras preparatorias a su elaboración– reside en la utilización predominante de los aspectos más sofisticados de la dialéctica y su método sobre los métodos tradicionales del análisis científico. De allí que Zeleny escriba: “Además del método deductivo tradicional Marx utiliza un método específico al que se suele llamar dialéctico (materialista-dialéctico). Esta derivación dialéctica... tiene en el sistema de Marx la función dominante, mientras que la deducción tradicional [y yo añadiría la inducción tradicional, EGR] tiene una función subordinada, auxiliar”⁹⁷. La dialéctica empleada por Marx, de apretada complejidad, no es la dialéctica de Hegel sino una dialéctica desembarazada del fundamento idealista con el objeto de aprehender más fidedignamente el objeto del conocimiento, en este caso la economía política del capitalismo. Zeleny aclara, por eso: “Marx no construye su sistema científico por medio del método axiomático, sino utilizando la nueva derivación dialéctica *materialista* no sólo diferente de la de Hegel, sino contrapuesta a ella, como su contrario propiamente”⁹⁸.

Kropotkin niega de un plumazo *El capital*. En esto difiere, por ejemplo, de Bakunin. En las lecturas que he hecho de Kropotkin no veo indicios de que halla leído y estudiado *El capital*. Y aquí reside una de las fallas del anarquismo en general y de Kropotkin en particular. La negación de *El capital*, el considerarlo como “las sagradas escrituras del socialismo autoritario” empobrece al anarquismo. Un anarquismo sin la asimilación crítica de *El capital* deviene un plexo de lucubraciones –en veces lúcidas y clarividentes– carentes de fundamento. Los descubrimientos, las tesis válidas y las propuestas de interés innegable de Kropotkin –de las que hablaré a continuación– se enriquecerían de manera indiscutible si en vez de apoyarse en el materialismo mecanicista –y caer en peligrosas posiciones reductivistas– tuvieran como montura la dialéctica, interpretada de manera creativa y no artificial y simplista.

3. El libro más importante de Kropotkin es, probablemente, *El apoyo mutuo*, ya que en él encontramos el intento de fundamentar el ideal anarquista no sólo en disquisiciones económico-sociales, sino biológico-zoológicas. Tras de su viaje a la Siberia Oriental y al norte de Manchuria, Kropotkin asienta que, al estar realizando sus estudios geográficos, una de las cosas que le llamaron más poderosamente la atención es no hallar la lucha sanguinaria por los medios de

⁹⁶ Como lo ponen de relieve, para no mencionar más que un par de obras que tratan, de manera minuciosa y convincente, el tema en cuestión: *Les problemes de la dialectique dans Le capital de Marx* de M. Rosenthal (1959) y *La estructura lógica de “El capital” de Marx* de J. Zeleny (1974).

⁹⁷ J. Zeleny, *La estructura lógica de “El capital” de Marx*, Ediciones Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, D.F., 1974, p. 77.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 78.

subsistencia entre los animales pertenecientes a una especie “que la mayoría de los darwinistas (aunque no siempre el mismo Darwin), consideraba como el rasgo predominante y característico de la lucha por la vida”⁹⁹. Kropotkin cree que el *apoyo mutuo* (o, para usar otros nombres, la solidaridad o la cooperación) es, en la vida animal, tan importante o más que el de la lucha por la existencia. Es la ley o el motor fundamental de la teoría de la evolución. El revolucionario ruso encuentra uno de los más brillantes antecedentes de su tesis de la *cooperación* entre los animales en ciertos atisbos de Goethe¹⁰⁰. Pero considera que el primer zoólogo darwinista en reconocer el papel que juega el apoyo mutuo en el despliegue evolutivo de las especies animales, fue K. F. Kessler, ex decano de la Universidad de San Petersburgo.

Kropotkin cree hallar la *cooperación* desde los insectos hasta los mamíferos más evolucionados. Aún más. “La ayuda mutua se encuentra hasta entre los animales más inferiores, y probablemente conoceremos alguna vez, por las personas que estudian la vida microscópica de las aguas estancadas, casos de ayuda mutua inconsciente entre los microorganismos más pequeños”¹⁰¹. La cooperación la encuentra Kropotkin en los grillos, escarabajos, hormigas, abejas, en los escarabajos sepultureros (*necrophorus*), en los cangrejos de las Malucas (*limulus*), etc. En contra de la concepción unilateral de *la lucha de todos contra todos* que defienden Huxley y Spencer, Kropotkin exalta la existencia, entonces, de lo que él llama los *insectos sociales*, es decir, de aquellos que encuentran en un *nosotros instintivo* el más apropiado escudo en la lucha por la existencia. En los animales superiores encuentra más casos de *ayuda mutua* que en los inferiores. La diferencia fundamental entre la cooperación de los animales inferiores y la de los animales superiores estriba en que mientras en los primeros es totalmente inconsciente, en los segundos es relativamente “consciente”. Nuestro anarquista opina, en resumen, que “aunque la lucha que se libra entre las diferentes clases de animales, diferentes especies, aun entre los diferentes grupos de la misma especie, no es poca, sin embargo, hablando en general, dentro del grupo y de la especie reinan la paz y el apoyo mutuo”¹⁰². ¿Por qué hay *insectos sociales*? ¿Qué es lo que lleva a los animales a cooperar? ¿Por qué las especies más aptas para sobrevivir son aquellas en que predomina el apoyo mutuo? En fin, ¿cuál es el fundamento explicativo de la solidaridad entre los animales? Darwin había dado ya una respuesta: la solidaridad entre los animales, opinaba, se debe a un “instinto permanente” (*a permanent instinct*). Kropotkin hace una especificación mayor

⁹⁹ Pedro Kropotkin, *El apoyo mutuo*, Editorial Americalee, B. Aires, 1946, p. 13.

¹⁰⁰ Ibid., p. 17.

¹⁰¹ Ibid., p. 36.

¹⁰² Ibid., p. 106.

al subrayar la existencia en los animales de un “instinto de socialidad”, expresión en la que creo oír un eco del “*apetitus societatis*” de Hugo Grocio.

Puesto que existían evolucionistas, como Herbert Spencer, que finalmente estuvieron dispuestos a admitir la importancia del apoyo mutuo entre los animales, pero que se negaban a verla entre los hombres, Kropotkin decidió tratar de demostrar que la cooperación era también una ley o un factor sustancial en la evolución humana. Cappelletti hace notar lo siguiente: para Kropotkin “las especies que poseen más condiciones para sobrevivir y para expandirse son aquellas en las cuales se ha llegado a anular toda lucha interna entre grupos e individuos... Y si esto vale para el mundo animal, ha de valer también –agrega Kropotkin, invocando el principio de unidad de la naturaleza– para el mundo humano”¹⁰³. El anarquista ruso se opone tanto a la opinión huxleyana de la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto –como ley única y fundamental del devenir histórico¹⁰⁴–, como a la opinión roussoniana que veía (según Kropotkin) solamente el amor en la naturaleza¹⁰⁵. “El error de Rousseau consiste –escribe nuestro pensador– en que olvida por completo la lucha sostenida con picos y garras, y Huxley es culpable del error de carácter opuesto; pero ni el optimismo de Rousseau ni el pesimismo de Huxley pueden ser aceptados como una interpretación desapasionada y científica de la naturaleza”¹⁰⁶. A Kropotkin le parece crimen de lesa humanidad presentar a los hombres primitivos, a la manera de Hobbes o de Huxley, como tigres o leones o como ofreciendo un espectáculo de gladiadores. Basándose en los trabajos etnológicos de Mac Lennan, Morgan, Taylor, Maine, Post, Kovalevski y otros, Kropotkin analiza la ayuda mutua en sociedades, clanes, tribus. En el estudio de la especie humana, adquiere especial importancia –en el período bárbaro, posterior al salvaje, según la clasificación morguiana que acepta Kropotkin– el análisis de la comuna rural, porque en ella, como en general durante todo el comunismo primitivo, predomina el *apoyo mutuo*.

4. El pensamiento de Kropotkin se halla compuesto, en lo fundamental, por tres partes íntimamente vinculadas: una *filosofía*, una *tesis bio-sociológica* y un *ideal*. La filosofía, como ya dije, puede caracterizarse como esa forma típica del materialismo metafísico de los siglos XVIII y XIX al que conocemos con el nombre de *materialismo mecanicista*. La tesis bio-sociológica hace referencia a un comportamiento animal y humano –o animal

¹⁰³ Angel J. Cappelletti, *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista*, op. cit., p. 120.

¹⁰⁴ que tiene vasos comunicantes, como después veremos, con la concepción que absolutiza la lucha de clases en la historia.

¹⁰⁵ *El apoyo mutuo*, op. cit., p. 31.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 31.

en el sentido amplio de la expresión- que coexiste con la lucha por la existencia: el *apoyo mutuo*. Y el ideal al que aspira nuestro socialista no es otro que la instauración de la *anarquía* o, lo que tanto vale, del *reinado universal del apoyo mutuo*.

Reflexiono por un momento en la tesis bio-sociológica. Kropotkin está convencido de que el motor de la biología es bipolar: de un lado está constituido por la *lucha* y de otro por la *cooperación*. Si Darwin, aunque no ignora lo segundo (por ejemplo en *La descendencia del hombre*), le da más importancia a lo primero, Kropotkin, por más que no desdeña lo primero, hace más énfasis en lo segundo. Kropotkin registra un hecho indudable: algo lleva a ciertos animales a cooperar y a otros a luchar a muerte. Con este vislumbre, se desplaza de una *teoría del comportamiento* a una *teoría de los instintos* o, dicho de manera más correcta, va de una minuciosa *descripción* del apoyo mutuo en los animales inferiores y superiores, a una somera *explicación* de dicho comportamiento. La explicación de la conducta de los animales –el objetivo de la ciencia que llamamos ahora *etología*- no se puede agotar, qué duda cabe, aludiendo sólo a lo instintivo o a lo “interno” de aquéllos, sino que también hay que examinar el medio ambiente y los efectos de éste en la zoología; pero el hecho de poner el acento en el instinto, resulta sin duda pertinente y ayuda a reflexionar sobre lo que le interesa al anarquista ruso: esclarecer cuál es la razón por la que en ciertos animales la *solidaridad* se impone sobre el *individualismo*. Kropotkin entrevé, por consiguiente, a través del “instinto de socialidad” lo que otros han llamado el *instinto gregario*. El instinto gregario es el impulso interno, generado por la conformación bioquímica del cuerpo animal, que lo conduce, en la lucha por la vida o en la existencia cotidiana, a *asociarse* con sus congéneres. Cuando no hay en los animales ni remotamente indicios de alguna vida psicológica, este impulso se realiza directa y espontáneamente. Pero en los animales superiores, donde ya la materia se halla altamente organizada, y algunas facultades psíquicas – atención, memoria, conducta de intermediación, etc.- empiezan a gestarse, los instintos en general, y el gregario en particular, reciben una cierta “consideración o recapitación” subjetiva que, aun anunciando la génesis revolucionaria de la conciencia, no pueden denominarse conscientes en sentido estricto. Kropotkin también reconoce que detrás de la lucha por la existencia se halla otro instinto: el instinto de la agresividad y el individualismo. La vida animal no es sólo, por consiguiente, el campo en que unos animales luchan contra otros para sobrevivir, sino el ámbito en que el instinto gregario –generador del apoyo mutuo- y el instinto individualista – creador de la lucha por la existencia- se hallan en conflagración permanente y

constituyen, en fin de cuentas, los factores determinantes de la selección natural.

Al parecer, Kropotkin no tuvo ningún conocimiento del psicoanálisis o, por lo menos, no se advierte en su obra ninguna influencia del discurso freudiano. Esta es la razón por la que no toma en cuenta –cuando salta del estudio del apoyo mutuo en los animales al apoyo mutuo entre los hombres- la diferencia que hace Freud entre *instinto* (instinkt) y *pulsión* (triebe). Quizás colabore con la cierta ceguera que caracteriza a Kropotkin para advertir con profundidad la diferencia entre lo instintual de los animales y lo instintual (pulsional) de los humanos, su renuencia a aceptar el *salto cualitativo*, es decir, la generación abrupta de lo nuevo tras una preparación cuantitativa sin la cual no sería posible su emergencia, ya que este modo de ver las cosas –en que se respetan igualmente la unidad y la diferencia- ¡tiene que ver con la manera dialéctica de enfocar los problemas!

4. Kropotkin examina con cuidado extremo los casos de *apoyo mutuo* entre los animales y, mediante una *inducción*, supone que tal conducta tiene un grado importante de generalización. También se pregunta por las causas que llevan a tal comportamiento y ve la respuesta a su interrogante en la relación instinto-medio ambiente¹⁰⁷. Aunque no hay en él, en sentido estricto, una teoría de los instintos, sus reflexiones, por embrionarias que sean, llevan a la idea de que la pugna entre los animales en lucha y los animales solidarios, o entre los “insectos sociales” y los “insectos depredadores”, no es sino la expresión factual de dos tipos de instinto contrapuestos: el gregario y el individualista. Lo mismo ocurre en la vida social. La pugna que se da ahora es entre el *apoyo mutuo* y el *poder*, o entre la solidaridad y el autoritarismo, y el fundamento de ambas conductas continúa siendo el mismo: la contraposición instintual entre lo *gregario* y lo *egocéntrico*. De ahí que, parafraseando al *Manifiesto*, y siguiendo la idea de Kropotkin, podamos decir: “La historia de la humanidad no ha sido otra cosa que la historia de la lucha de instintos humanos contrapuestos”. La concepción que de la historia –del hacer historia o de la historiografía- tienen Marx y Engels, por un lado, y Kropotkin y el anarquismo en general, por otro, difiere tajantemente.

Marx y Engels no desconocen que en la historia humana hay ejemplos de cooperación, apoyo mutuo o fraternidad. Cuando hablan de la formación social *primaria* –o del comunismo primitivo- se refieren extensamente a dicha conducta. Incluso, cuando se refieren a la formación social *secundaria* –en

¹⁰⁷ Visualiza, entonces, el planteamiento hilemórfico: aquí lo instintual sería lo hilético y el medio ambiente lo morfético.

que aparece la propiedad privada y, con ella, las clases sociales-, no dejan de tener en cuenta la supervivencia de ciertas comunas o aldeas –por ejemplo en el modo de producción asiático- donde se conserva la propiedad colectiva de la tierra y una forma de vida basada en la cooperación. Pero su atención se dirige principalmente a las clases y la lucha de clases, porque se hallan convencidos de que en ellas no sólo hallamos la fuerza motriz del devenir de los pueblos, sino el *lugar conflictivo* de donde paradójicamente ha de emerger la emancipación social. Para el marxismo todas las experiencias organizacionales basadas en la *autonomía* –comunas, cooperativas, consejos, experiencias autogestionarias, etc.- que se desarrollan al margen de la lucha de clases, por importantes y atractivas que sean o parezcan ser, están destinadas al fracaso, y lo están por dos razones muy visibles: antes que nada, por el carácter corrosivo y desestructurador del sistema capitalista, aunado a la carencia de eficaces defensas por parte de las comunidades, y también por la poca efectividad que, según ha mostrado la historia, tienen las experiencias comunales –basadas en la *ayuda mutua*- para servir de *modelo a seguir* que acabe por eliminar el capitalismo y sustituirlo por un régimen en que el *apoyo mutuo* salga victorioso.

Kropotkin tiene una visión de la historia muy diferente. Él no ignora ni desdeña la lucha de clases, pero cree que el combate social no se puede limitar a la pugna entre poseedores y desposeídos, entre otras razones porque si los desposeídos carecen de experiencia solidaria, o si la tienen de manera fragmentaria y defectuosa, al presentarse condiciones revolucionarias favorables al cambio, no van a coadyuvar a la emancipación de los hombres y a crear las premisas para acceder a la anarquía, sino que van a ser presa fácil de los nuevos poderes demagógicos que se engendren en esas condiciones. La lucha de clases de los trabajadores –recuérdese que Kropotkin es uno de los maestros del anarco-sindicalismo- no sólo debe ser anticapitalista, sino, simultáneamente a ello, tiene que practicar, difundir, extender la teoría y la práctica de la *ayuda mutua* como *conditio sine qua non* de la emancipación laboral.

5. Al transitar del mundo animal al mundo humano, Kropotkin continúa su pesquisa del *apoyo mutuo*. Como evolucionista que es, piensa que si en las bestias superiores –por ejemplo en ciertos monos- predomina la solidaridad sobre la lucha, otro tanto debe ocurrir con los primeros hombres que, a pesar de su “humanización”, se hallan cercanos a dichos animales. Probablemente Kropotkin conocía estas palabras del demócrata ruso A. Herzen: “La evolución de la naturaleza se continúa imperceptiblemente en el desarrollo de la humanidad..., estos son dos capítulos de la misma novela, dos fases de un mismo proceso, muy lejanos en sus extremos y extremadamente cercanos en

sus medios”¹⁰⁸. El *apoyo mutuo* que aparece en el comunismo primitivo nos muestra que el hombre desciende no de algunos carnívoros más o menos solitarios y dedicados permanentemente a la captura de sus víctimas, como los felinos (tigres, leones, leopardos, etc.), sino de una rama afín a los monos que se caracteriza por su sociabilidad y cooperación¹⁰⁹.

A Marx también le preocupa la cooperación; pero su interés por ésta se halla orientada principalmente a apreciar el papel que juega en el trabajo enajenado. Habla, por ejemplo, de la cooperación que, en el modo de producción asiático, se establece entre diferentes comunidades agrícolas dirigidas en sus trabajos hidráulicos por el despotismo oriental. O examina la cooperación simple o la cooperación compleja, manufacturera e industrial, en la historia de la formación social capitalista. Pero lo que desea resaltar en ambos casos no sólo es el aumento de la productividad que conlleva la simple cooperación o la división del trabajo, sino cómo una clase dominante se adueña, en el plusproducto del trabajador, de las virtudes de un trabajo que no es individual sino colectivo. A Kropotkin le interesa, en cambio, la cooperación en cuanto tal, como, digámoslo así, el núcleo prehistórico de la *anarquía*. No desconoce, ni con mucho, el papel enajenante y desvirtuador de los explotadores y del poder, pero se halla permanentemente a la búsqueda del *apoyo mutuo* para mostrar que la *acracia* es posible, que hay que volver los ojos a la cooperación en cuanto tal, analizarla, promoverla, y nutrir la acción revolucionaria con su incuestionable presencia en el decurso histórico. Es importante hacer notar que, aunque el desarrollo científico halla superado algunas de las afirmaciones y creencias de Kropotkin y del evolucionismo darwinista en general –en la ciencia siempre ocurre eso–, muchas de las conductas descritas por él, lo mismo en el primer capítulo que en el segundo de la “novela” de la que hablaba Herzen, son reales y así lo ha reconocido la biología contemporánea.

Kropotkin está en contra de ver al hombre primitivo como salvaje, a la manera de Huxley o de Hobbes. Su concepción antro-po-biológica se rebela tajantemente contra ello. Insisto: la antinomia *struggle for life* (lucha por la vida) y *apoyo mutuo* que Kropotkin y el último Darwin veían en el mundo biológico, Kropotkin la enfoca a la sociedad y vislumbra que detrás de aquélla

¹⁰⁸ Citado por G. V. Platonov, *Darwinismo y filosofía*, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1963, p. 27.

¹⁰⁹ Cappelletti escribe: “El propio Darwin se dio cuenta de que hombre no pudo haber surgido de los grandes antropoides solitarios, como el gorila y el orangután, sino de alguna especie de monos, más pequeños y débiles, pero de hábitos sociales, como el chimpancé, *La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista*, op. cit., p. 121. Ahora se sabe que incluso entre los grandes antropoides –recuérdese la cinta cinematográfica *Gorilas en la niebla*–, la cooperación juega un papel esencial.

hay instintos o impulsos que, sin olvidar el papel que juega el medio ambiente, impelen a una actuación o a otra. Y algo muy importante: también adivina que los instintos en el hombre –lo que llamo pulsiones, siguiendo a Freud- no son *tendencias invariables*, que se repiten con la regularidad de lo fatal, y que condenen a los humanos a actuar siempre de igual manera. Por eso nos habla de una ética que, surgida de la realidad y no de la religión o la metafísica, tienda a domesticar los instintos egoístas. Después veremos, sin embargo, que la filosofía de Kropotkin –el materialismo mecanicista- le impide aceptar la existencia del libre albedrío, con lo cual –como se quejaba Malatesta- la responsabilidad del hombre pierde sustento y se queda flotando en el aire... Volvamos a Huxley y a los reparos que le pone Kropotkin. Según el anarquista ruso, el gran divulgador del evolucionismo no advirtió que la sociedad –la simpatía grupal- lejos de haber sido creada por el hombre, existía entre los animales antes de que aquél apareciera. Se trata, pues, de una herencia. ¿Qué es, sin embargo, lo que se hereda? Son los instintos, los cuales no pueden ser dejados de lado si queremos comprender no sólo la historia de la biología, sino la historia humana.

7. Así como los jóvenes hegelianos se dividieron en dos grandes corrientes: la *izquierda* que, en general, ponía más el acento en la *dialéctica* que en el *sistema del idealismo absoluto* del maestro, y la *derecha* que principalmente se acogía al *sistema* (Idea, Naturaleza, Espíritu), y que situaba a la *dialéctica* en segundo término, también en los seguidores de Darwin podemos hablar, desde el punto de vista político, de una derecha y una izquierda darwinistas. Los primeros discípulos y continuadores de Darwin –como Herbert Spencer- fueron políticamente conservadores. Ciertamente es que, en el terreno de las ciencias naturales se colocaron a la vanguardia del pensamiento científico y acabaron por infligir una estruendosa derrota al pensamiento “creacionista” metafísico y a las desorbitadas pretensiones del irracionalismo religioso tradicional. Y en este sentido son progresistas; pero su pensamiento, lejos de ser crítico y revolucionario, se amoldaba perfectamente al capitalismo decimonónico liberal y tenían a la teoría evolucionista como una apreciada cantera de donde, mediante una interpretación tendenciosa, podían tomar argumentos novedosos y con apariencia de objetividad científica, para combatir al socialismo que, de manera cada vez más inquietante, criticaba las bases de la sociedad moderna y hablaba de la emancipación de los trabajadores.

Estos primeros darwinistas no pueden ser confundidos, sin embargo, con los verdaderos “darwinistas sociales” que, influidos no sólo por el evolucionismo de Darwin sino por el racismo del conde de Gobineau, crearon una teoría

sociológica –que corresponde ya a la etapa del imperialismo- que intenta justificar la explotación capitalista, el racismo centroeuropeo, las tropelías cada vez más descaradas del imperialismo y que va a convertirse en uno de los antecedentes ideológicos del fascismo. Me refiero, sobre todo, a tres pensadores de la Alemania finisecular: Ludwig Gumplowicz, Gusatav Ratzenhofer y Ludwig Woldmann¹¹⁰. Una de las características más visibles de esta ideología reaccionaria consiste en colocar como base de la sociología, no la economía y las categorías, procesos y leyes que emanan de ésta, sino la biología, interpretada en el sentido de una *struggle for life* permanente. Si en la historia natural, la lucha por la existencia es un combate a muerte de las especies animales, en la historia humana se desarrolla –ya que se cree encontrar un equivalente de las especies animales en las razas- una perpetua conflagración entre estas últimas. Las clases son, pues, sustituidas por las razas, con lo cual, como puede advertirse, se desbroza el camino para que el extremo irracionalismo de teóricos como Alfred Baeumler y Alfred Rosenberg pueda nacer y consolidarse.

Pero este no es el caso ni de Marx y Engels ni de Kropotkin. Ellos pueden ser ubicados, sin ambages, en la *izquierda darwinista*.

Marx y Engels tenían un verdadero culto por Darwin. En su carta a Marx del 12-XII-1859, Engels escribe a Marx: “Por lo demás te diré que Darwin, a quien estoy leyendo, es verdaderamente magnífico. La teleología, que aún no había sido destruida en uno de sus aspectos, cae ahora por tierra. Además, jamás habíamos asistido a un intento tan grandioso de mostrar el desarrollo histórico de la naturaleza o, por lo menos, con tanto éxito”. En su carta a Engels del 19-XII-1860, Marx afirma por su lado: “Aunque desarrollado en un tosco inglés, es éste el libro en que se contienen los fundamentos de nuestra concepción en el terreno de la historia natural”.

El darwinismo, entonces, les proporciona a Marx y Engels la concepción que acerca de la historia natural necesitaba el marxismo. Pero hay que tomar en cuenta que, dado el materialismo histórico y dialéctico que anima su investigación, ellos no podían reducir mecánicamente lo social a lo biológico o, lo que tanto vale, sustituir la base económica de la sociología por una base naturalista. El evolucionismo es, desde luego, la concepción que el marxismo tiene de la historia natural; pero entre la biología y sus leyes, y la sociología y las suyas, hay un salto cualitativo. Si Marx no hubiese tematizado de manera dialéctica y no reduccionista la historia de las sociedades, analizando las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no hubiera descubierto el mecanismo funcional del sistema capitalista y, con ello, el elemento esencial

¹¹⁰ Y habría que mencionar también a Cesare Lombroso.

de este modo de producción: la necesidad insaciable del capital de hallarse generando constantemente, más que mercancías o satisfactores, un caudal cada vez más grande de plusvalía.

En Kropotkin no hallo un análisis económico profundo ni una teoría de la explotación tan sólidamente fundada como la marxista. Sus planteamientos al respecto son impresionistas y superficiales, no obstante que sus denuncias sobre y sus invectivas contra la desigualdad, la injusticia, la soberbia de los poderosos y las tropelías del capital y el Estado son, a decir verdad, memorables por la pasión con que lo hace y la honradez humana que lo anima. El hecho de que visualice la historia humana, sin embargo, *a la luz de una interpretación abierta y no dogmática de la teoría de la evolución*, arroja consecuencias muy dignas de tenerse en cuenta. En la historia hay desde luego una constante conflagración, pero ella no es sólo una pugna sin cesar, una lucha del gobierno contra los gobernados, un combate del capital contra el trabajo, en fin, una reedición social de la *struggle for life*. No. También es la permanente lucha de los explotados, las mujeres, los indígenas, las minorías, etc. por *cooperar*, practicar el *apoyo mutuo*, *autogestionarse* y hacer todo ello al margen, a espaldas y a regañadientes del poder y del autoritarismo socialista. Cappelletti escribe: “Aunque a primera vista, la vida de los pueblos bárbaros parece constituida por una interminable serie de guerras entre clanes y tribus, esto no se debe, para Kropotkin, sino al hecho de que los historiadores y poetas se han ocupado de las perturbaciones de la paz más que de la paz misma”¹¹¹.

Cae de suyo, que el marxismo no tiene nada que ver con el darwinismo social. Cierto es que habla de la lucha de clases como de una constante en el decurso de la historia escrita. Pero lo hace, a mi modo de ver las cosas, entre otras muchas, por dos razones principales (que me parecen indiscutibles): 1. porque en la **lucha** de clases halla el motor que hace saltar a la sociedad de un régimen a otro, de un modo de producción al siguiente, de la situación actual a la futura. 2. Porque la emancipación de los trabajadores y, con ellos, de la sociedad en su conjunto sólo es posible por medio de la lucha de clases¹¹². Pero en Marx hay, se precisa afirmarlo, un eco del darwinismo –del darwinismo que absolutiza la lucha de unos animales contra otros-, cuando

¹¹¹ Op. cit., p. 121. Cappelletti recoge este planteamiento de Kropotkin del libro de éste *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Buenos Aires, 1970, pp. 130-131.

¹¹² Aunque la mayoría de las veces ha ocurrido de esta manera, la lucha de clases o la revolución anticapitalista no significan necesariamente violencia, choque armado, derramamiento de sangre. Su esencia no reside en la guerra civil –que puede ser soslayada o no- sino en el cambio de estructura socioeconómica.

subestima o desdeña en la historia humana la cooperación y la ayuda mutua. En esto Kropotkin tiene mucho que enseñarle.

7. Para Kropotkin, como para otros autores, la ética no debe confundirse con la moral, lo cual ocurre con frecuencia para el común de la gente. Para él la ética es “la ciencia de los principios fundamentales de la moral”¹¹³. Se trata de una disciplina que, aunque existe desde remotos tiempos, no ha recibido la debida fundamentación, lo que le ha impedido constituirse en una verdadera ciencia, con la misma validez que la física, la química y la biología. Kropotkin se propone dar tanto a la ética, que es una reflexión sobre la conducta humana, como a la moral, que es su objeto de estudio, una base sólida. Como no le satisfacen las soluciones tradicionales, cree hallar en la biología en general y en la teoría de la evolución de las especies en particular, el basamento indicado para la nueva disciplina. Esta idea se halla alimentada por la certidumbre que tiene Kropotkin de que en la vida animal existe un “instinto de simpatía mutua” que aparece en ciertos grupos, subgrupos e individuos del reino zoológico y que puede y debe ser considerado como una conciencia moral rudimentaria.

El marxismo, por su lado, también quiere crear una ética de base firme; pero, dado que su materialismo no es meramente naturalista, piensa que tal sustentáculo debe ser buscado en la ciencia social –en el materialismo histórico- y no en la biología. Se trata de la antinomia de concepciones que ya conocemos.

Kropotkin –como también el marxismo- está tajantemente en contra de los consabidos intentos de fundar la ética y la moral en la religión y lo sobrenatural. “*El hombre –dice- no tiene ya la necesidad de revestir con ropajes de superstición sus ideales de belleza moral y su concepción de una sociedad basada en la justicia; no tiene que esperar la reconstrucción de la sociedad de la Suprema Sabiduría. Puede encontrar sus ideales en la naturaleza misma y en el estudio de ésta hallar las fuerzas necesarias*”¹¹⁴. El “sentido moral” no se origina, entonces, en los libros sagrados de las diversas religiones, ni aparece por vez primera en los humanos –como don divino-, sino que nace y se desarrolla en la historia natural. Es cierto, como lo ha aclarado el darwinismo –Darwin desde luego, pero también Huxley que al principio se resistía a aceptarlo- que en el reino animal no sólo existe la *lucha por la existencia*, sino el *apoyo mutuo*. Todavía más. Kropotkin está

¹¹³ Pedro Kropotkin, *Ética* (primera parte). *Origen y evolución de la moral*, Editorial Maucci, Barcelona, sin fecha. Traducido del ruso por Nicolás Tasin. Basado en la edición del 1 de mayo de 1922 preparada por N. Lebedeff, discípulo de Kropotkin, p. 17.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

convencido de que la convivencia, la simpatía, la solidaridad están más extendidas y son más importantes que la lucha, el ataque, el exterminio.

Kropotkin no es el primero, ni con mucho, en hablar de un “sentimiento de simpatía”. Ya Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759) lo había hecho; pero la diferencia de Smith y otros autores con Kropotkin se halla en el hecho de que mientras aquéllos localizan en general tal instinto gregario sólo en los hombres, éste lo ubica, como ya sabemos, tanto en los animales como en los humanos. Si se hace una buena lectura de la historia animal, se advierte que en ella aparecen, además de la ayuda mutua, la simpatía, el instinto materno, la piedad, el sacrificio, es decir, una serie de comportamientos que pueden ser considerados no únicamente como el anuncio o la prefiguración de lo que serán ciertas conductas de los hombres y mujeres, sino los adobes primeros o las raíces profundas con los que se puede construir la sólida arquitectura de una ética científica. Quienes, en cambio, piensan que la *conflagración* es la ley absoluta del reino zoológico, no pueden hallar en él ningún fundamento real para la edificación de la ética y, en esas condiciones, se ven obligados a apelar a la trascendencia sobrenatural. El Darwin maduro no está con estos últimos. De allí que asevere con toda decisión: “*En la propia naturaleza podemos observar al lado de la lucha mutua una serie de otros hechos, cuyo sentido es completamente distinto, como el de la ayuda mutua en una misma especie; estos hechos tienen aún más importancia que los primeros para la conservación de la especie y su desenvolvimiento*”¹¹⁵. Kropotkin, haciéndose eco de esta idea de Darwin, cree que de un sentimiento animal originario –que a veces llama “instinto de socialidad” y a veces “simpatía mutua”- nace no únicamente la cooperación o el apoyo mutuo, sino la justicia y el espíritu de sacrificio. El buen observador advierte, en efecto, que en lo animales hay atisbos no sólo de justicia y del bien y el mal, sino de piedad y conmiseración. Kropotkin cuenta con entusiasmo cómo Goethe se conmueve cuando su amigo, el zoólogo Eckermann¹¹⁶ le narra que un pajarito, cuya madre había sido muerta, tras de caer de su nido, había sido auxiliado por una madre de otra especie. Si el *apoyo mutuo* entre hombres y mujeres se convierte en costumbre, lleva a la justicia y al sentido de igualdad, y abre el camino para una ética fundada en lo natural. Kropotkin habla de esta secuencia: apoyo mutuo, justicia, moralidad. La ética de nuevo tipo tiene la intención, entonces, de mostrarnos que la moralidad humana, volcada al compañerismo y la solidaridad, se basa en la justicia y que la justicia –en una buena interpretación de la misma- ha de fundarse en el apoyo mutuo. Los hombres que están cerca de los animales, que

¹¹⁵ Citado por Kropotkin en su *Ética*, op. cit., p. 25.

¹¹⁶ El mismo que escribió las famosas *Conversaciones con Goethe*.

los estudian y los aman pueden aprender mucho de ellos. Dice Kropotkin: “A medida que adquirimos un conocimiento más exacto del hombre primitivo, se fortalece nuestro convencimiento de que en los animales con los cuales vivía en estrecha comunidad encontró el hombre las primeras lecciones de espíritu de sacrificio para la defensa de sus semejantes y el bien de su grupo, de infinita afección paternal y de reconocimiento de la utilidad de la vida en común”¹¹⁷. Quiero interpretar las palabras anteriores, no en el sentido de que el hombre en general, y el hombre primitivo en particular, haya aprendido o tomado conciencia del *apoyo mutuo* –que va a desplegarse hasta convertirse en la moral- del modo de ser de las bestias, sino que la percepción del espíritu gregario de los animales “despierta” o anima su propio instinto de solidaridad, ya que tal instinto no sólo es privativo de los animales.

La tarea de la ética no es dar consejos, afirma Kropotkin, sino establecer un ideal, y el ideal al que aspira no es otro que la *felicidad*. Kropotkin se nos revela, pues, no como un hedonista, sino como un *eudemonista*. Las acciones humanas no han de inspirarse en la conquista del placer, sino en la búsqueda de la felicidad. La posición ética del anarquista ruso se diferencia, sin embargo, de otros eudemonismos en que, como hemos visto, su fundamento no se halla en los brumosos pilares de la teología, sino en la luminosa historia del reino animal.

8. Comienzo este inciso con algo ya tratado: detrás de las conductas de animales y hombres están los instintos. El registro de estos comportamientos –tarea esencial de biólogos y sociólogos- es una *descripción*, y la descripción es un inmejorable método para iniciar el estudio de algo. La alusión a los instintos, en cambio, es una *explicación*, un desplazarse de la conducta descrita a sus condiciones de posibilidad reales. A mi modo de ver las cosas, una explicación profunda (que es un ir a las causas fundamentales de un objeto de estudio) no sólo debe dirigirse –en el caso que trato- a la “subjetividad” y hallar en ella un impulso que conduce a actuar de una manera y no de otra, sino también a la objetividad o al medio ambiente, ya que *la realización de un instinto (en una conducta) únicamente es posible si el medio ambiente es favorable a ello*. Un animal carnívoro, por ejemplo, no puede devorar a otro, cuando la capacidad física del segundo supera a la del primero.

Si bien Kropotkin nos ofrece una abundancia descriptiva de acciones animales que pueden ser consideradas como manifestación del *apoyo mutuo*, nos brinda una escasez explicativa –aludiendo al instinto provocador –que nos aclare por qué tienen lugar. No obstante el carácter limitado del nivel explicativo o, lo

¹¹⁷ Ibid., p. 32.

que es igual, pese a que Kropotkin no desarrolla suficientemente su teoría de los instintos, me parece importante y digno de tenerse en cuenta que *no sólo nos mostró un tipo de conducta animal sino también que intentó explicarla o que la explicó en parte*. Por otro lado, hay que hacer notar que si del *apoyo mutuo* lleva a cabo una descripción y explicación, del comportamiento contrario –o sea de *la lucha por la vida*- casi no se ocupa –ni de su descripción ni de su explicación- probablemente porque Darwin y los darwinistas lo habían hecho en demasía y porque lo que le interesaba era destacar aquello que parecía olvidado o no tenido en cuenta.

Además hay que recapacitar en el hecho de que Kropotkin –y los darwinistas de su tiempo- no llegan a conocer o conocer suficientemente a Johan Gregor Mendel, cuyos experimentos, aunque publicados, no fueron conocidos en realidad en su época y serían sólo redescubiertos en el siglo XX; a S. Freud y sus múltiples aportaciones en el campo de la psicología profunda; a Hugo de Vries –que puso en primer plano la teoría de las mutaciones-; ni conocieron la genética moderna, ni la etnología comparada que en su época estaba en pañales, ni, en fin, la genómica que ha cambiado, enriqueciéndolas, muchas de nuestras concepciones de la historia natural. No obstante, las ideas de Kropotkin resultan de actualidad, no únicamente porque en muchos aspectos están lejos de haber caducado, sino porque le dan al socialismo una dimensión libertaria que no podemos dejar de tener en cuenta en el intento de reconstruir la *teoría de los trabajadores* en un nivel superior que deje atrás las limitaciones perturbadoras del marxismo anti-anarquista y del anarquismo anti-marxista.

Prosigo. Quiero insistir en algo que ya he asentado: en el tema que me ocupa, es necesario hacer una diferencia entre *instinto* y *pulsión*.

Los instintos son impulsos internos a la organización corporal de los animales que los empujan a actuar en un sentido o en otro. En términos generales, se puede afirmar que los instintos son iguales a sí mismos, que se modifican, si es que lo hacen, de manera imperceptible, que son causas que producen por lo general el mismo resultado. Por todo ello, los instintos forman parte de la necesidad o del “destino” biológico de los animales. Una especie determinada de insectos –termitas, abejas, hormigas, etc.- cargan dentro de sí un instinto “colectivista”, lo cual los conduce a crear *organizaciones de grupo* que no dejan de asombrar por su funcionamiento esmerado y multifacético; pero dichos animalitos, por así decirlo, no pueden cambiar de diseño, no les es dable ni mejorar ni empeorar su obra, están condenados, en una palabra, a hacer lo que hacen por obra y gracia del instinto ordenador. Si otra especie de animales –como algunos felinos- llevan en su interior un *instinto de*

agresividad, tenderán más al aislamiento depredador que a la cooperación grupal¹¹⁸; mas estos animales beligerantes –que reciben órdenes de su estómago vacío y de su sentimiento de voracidad-, tampoco van a cambiar su norma de conducta, la cual los obliga, con la férrea necesidad de una ley de bronce, a proceder como proceden.

Las *pulsiones* no son otra cosa que los instintos animales en el hombre¹¹⁹. La organización bioquímica de los individuos o, dicho de manera más antropológica, la conformación somática de mujeres y hombres, “coloca” en aquella parte de la psique humana que es el reservorio del inconsciente, estos impulsos o afectos que impelen a las personas a actuar de determinada manera, y que son congénitos e inconscientes; pero que, a diferencia de los animales, en ciertas circunstancias pueden tornarse conscientes o transitar del ámbito del *ello* al del *yo*. Esta es, pues, la diferencia central entre los instintos y las pulsiones.

Para que mi planteamiento sobre el tema no resulte unilateral –y pueda ser calificado de subjetivista o psicologizante-, se precisa aclarar que la conducta de los hombres y mujeres, como la de los animales, no se explica sólo por las pulsiones o los instintos –eso es sólo la mitad del problema-, sino asimismo por un medio ambiente que es dinámico y puede ser perturbador. Las circunstancias influyen en los hombres, pero lo contrario también es cierto: los hombres influyen en las circunstancias, como explicaba Marx en la III de sus *Tesis sobre Feuerbach*. A esta acción mutua entre hombre y medio ambiente o entre pulsiones subjetivas y realidad objetiva, le he dado el hombre de hilemórfica¹²⁰, concepto que alude a la *materia* (hylé) y a la *forma* (morfée) de la realidad en conjunto. La materia, en este caso, estaría representada por las pulsiones y la subjetividad, y la forma lo estaría por las condiciones socioeconómicas que engendran las circunstancias en que viven las mujeres y los hombres.

Torno a mi tema. ¿Qué hay detrás de la *lucha por la vida* y su instinto explicativo, y qué detrás del *apoyo mutuo* y el suyo? Esta pregunta, que es radical y rastrea el fondo de las afecciones, tiene que ser contestada, a mi entender, subrayando que el instinto gregario (que conduce al apoyo mutuo) y el instinto agresivo (que lleva a la lucha por la vida) surgen de un tronco común o, lo que es igual, de un instinto –al que quiero llamar *englobante* porque reúne a los dos anteriores en un nivel superior- que no es otro que el *instinto de conservación*. Echando mano de este instinto englobante

¹¹⁸ Siendo la manada algo así como su ámbito de reposo, reproducción y juego y muy poco más.

¹¹⁹ y que es una especie más, aunque con la característica diferenciadora de teorizar la práctica y practicar la teoría, etc.

¹²⁰ Término tomado de Aristóteles, aunque interpretado en sentido materialista.

entendemos que el animal es *solidario* o es *agresivo* para cuidar de su vida o también que a veces es simultáneamente solidario y agresivo porque es presa de un instinto más general que los instintos de que he hablado y que tiene como su función especial *proteger* la vida de los animales. Y algo semejante ocurre con las pulsiones.

Pero vuelvo a los instintos gregario y agresivo. Mediante el instinto gregario, el individuo se siente parte de un grupo. Por así decirlo, lleva en sí a los demás, su “yo” no se contrapone al “nosotros”, la fraternidad es el sentimiento que lo embarga. En cambio, por medio del instinto de la agresividad, el animal se afirma frente a los demás, su individualidad se exalta y contrapone a los otros, su conducta más visible es, entonces, la cacería¹²¹. Yendo más al fondo en esta cuestión, quiero subrayar que el instinto de agresividad –démosle el nombre que le demos: depredador, beligerante, guerrero, etc.- es, en esencia, un *instinto apropiativo*. Lo explicaré de esta manera: el instinto de conservación –que es, como ya dije, un instinto englobante- genera en los animales, entre otros, un *afán posesivo*. El animal –por ejemplo la bestia carnicera- no sólo tiende a considerar como “suyos” el territorio, la pareja, las crías, el estanque y los prados, sino los otros animales con los cuales tiene que satisfacer permanentemente su hambre. Mata, y hace suyo a otro animal en que ve su alimento. Ataca, para incorporar a su cuerpo, asimilar o devorar lo que, antes de la cacería, era exterior y ajeno.

Yo he hablado en diversos sitios de que existen en los hombres –además de la pulsiones erótica y tanática, etc.- una *pulsión apropiativa* que conduce a los hombres y mujeres –si y sólo si las condiciones objetivas lo permiten- a poseer cosas, ideas, personas.

Una diferencia básica entre los animales y los hombres –además de las muchas que en la historia de la filosofía se han puesto de relieve- es que mientras en los instintos animales no puede privar la *plasticidad*, ello sí es posible entre las pulsiones que son, como dije, los instintos en el hombre¹²².

Muchos autores marxistas creen que poner el acento en la causación conductual de los instintos humanos (pulsiones), y decir que la emancipación del trabajo implica necesariamente una profunda transformación de la subjetividad, es caer en un peligroso error por varias razones: 1. ya que, de

¹²¹ Desde luego que existen la posibilidad y la realidad de asimilar ambas conductas con sus respectivos instintos. Se trataría de un *apoyo mutuo* para llevar a cabo la *struggle for life* o de un *instinto gregario* constituido para llevar a buen término el *instinto de la agresividad*.

¹²² El concepto de *plasticidad* (*plastizität*) y su contrario *viscosidad* (*klebrigkeit*) son de origen freudiano. La plasticidad de una pulsión, por ejemplo de la libido, es la capacidad que posee de cambiar de objeto y de modo de satisfacción. La viscosidad es la cualidad del impulso para explicar la mayor o menor capacidad de la pulsión para fijarse en un objeto.

acuerdo con el materialismo histórico, no cabe duda de que la modificación de la realidad objetiva o de las condiciones económicas (la forma de la propiedad, etc.), repercutirá en un cambio positivo de los humanos y los instintos inherentes a su subjetividad, mientras que la alteración de los instintos, si ello es posible, no puede por sí sola –ya que de lo contrario caeríamos en una concepción idealista- transformar la realidad objetiva, 2. ya que en realidad los instintos son inmutables, prácticamente eternos, y que de lo que se trata es de que, al revolucionar la realidad económica- la nueva situación impida a los instintos negativos (que son insoslayables) tener la oportunidad de realizarse, y 3. ya que hablar de la subjetividad y sus pulsiones, e intentar una transmutación de la misma –en épocas normales y más que nunca en coyunturas revolucionarias- desvía de la ruta adecuada y distrae de lo que verdaderamente importa.

La primera de las razones parece estar fincada en un terreno firme porque se basa en una tesis fundamental del materialismo histórico: la preeminencia del ser social sobre la conciencia. Mas el concepto de *ser social* -que es tan útil y verdadero en muchos sentidos-, al comprender tan sólo los nexos objetivos y materiales que se establecen entre los hombres (relaciones de producción, etc.) ¿no se empobrecerá al dejar de lado el reservorio de pulsiones *que surgen de la materialidad corporal, y también tienen primacía sobre la conciencia?* En otro lugar he escrito: “¿Por qué el marxismo tradicional *desubjetivizaba*, por así decirlo, al *ser social*? ¿Por qué guardaba silencio con respecto a sus vínculos con la psique? Me parece que la razón es ésta: hablar de que existen tendencias egoístas congénitas, agresividad inherente, afán de posesión, etc. lleva a considerar que hay una *naturaleza inmodificable del hombre*, que el existente está mal hecho y que nunca podrá emanciparse”¹²³. El marxismo tradicional opta por otra ruta, y arguye: “Si el ser social, que determina la conciencia social, pertenece sólo a la *objetividad social*, el cambio, el cambio radical, la desenajenación son entonces posibles. Hay que romper entonces las supuestas ligas del ser social con la subjetividad y arrojarlo al mundo objetivo, *para no perder la esperanza*”¹²⁴. Si, por lo contrario, introducimos la subjetividad instintiva en el *ser social* se enriquece enormemente esta noción, de manera tal que si decimos el ser social determina la conciencia, estamos hablando, sin dejar el materialismo, de que no sólo las relaciones socioeconómicas imprimen su sello en la conciencia, sino también las pulsiones que tienen un origen bioquímico. Con esta redefinición del materialismo histórico –verificada al ampliar la idea del *ser social*-, se sale al

¹²³ Enrique González Rojo, *En marcha hacia la concreción*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007, p. 263.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 263.

paso a la concepción mecanicista del marxismo doctrinario que piensa –y en este sentido se actuó en los países “socialistas”- que basta con socializar los medios de producción para que lo demás venga por añadidura, en el entendido de que la modificación del ser social (interpretado de manera puramente objetivista) supuestamente tiene que acarrear de modo forzoso la transformación de la conciencia. Pero en realidad ¿”viene por añadidura” dicho cambio? ¿En los llamados países socialistas se creó el “hombre nuevo” como quería Ernesto Che Guevara? ¿La solución no está más bien en advertir que la transformación de la conciencia depende *no sólo de un cambio en la objetividad sino también en la subjetividad*? No se trata, desde luego, de que la alteración de los instintos transforme la realidad objetiva, porque ellos no son el soporte de esta última. La realidad material sólo puede ser modificada mediante la práctica revolucionaria que es también una realidad material. Pero la transformación de las mujeres y los hombres no es sólo una cuestión material, sino también espiritual y para lograr ambas cosas se precisa la revolucionarización del ser social en el sentido amplio de la expresión: como noción hilemórfica que abarca la objetividad económica y la subjetividad pulsional.

La segunda de las razones carece de sustento. La afirmación de la inmutabilidad de las pulsiones, y la tesis, derivada de lo anterior, de la invariabilidad del ser mismo de mujeres y hombres, no es otra cosa que el trasplante analógico y mecanicista de lo que ocurre con los instintos en el mundo animal¹²⁵ a las pulsiones en el mundo humano. Es cierto que una pulsión lleva ínsito un afán de realización determinado: la libido busca la satisfacción sexual, la pulsión tanática persigue la destrucción objetiva o la autodestrucción, la pulsión apropiativa va en pos del adueñamiento, etc. Pero hay una serie de circunstancias, externas unas e internas otras, que impiden con frecuencia que la impulsividad, inherente a la pulsión, acceda al punto catártico de la satisfacción. Si, por ejemplo, la pulsión libidinosa se ve impedida de llegar a su meta, por obra de una prohibición social o por un *dictat* del superyó, su “carga” o su catexis se desplazará a la *sublimación* en el trabajo físico, mental, artístico, etc. Las pulsiones son susceptibles, pues, de *labilidad*, cambio de orientación, reasignación de sentido. A esta capacidad de las pulsiones, como he subrayado, le da Freud el nombre de *plasticidad*, y, como veremos en otro lugar, mi confianza en que hombres y mujeres puedan transformar su subjetividad, con las técnicas adecuadas para ello, y logren, por eso mismo, dar a luz el *hombre nuevo*, se funda en mi convicción de que en el

¹²⁵ donde se supone (erróneamente según ha demostrado la teoría de las mutaciones genéticas) que priva la inmutabilidad.

alma humana no sólo existen tales o cuales pulsiones, sino que éstas tienen la aptitud, plástica, de modificar su carácter y orientación.

La tercera razón adolece de una falla fácilmente perceptible: la de suponer que todo mundo sabe o está de acuerdo en qué es lo que “verdaderamente importa” llevar a cabo en un proceso revolucionario anticapitalista. Se supone que lo imprescindible, obligatorio y hasta urgente es realizar una profunda transformación de las relaciones económicas –socialización de los medios de producción, planificación central, acumulación socialista, etc. Se piensa, entonces, que lo primordial es revolucionar las condiciones objetivas, ya que tal acción, o conjunto de acciones, obligará a las condiciones subjetivas a modificarse tarde o temprano hasta adaptarse o armonizarse con la nueva situación. Como puede advertirse, esta nueva razón está vinculada con la primera. El argumento fundamental en ambos casos se basa en el juicio hipotético (si...entonces) aplicado a la reestructuración de la sociedad. Se dice, en efecto, si (se socializan los medios de producción) entonces (se transformará la subjetividad humana y surgirán las mujeres y los hombres desenajenados). Pero este planteamiento supone muchos vínculos y determinaciones que no ocurren en la realidad y cae en una palmaria simplificación de lo que se precisa realizar. En efecto, si se cambia la forma de propiedad, pero se deja intacta la vida subjetiva de los hombres y mujeres, se pasa sin duda de una formación social a otra –como ocurrió en la URSS y demás países supuestamente socialistas-, pero no se transita de una sociedad enajenada a otra desenajenada.

8. Después de haber examinado las dos primeras partes del pensamiento de Kropotkin¹²⁶, me parece conveniente referirme a la tercera: el *ideal* que anima toda su producción, esto es, la *anarquía*, en el sentido positivo del término. A la luz de este ideal, de este objetivo, de este faro, reciben una especial iluminación esclarecedora varias de sus opiniones, certezas e hipótesis, que he mostrado con anterioridad. La anarquía es la reorganización de la sociedad en el sentido del autogobierno. El triunfo de la sociedad sobre la política, de la solidaridad sobre el antagonismo, del *apoyo mutuo* sobre la *lucha por la existencia*, es la victoria de la libertad sobre la necesidad, de la *acracia* sobre todas las formas de Estado y de gobierno. El apoyo mutuo es, por consiguiente, la célula, el preanuncio, la *conditio sine qua non* de la *anarquía*.

¹²⁶ su filosofía y su tesis bio-sociológica.

9. Si reflexionamos, con profundidad y sin prejuicios, en los conceptos de *comunismo*¹²⁷ y *anarquía* –que campean respectivamente en las teorías del marxismo y el anarquismo-, advertimos, y muchos lo han hecho así, que son *nociones en apariencia coincidentes*. Desde una perspectiva amplia de la problemática emancipatoria, se diría que se trata de un par de *sinónimos*. Por eso se ha afirmado –y este planteamiento surge tanto de la trinchera marxista como de la trinchera anarquista- que “dichas teorías se hallan hermanadas en el fin que persiguen, pero no en los medios que creen pertinentes para lograrlo”. Al parecer, Marx y Kropotkin quieren en fin de cuentas lo mismo: una sociedad sin propiedad privada, con una distribución de la riqueza basada en las necesidades, con una conformación social que dé al traste con el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, y sin Estado. Sus discrepancias surgen o se localizan en los *medios* para lograr este objetivo. Si no el único, sí uno de los temas principales del libro que tiene el lector en sus manos, es el de ampliar, por así decirlo, la aparente sinonimia entre los conceptos *comunismo* y *anarquía* hasta abarcar los medios para su realización o, dicho de manera más precisa: uno de los propósitos de este texto es pugnar por concebir un ámbito teórico-político en el que no sólo coincidan los *finés* de las dos teorías que examino, sino los *medios necesarios* para su conquista, consolidación y desarrollo. Si las evidentes discrepancias entre el marxismo y el anarquismo, en lo que a las vías-hacia-la-finalidad-perseguida se refiere, se pudieran superar en un nivel superior, las coincidencias en los *medios*, harían que los términos *anarquía* y *comunismo* no fueran dos vocablos de significado similar o de identificación aparente, sino que devendrían francamente en intercambiables. Mi pugna es, entonces, *la lucha por lograr la plena sinonimia de los conceptos en cuestión*.

No voy a tratar aquí –lo cual llevaré a cabo en otro sitio- la pregunta de: ¿qué tendría que hacer la sociedad en proceso de cambio¹²⁸ para que el reservorio de pulsiones que cargamos todos pudiera transformarse en sentido favorable a la emancipación? Sólo indicaré que, dada la plasticidad de las pulsiones, la respuesta se halla fundamentalmente en la *educación* y en un condicionamiento objetivo-subjetivo favorable para la transformación positiva de la subjetividad.

¹²⁷ como fase superior del socialismo.

¹²⁸ o, mejor dicho, la parte de la sociedad que, *desde ahora*, se halla en pie de lucha a favor de una subversión radical de la sociedad.

Kropotkin, a diferencia de los anarquistas que lo precedieron, fue testigo del intento de crear un régimen socialista¹²⁹. ¿Cómo caracterizó al nuevo sistema social surgido tras el momento en que los bolcheviques se hacen del poder? Antes que nada niega su pretendido carácter socialista. Por eso dice: “No admitimos que el sistema del Estado-Capitalista, propagado ahora bajo el nombre de colectivismo, sea la solución del problema social”¹³⁰. En la URSS predomina, pues, una nueva forma de capitalismo: el capitalismo de Estado. Kropotkin es, a semejanza de Marx y a diferencia de Bakunin, *binarista*, en lo que a la teoría de las clases sociales se refiere. Él está convencido, olvidando la tesis bakuninista de la “tercera clase”, que en la URSS simplemente el capital colectivo del Estado sustituyó al capital privado.

Kropotkin –como todos los que caracterizan al “socialismo” (URSS, China, Cuba, etc.) de capitalismo de Estado- son presas de una visión *dicotomizante* de la sociedad capitalista que les impide ver la esencia del nuevo régimen. En un país, en efecto, en que se elimina la competencia (económica) a favor de la planificación (política), y en que la propiedad privada es sustituida por la propiedad estatal, la plusvalía no va a parar a manos de los burócratas, sino que forma parte esencial de los recursos a planificar. Claro que la planificación beneficia a la clase en el poder (a la tecnoburocracia estatal) o está llevada a cabo fundamentalmente dentro de las concepciones e intereses de ésta, y en menor medida a la intelectualidad ciudadana –a la que, si es necesario, se le pueden pagar sueldos de excepción-; pero ya la distribución de la riqueza no puede ser identificada con la del capitalismo o con la del capitalismo de Estado, sino con la propia de un régimen donde la *clase intelectual*, valiéndose de la clase trabajadora como un trampolín, ha accedido al poder –el Modo de Producción Intelectual (MPI). Puede haber semejanzas con el capitalismo de Estado –donde el Estado propietario (de ferrocarriles, petróleo, correos, telégrafos, etc.) perturba la competencia típicamente liberal-; pero al suprimir la competencia y reemplazar la economía de mercado por la planificación, ya no estamos frente a un sistema capitalista, sino ante el MPI. Hay, en efecto, tres sistemas productivos: el competitivo, el semicompetitivo y el no competitivo. Los dos primeros –el capitalismo liberal o neoliberal y el capitalismo monopolista de Estado- son regímenes capitalistas; pero el tercero –que representa un cambio cualitativo respecto al segundo- ya no lo es.

¹²⁹ Hay que recordar que, incluso, sintió la necesidad de volver a su patria y murió en 1922 en la Unión Soviética.

¹³⁰ Pedro Kropotkin, *La ciencia moderna y el anarquismo*, op. cit., pp. 123-124.

10. No de manera absoluta, pero sí tendencial, Marx pone el acento en la *lucha* (de clases) y Kropotkin en la *solidaridad* (entre los explotados). Sería en verdad desafortunado aseverar que Marx olvida la solidaridad y Kropotkin deja de lado la lucha. Sería desafortunado y erróneo; pero hay, en fin de cuentas, algo de verdad en lo asentado.

Kropotkin saldría ganando si aunara a su acentuación en el *apoyo mutuo*, la lucha de clases, y Marx si conjuntara a su énfasis en la lucha, la necesidad de los trabajadores de ir experimentando el *modus vivendi* de la autogestión gregaria. El marxismo se propone generar un partido de clase, de composición e ideología obreras, con una dirección capaz de orientar adecuadamente a su base, fuertemente disciplinado, para *destruir* el capitalismo, que es la primera y más importante tarea de la actualidad. Para el anarquista, las organizaciones de lucha contra el capitalismo y el poder no pueden ser concebidas bajo el modelo jerárquico de un ejército –supuestamente instrumento o ariete destructivo-, sino como un avance creativo de lo porvenir.

Dicho de manera un tanto esquemática, pero indicadora de una cierta proclividad: el marxismo pone el acento en la *destrucción* –tal vez como un lejano eco de la *struggle for life*- y relega a segundo plano, e incluso olvida a veces, el proceso *constructivo* (dialéctico) de lo nuevo en el seno de lo viejo. Kropotkin y el anarquismo hacen énfasis, en cambio, en la *construcción* –continuando conscientemente su idea del *apoyo mutuo*- y colocan en segundo plano, o tercero, la *destrucción*. Inspirados en el marxismo, organizaciones socialistas han encabezado la *destrucción* del capitalismo en diversas partes del mundo y en diferente tiempo; pero no han *construido* el socialismo, ni mucho menos el comunismo. Inspirados en el anarquismo, colectividades socialistas han *creado* formas comunitarias de convivencia –entre obreros, campesinos, indígenas, etc.-, pero no han *destruido* el sistema capitalista. Urge, pues, la síntesis. No la destrucción sin la construcción. Se requiere construir *para* destruir y destruir *para* construir o, dicho de otra manera, la construcción no debe llevarse a cabo por la construcción misma –como en el cooperativismo, etc.-, sino como trampolín para la destrucción y viceversa: la destrucción no debe ser realizada creyendo que lo demás vendrá por añadidura, sino como medio expreso y premisa inmediata para la construcción.

ERRICO MALATESTA (1853-1932)

1. Malatesta es no sólo un hombre de acción, sino un pensador, penetrante y multifacético, que no se puede dejar de lado cuando se habla del socialismo anarquista. Mucho habría que decir de las múltiples observaciones, tesis y propuestas que elaboró a lo largo de su vida, junto con la gran variedad de críticas, no exentas de agudeza, que enderezó en contra del marxismo, la socialdemocracia, el bolchevismo y sus propios correligionarios. En este texto –donde no tengo la intención de hacer un estudio detallado de las grandes figuras del pensamiento libertario, sino de examinar algunas de sus opiniones más señaladas y fecundas- voy a ocuparme del énfasis que pone Malatesta en la vinculación necesaria de la anarquía como *fin*¹³¹ y la organización política como *medio*. Así como destacué, al hablar de Bakunin, su intuición –en el concepto de “ingenieros sociales”, etc.- de la tercera clase y, al referirme a Kropotkin, su atisbo de una teoría de las pulsiones –en los “instintos gregarios” de animales y hombres, etc.-, al aludir a Malatesta quiero poner de relieve que éste –a diferencia de la mayor parte de los teóricos del socialismo libertario-, no tiene empacho en hablar, en un momento dado de su biografía, de la necesidad de crear un *partido*. Un partido, claro es, que no tiene nada que ver con los partidos políticos burgueses, socialdemócratas reformistas o comunistas.

Antes de dar el siguiente paso en la exposición de las concepciones de Malatesta sobre la organización, creo conveniente, por los motivos que apuntaré a continuación, aludir brevemente a su singular posición filosófica al interior de la historia del pensamiento libertario. La mayor parte de lo que podríamos denominar los clásicos del pensamiento anarquista es materialista. La posición de Malatesta entra en contradicción con esta tendencia y se configura como un idealismo ético, lo cual se hace evidente: a) por la influencia que recibe de una filosofía que reacciona contra el positivismo – neokantismo, fenomenología, historicismo, etc.- y que se inscribe en el idealismo en general y en el idealismo subjetivo en particular, b) en su polémica con el trasfondo científicista de su admirado Kropotkin.

A Malatesta le ocurre lo que a muchos pensadores de fines del siglo XIX y principios del XX, quienes, en su esfuerzo por diferenciarse del positivismo y

¹³¹ A la que define como “una sociedad de hombres libres e iguales, basada en la armonía de los intereses y en el concurso voluntario de todos al cumplimiento de los deberes y cuidados sociales”, Errico Malatesta, *La anarquía y el método del anarquismo*, La nave de los locos, Premiá Editora, S. A., México, 1978, p. 16.

del materialismo mecanicista (que es, en cierto sentido, el ala izquierda de aquél), caen en el idealismo –como en el caso paradigmático de Bergson. Son incapaces de advertir que la salida a sus inquietudes –siendo la más perceptible de todas su preocupación por el libre arbitrio y la iniciativa humana– está en un materialismo no reductivista que sustituya la noción de *cosas* por la de *procesos*, y respete la especificidad diferenciada de los diversos niveles de la realidad (naturaleza, sociedad, vida anímica) sin dejar de tener en cuenta, claro es, la unidad dialéctica en que se hallan todos ellos organizados.

No sin dificultades, Marx y Engels pudieron acceder a esta concepción, guiados, entre otras razones, por una idea de la libertad que, nacida esencialmente en Spinoza y desarrollada por Hegel, es reformulada por ellos a partir de la interpretación materialista de la historia incubada en la *Ideología alemana*, la *Miseria de la filosofía* y otros textos. Esta idea consiste en afirmar que la libertad, en su reinterpretación dialéctica, y a diferencia de la libertad metafísica y puramente subjetiva de la tradición, consiste en el conocimiento de la necesidad (o de la trabazón interna de los fenómenos naturales, sociales o psíquicos) y en el tipo de acción humana –en ocasiones difícil pero factible– que se desprende de tal conocimiento. Por eso en el marxismo aparecen, ensamblados, dos factores en apariencia excluyentes¹³²: el riguroso análisis de la realidad o, si se prefiere, el frío examen científico de su carácter, y el margen, mayor o menor, en que la iniciativa de los hombres y mujeres puede llevar a cabo su labor transformadora. Es cierto que, en ocasiones, una voluntad de acción irreflexiva o puramente intuitiva ha originado cambios sociales y algunos para bien; pero el mayor número de las veces esas acciones voluntaristas se dan un frentazo con la realidad inexpugnable y conducen al fracaso y el retroceso. Por ello, en nombre de la sabiduría política y de la realización exitosa del proyecto, es recomendable, en términos generales, que la acción se halle orientada, digámoslo así, por el conocimiento del terreno que pisa, los enemigos que le saldrán al encuentro, el carácter del armamento de que dispone, etc.

Malatesta no lo ve así. Él cree que la voluntad del hombre, si está animada por una apasionada y entrañable entrega al ideal, es capaz prácticamente de todo. Por eso no acepta las restricciones a la acción derivadas del científicismo

¹³² El sociólogo Alvin W. Gouldner, en su libro *Los dos marxismos* –texto que no deja de ser interesante y provocador– dice que en el marxismo hay dos tendencias amalgamadas contradictoriamente: un marxismo científico y un marxismo crítico, el primero con pretensiones epistemológicas y el segundo tendiente al voluntarismo. El error de este planteamiento –aunque no se puede negar que el marxismo a veces ha puesto el acento en la ciencia en perjuicio de la voluntad de acción y a veces ha subrayado la iniciativa humana en detrimento de la ciencia– es que sintetiza dialécticamente la iniciativa y la investigación científica, como lo exige la concepción dialéctica de la libertad.

positivista o de las doctrinas darwinistas o kropotkianas. Por eso tampoco acepta las concepciones –que le parecen restrictivas e inmovilizadoras- del marxismo. Malatesta llega a afirmar que cree tan poco en la infalibilidad de la ciencia como en la infalibilidad del papa¹³³. Su desconfianza por ésta se deriva del hecho de ver en la ciencia un instrumento del poder, lo cual, desde luego, no deja de tener una indiscutible parte de verdad. Sin embargo, la lucha de los trabajadores se vería mermada o disminuida en extremo si prescindiera del auxilio que le proporciona la ciencia, una ciencia desenajenada, desde luego, o, lo que es igual, una ciencia que coadyuve a la interpretación de la realidad y devenga indispensable para su transformación. Confieso, entonces, que no me interesa la posición filosófica de Malatesta en cuanto tal –más cercana, a mi entender, a la metafísica de Spaventa, Croce o Gentile, que a las formulaciones de Labriola o Gramsci. Pero sí me parece importante advertir que, a partir de este idealismo, asociado a una ética de la voluntad, Malatesta elabora una doctrina que exalta o pone en primer término la acción revolucionaria. La *anarquía* es concebida por él, en efecto, como programa de la voluntad. Nuestro anarquista no es un luchador catastrofista, como muchos marxistas y no pocos antiautoritarios, que concibe la sociedad emancipada (o la anarquía) como una organización social generada tras de una revolución apocalíptica. Los revolucionarios no deben dejar “para mañana” el empeño de gestar la anarquía. Han de luchar todos los días, en todo momento, por crear las experiencias, los islotes, los avances –podríamos decir las pequeñas acracias- en que se vaya materializando el *modus operandi* autogestivo como raigambres de futuro ganados en el presente. Malatesta ve con recelos, sin embargo, el espontaneísmo exagerado. Por eso pone el acento en la necesidad de la organización –o de múltiples organizaciones- que cohesione a los luchadores antiautoritarios en su pugna contra las innúmeras formas que pueden asumir el poder y el Estado. Nuestro anarquista está contra los anarcoindividualistas –como Stirner o Tucker- en dos sentidos: 1) porque él, como Kropotkin, Reclus, Grave, etc., es comunista, aunque cree que el colectivismo de Bakunin –basado en la fórmula socialista de “a cada quien según su trabajo”- sea quizás la forma apropiada para la primera fase de una sociedad en transición hacia la anarquía plenamente consumada donde, además de la desaparición del poder, llegará a su fin el sistema del salariado. 2) Porque rechaza tajantemente la posición antiorganizativa de los anarcoindividualistas. Aún más, y como ya dije, se halla convencido de que la lucha por la acracia debe organizarse, aunque no de manera verticalista y

¹³³ Citado por Angel Cappelletti, *La ideología anarquista*, op. cit., p. 137.

heterogestionaria¹³⁴. Este punto de vista lo defendió Malatesta no sólo en muchos de sus artículos y textos de propaganda libertaria, sino en conferencias y congresos. En 1907, por ejemplo, asistió al Congreso Internacional Anarquista de Amsterdam, en donde defendió contra los individualistas la necesidad de una organización de lucha.

La lectura de la obra de Malatesta nos brinda una idea general de la revolución, tal como él la concibe, que, aunque no tiene la pretensión de ser un programa acabado de acción, sí presenta ciertos contornos esenciales. Para acceder a la anarquía generalizada (en una región, un país, etc.) se requiere de la voluntad, el empeño, la organización. Ninguna asociación de lucha de los trabajadores (sindicatos, consejos obreros, cooperativas, comunas agrícolas, etc.) debe ser desdeñada, aunque orientándola en un sentido libertario. Más bien hay que hacer de esas agrupaciones, colectivos que levantan el estandarte de la acracia y, en el caso de que los anarquistas se hallen en minoría en ellas, pugnar en su interior para que las posiciones autoritarias sean derrotadas. Malatesta no era tampoco enemigo de las alianzas y de la organización de frentes de lucha¹³⁵. Como dije con anterioridad, una de las ideas más originales de Malatesta, que contrasta con la concepción de la mayor parte de los luchadores antiautoritarios, es la de la necesidad de crear un *partido anarquista*, concepción que dejó cierta huella en la historia del movimiento obrero, como lo demuestra, entre otras, la lucha de Angel Pestaña, en oposición a la CNT y a la FAI, por la formación de un partido anarquista en España¹³⁶. Malatesta atacó, pues, la idea de que la organización es la antítesis de la anarquía. Como el hombre no puede prescindir de la sociedad (el individualismo está a un paso de exaltar una vida de bestias), Malatesta halla sólo tres posibilidades respecto a la autoridad: sufrir la voluntad de otros, imponer la propia o vivir con los otros de común acuerdo (ser un asociado). De aquí que defina la anarquía como “sociedad organizada sin autoridad”. La organización, por ende, tiene como objeto, tanto en la sociedad anárquica

¹³⁴ Angel Cappelletti escribe que Malatesta al llegar a EE.UU. “fue calurosamente acogido por los militantes y por los militantes de las organizaciones obreras en general, pero no dejó de tener problemas (como en la Argentina) con los individualistas y antiorganizadores, uno de los cuales atentó contra su vida”, op. cit., p. 132.

¹³⁵ En *Il compito degli anarchici* dice: “debemos concurrir con los republicanos, con los socialistas democráticos y con cualquier partido...pero debemos concurrir como anarquistas...sin asumir ningún compromiso que vaya más allá de la cooperación en la acción militar. Sólo así podremos tener todas las ventajas de una alianza con los otros partidos, sin renunciar a ninguna parte de nuestro programa”, citado por Carlos Díaz, op. cit., p. 150.

¹³⁶ Carlos Díaz dice que Malatesta “propugnó siempre la organización anarquista de partido”, aunque concibiéndolo, desde luego, de manera muy diferente a los comunistas, op. cit., p. 157. Malatesta colaboró incluso en la formación de partidos de carácter antiautoritario. Como dice Cappelletti: después de estar en Argentina, Niza y Londres, “en 1891 estuvo en el cantón de Tesino, Suiza, donde se fundó el Partido Socialista Revolucionario Anárquico Italiano”, op. cit., p. 131.

futura como en las agrupaciones anarquistas actuales, la asociación¹³⁷. Malatesta es enemigo, por consiguiente, de los individualistas y de toda clase de adversarios de la organización (o de la libre asociación sin jerarquías de los trabajadores)¹³⁸.

A Malatesta le parece indispensable meditar no sólo en los *medios* para acceder a la *anarquía*, y en el *ideal* de la insurrección de los gobernados (o sea la libre asociación sin jerarquías de los trabajadores), sino en el tránsito de una etapa a la otra. Nuestro anarquista rechaza, desde luego, la tesis marxista de la necesidad de la dictadura del proletariado que los bolcheviques, encabezados por Lenin y Trotski, intentaron poner en marcha tras la revolución de octubre de 1917. Malatesta, como Bakunin y Kropotkin, repudia este concepto marxista, porque se halla convencido de que, a la sombra de la formulación de que la clase obrera insurrecta necesita generar un poder que expropié a los expropiadores y defienda al régimen socialista de los zarpazos de los países capitalistas, se genera un nuevo Estado que, como todos los que registra la historia, no hará sino aplastar a la sociedad y reemplazar la libre asociación de los trabajadores por una coerción que, incluso, dado su carácter dictatorial y su carencia de límites constitucionales, dará pie a un Estado hipertrofiado y despótico. Malatesta no niega, sin embargo, la necesidad de utilizar cierta fuerza implacable y vigorosa contra los enemigos internos y externos de la revolución; pero este “poder” tiene que estar conformado de tal modo que, en vez de reproducirse, y hacerlo de manera ampliada hasta su peor hinchazón, ha de extinguirse en el momento en que su función sea terminada y todos los demás asuntos de la colectividad sean autogestionados por ella misma. El anarquista italiano no cree, entonces, que sea posible un “salto vertiginoso” que de la noche a la mañana nos haga brincar del capitalismo a la *Anarquía*. Según Malatesta –escribe Carlos Díaz- “no se pasará automáticamente de la sociedad burguesa a la anarquista plenamente formada”¹³⁹. Habla, pues, de un período de transición y de una defensa de las conquistas proletarias. Pero la protección del régimen obrero no implica la gestación de un *Estado-que-habrá-de-extinguirse*, como creen los marxistas, sino que no es otra cosa que las medidas precautorias que tomará la *Anarquía* en proceso de conformación para defenderse. De ahí que Malatesta afirme con toda contundencia:

¹³⁷ “La organización, dice Malatesta, lejos de crear la autoridad, es el único remedio contra ella y la única forma de que cada uno de nosotros se habitúe a tomar parte activa y consciente en el trabajo colectivo, y cese de ser instrumento pasivo en manos de los jefes, artículo “*L’organizzazione*” (segunda parte), en *L’Agitazione*, de Ancona, No. 14, 11 de junio de 1897.

¹³⁸ Luigi Fabbri apunta: la labor organizativa de Malatesta chocaba, pues, con los anarquistas individualistas que obstaculizaban “toda tentativa por organizarse en partido”, *Malatesta*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1945, p. 129.

¹³⁹ Op. cit., p. 151.

“Luchamos por la Anarquía y por socialismo, porque opinamos que la Anarquía y el socialismo deben establecerse enseguida, es decir, que en el momento mismo de la revolución se debe destruir el gobierno, abolir la propiedad y confiar los servicios públicos... a la acción espontánea, libre, no oficial, no autorizada, de todos los interesados y de todos los voluntarios”¹⁴⁰.

Los puntos de vista de nuestro pensador libertario sobre la transición, la dictadura del proletariado, la defensa de la revolución, los peligros de un proceso degenerativo de ésta, etc., están claramente expuestos en una carta que envió Errico Malatesta a su amigo y biógrafo principal Luigi Fabbri¹⁴¹. Por eso, a pesar de su tamaño, he decidido transcribirla a continuación.

2. Carta de Errico Malatesta a Luigi Fabbri¹⁴².

Londres, 30 de julio de 1919.

Queridísimo Fabbri:

Sobre la cuestión que tanto te preocupa, la de la dictadura del proletariado, me parece que estamos básicamente de acuerdo. Se me ocurre pensar que sobre este asunto la opinión de los anarquistas no puede ser dudosa y la verdad es que antes de la revolución bolchevique nadie dudaba. Anarquía significa no gobierno, y por lo tanto con mayor razón no dictadura, que es el gobierno absoluto sin control y sin límites constitucionales.

Pero, cuando estalló la revolución bolchevique, algunos amigos nuestros confundieron lo que era revolución contra el gobierno precedente con lo que era un nuevo gobierno que venía a imponerse a la revolución para frenarla y dirigirla a los fines particulares de un partido y casi casi se declararon bolcheviques ellos mismos.

¹⁴⁰ Errico Malatesta, *La anarquía y el método del anarquismo*, op. cit., p. 85.

¹⁴¹ Existen dos libros importantes sobre Malatesta: el de Fabbri, que he citado, y el de Max Nettlau que se denomina *Malatesta. Su vida y su pensamiento*, Ed. Americalee. También existe un texto de Borghi, al que no he tenido acceso.

¹⁴² Tomada de es.wikisource.org/wiki/errico_malatesta.

Ahora bien, los bolcheviques son simplemente marxistas, que han permanecido honestos y consecuentemente marxistas, a diferencia de sus maestros y modelos los Guesde, los Plejanov, los Hyndmann, los Scheidemann, los Noske, etc. etc., que han tenido el fin que tú sabes. Nosotros respetamos su sinceridad, admiramos su energía, pero como no hemos estado nunca de acuerdo con ellos en el terreno teórico, no sabríamos solidarizarnos con ellos cuando de la teoría se pasa a la práctica.

Quizás la verdad sea simplemente ésta: que nuestros amigos bolchevizantes con la expresión dictadura del proletariado entienden simplemente el hecho revolucionario de los trabajadores que toman posesión de la tierra y de los instrumentos del trabajo, y tratan de construir una sociedad y organizar un género de vida en el que no haya sitio para una clase que explote y oprima a los productores.

Entendida así, la dictadura del proletariado sería el poder efectivo de todos los trabajadores dirigido a la destrucción de la sociedad capitalista, y se convertiría en anarquía apenas cesara la resistencia reaccionaria y nadie más pretendiera obligar por la fuerza a las masas a obedecer y trabajar para otros. Y entonces nuestro desacuerdo no sería más que una cuestión de palabras. Dictadura del proletariado significaría dictadura de todos, es decir, no sería ya dictadura, como gobierno de todos no es ya gobierno, en el sentido autoritario, histórico y práctico de la palabra.

Pero los verdaderos partidarios de la dictadura del proletariado no lo entienden así y esto lo hacen ver perfectamente en Rusia. El proletariado naturalmente interviene en ella como lo hace el pueblo en los regímenes democráticos, es decir, simplemente para esconder la esencia real de las cosas. En realidad se trata de la dictadura de un partido, o más bien de los jefes de un partido; y es una dictadura verdadera y propia, con sus decretos, con sus sanciones penales, con sus agentes ejecutivos, y, sobre todo, con su fuerza armada, que sirve hoy para defender la revolución de sus enemigos externos pero que servirá mañana para imponer a los trabajadores la voluntad de los dictadores, detener la revolución, consolidar los nuevos intereses que se han ido constituyendo y defender contra las masas a una nueva clase privilegiada.

También el general Bonaparte sirvió para defender la Revolución francesa contra la reacción europea, pero al defenderla la ahogó. Lenin, Trotski y sus

compañeros son seguramente revolucionarios sinceros, de la forma que ellos entienden la revolución, y no traicionarán; pero preparan los cuadros gubernamentales que servirán a los que vengan después para aprovecharse de la revolución y asesinarla. Ellos serán las primeras víctimas de su método y con ellos, me temo, caerá la revolución. La historia se repite: mutatis mutandi, la dictadura de Robespierre lleva a Robespierre a la guillotina y prepara el camino a Napoleón.

Estas son mis ideas generales sobre los asuntos de Rusia. En cuanto a los detalles, las noticias que tenemos son todavía demasiado variadas y contradictorias para poder arriesgar un juicio. Puede suceder también que muchas cosas que nos parecen malas sean el fruto de la situación y que en las circunstancias especiales de Rusia no hubiera sido posible obrar de modo diferente a como se hizo. Es mejor esperar, sobre todo porque lo que nosotros digamos no puede tener influencia alguna sobre el desarrollo de los sucesos en Rusia, y en cambio podría ser malinterpretado en Italia y dar a entender que nos hacemos eco de las calumnias interesadas de la reacción.

Lo importante es lo que nosotros debemos hacer; pero permanezcamos siempre firmes, yo estoy lejos y en la imposibilidad de cumplir mi tarea... ”.

3. Esta carta, caracterizada por su lúcida concisión, amerita algunos comentarios. Partamos de esta pregunta que preocupa a Fabbri: ¿por qué varios anarquistas, después de la revolución de octubre, cayeron en ciertas confusiones teóricas?¹⁴³ Malatesta responde inicialmente a esto haciendo notar o sugiriendo que lo ocurrido es que esos camaradas no han logrado distinguir entre la lucha organizada, coherente, de los bolcheviques contra el gobierno precedente (Kerenski y los remanentes autocráticos) y el germen de un nuevo Estado que se estaba gestando en ese mismo embate contra la burguesía, la contrarrevolución y los invasores extranjeros.

Marx, que no ignoró los peligros de una derrota de la sociedad por la política, creyó advertir la solución de ello en un Poder –la dictadura del proletariado– que perdería su razón de ser cuando el nuevo régimen se consolidara. De ahí que diga: “En la medida que el proletariado, durante el período de la lucha por la destrucción de la vieja sociedad, sigue actuando sobre la base de la antigua sociedad y, en consecuencia, dando al movimiento formas políticas que más o

¹⁴³ Víctor Serge hace notar que, en el invierno de 1918-19, entran en el partido bolchevique “los que habían sido hasta el día anterior anarquistas y los socialistas-revolucionarios de izquierda”, *Historia del año primero de la revolución rusa*, Zeus, Madrid, 1931, p. 616.

menos le corresponden, no alcanza todavía, durante este período de lucha, su organización definitiva. Y utiliza medios para liberarse que se vuelven superfluos después de su emancipación”¹⁴⁴. Pero Marx no alcanza a visualizar que un Poder, aun supuestamente proletario, no tiende a decrecer y extinguirse con la socialización de los medios de producción, sino que, como todo Estado, busca engrosarse, perpetuarse, cambiar de piel y convertirse en tiranía.

Malatesta asienta en su carta que los marxistas europeos se dividen en oportunistas y honestos. Entre los primeros menciona a los socialdemócratas de la II Internacional¹⁴⁵ y entre los segundos alude a Lenin y Trotski. ¿Por qué divide Malatesta a los marxistas en honestos y oportunistas? Porque los primeros son, a su parecer, revolucionarios anticapitalistas, en tanto que los segundos, aunque hablen de un brumoso socialismo futuro, son en realidad reformistas, partidarios de un capitalismo “mejorado” que ponga límites supuestamente a la insaciable voracidad de lucro de los capitalistas y genere una serie de instituciones de carácter social. Los primeros, aunque autoritarios, son socialistas. Los segundos son socialistas de nombre, pero capitalistas de hecho. Los anarquistas y los bolcheviques tienen en común ser revolucionarios. Su concepción –a diferencia de los socialdemócratas occidentales y mencheviques- se funda en la convicción inconcusa de que el sistema capitalista, oprobioso y explotador, es tan temporal como las otras formaciones sociales que registra la historia, y que es necesario en consecuencia destruirlo para dar paso a un régimen superior. En esto coinciden anarquistas y bolcheviques. Su diferencia va por el lado, como se sabe, de su concepción del Estado en general y de la dictadura del proletariado o no durante el proceso de transición del capitalismo al régimen superior.

Pero volvamos a la pregunta tácita que preocupa a Fabbri: ¿Por qué varios anarquistas sufrieron las confusiones mencionadas? Malatesta responde de modo más explícito a este interrogante diciendo que los “amigos bolchevizantes”¹⁴⁶ entienden por dictadura del proletariado “simplemente el hecho revolucionario de los trabajadores que toman posesión de la tierra y de los instrumentos de trabajo”, etc., y que tratan a como dé lugar de defender sus conquistas, además de que dicha dictadura –ejercida por todos los obreros- cedería el paso a la conformación anárquica de la sociedad. Mas entendida así,

¹⁴⁴ Carlos Marx, *Notas marginales a la obra de Bakunin, El estatismo y la anarquía*, op. cit., pp. 49-50.

¹⁴⁵ Todos responsables de desviar el descontento de los trabajadores, tras de la guerra, hacia la remodelación del capitalismo, con todo lo que eso implica; y algunos responsables directos del asesinato de obreros e intelectuales marxistas revolucionarios. Malatesta escribe su carta a Fabbri después de que Rosa Luxemburgo y Kart Liebknecht fueron asesinados el 14 de enero de 1919.

¹⁴⁶ ¿Amigos bolchevizantes? *Anarquistas bolchevizantes* es la expresión inconsciente y puramente indicativa de un deseo de síntesis entre ambas doctrinas que surge en algunos marxistas y en algunos anarquistas.

la dictadura del proletariado sería aceptable por los anarquistas, y entonces el “desacuerdo no sería más que una cuestión de palabras”. Pero los bolcheviques, como lo muestra su acción en Rusia, no lo entienden así. Para ellos se trata, en realidad, de la dictadura de un partido –y más aún de los jefes partidarios¹⁴⁷ - que se presenta como si fuese la del proletariado en su conjunto.

¹⁴⁷ Advértase que aquí recoge Malatesta el vislumbre de la *clase intelectual* tenido por Bakunin, del que hablé con anterioridad

Índice

| | |
|---|-----------|
| EL OTRO SOCIALISMO: EL ANARQUISMO..... | 1 |
| 1..... | 1 |
| 2..... | 5 |
| 3..... | 7 |
| 4..... | 10 |
| 5..... | 17 |
| WILLIAM GODWIN (1756-1836)..... | 19 |
| P.J. PROUDHON (1808-1865)..... | 23 |
| MIJAIL BAKUNIN (1814-1876)..... | 37 |
| PEDRO KROPOTKIN (1842-1921)..... | 55 |
| ERRICO MALATESTA (1853-1932)..... | 83 |