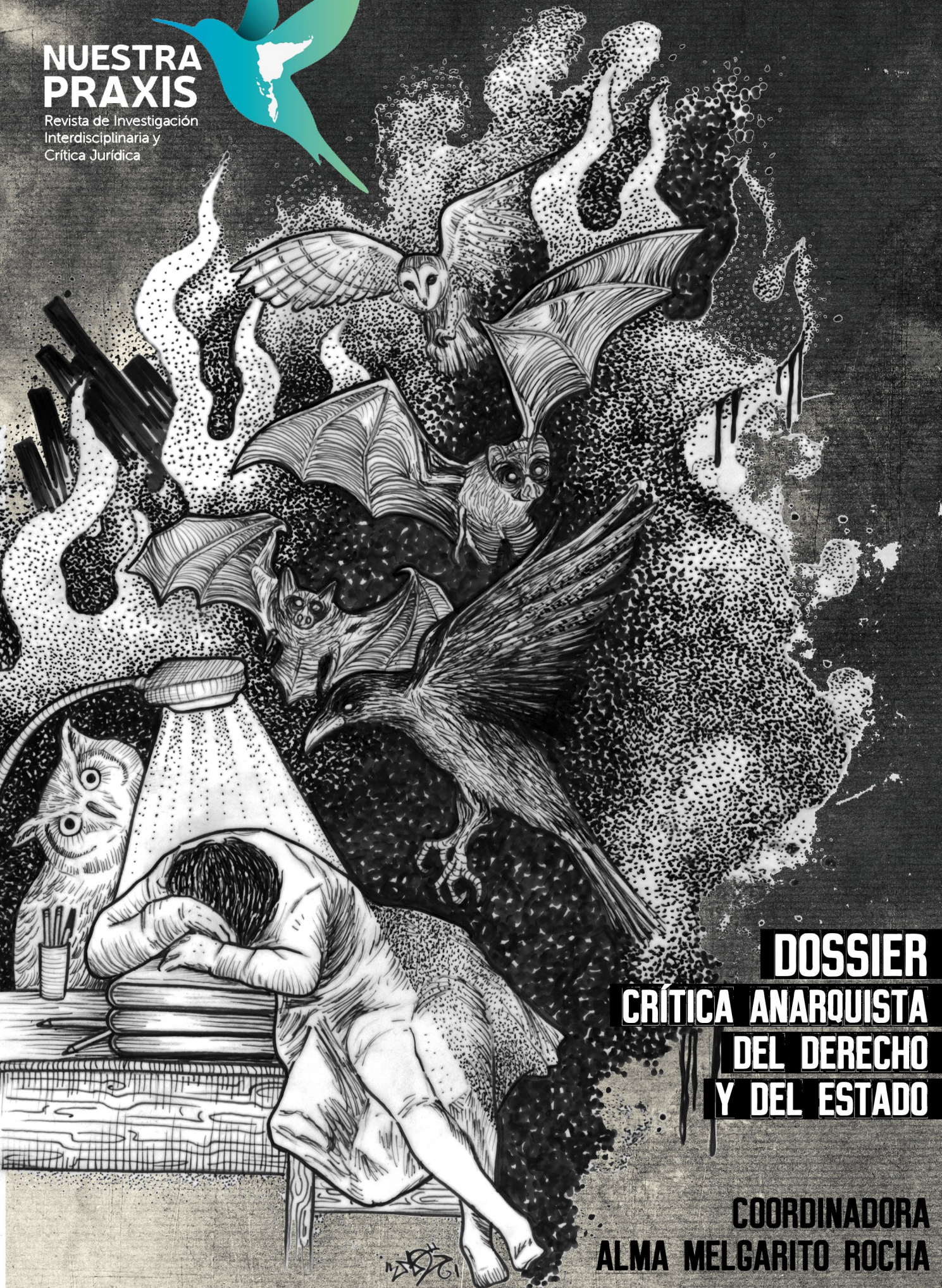


# NUESTRA PRAXIS

Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica



## DOSSIER CRÍTICA ANARQUISTA DEL DERECHO Y DEL ESTADO

COORDINADORA  
ALMA MELGARITO ROCHA

# NUESTRA PRAXIS

Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica



## ¿Quiénes somos?

Nuestrapaxis. Revista de investigación interdisciplinaria y Crítica Jurídica, tiene como objetivo la construcción de un espacio para la investigación académica y la reflexión política en torno a temas relacionados con la realidad latinoamericana, así como constituirse en una herramienta para la vinculación académica entre personas con objetivos afines. En este sentido, su finalidad es la difusión, producción y diálogo del Pensamiento Crítico y la Crítica Jurídica en y desde la América Nuestra.

## Temática y alcance

La revista tiene como objetivo articular, difundir y fortalecer el pensamiento crítico en torno a las problemáticas sociales de México, América Latina y el mundo. En este sentido, recibe trabajos producto de investigaciones originales de una pluralidad de disciplinas como la socio-logía, la ciencia política, la filosofía económica y la crítica jurídica, por mencionar algunas, de manera no limitativa.

Este espacio está dirigido no sólo a investigadores, profesores y estudiantes de pregrado y posgrado, sino también a otros sujetos invisibilizados por las prácticas académicas dominantes así como movimientos sociales y otras organizaciones, con el objetivo de promover un espacio de articulación entre éstos.

Los trabajos recibidos para su consideración dentro de la publicación son sometidos a un riguroso proceso de arbitraje por pares académicos a doble ciego, llevado a cabo por expertos académicos con reconocida trayectoria en la producción y divulgación del pensamiento crítico latinoamericano.

Nuestrapaxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, año 5 número 9, semestre julio-diciembre de 2021, es una publicación semestral, editada por la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica, Pedro Romero de Terreros 819, Del Valle, Benito Juárez 819, Ciudad de México, C.P. 03100, Tel. 5573249596. <https://nuestrapaxis.org/index.php/nuestrapaxisojs/> index, [nuestrapaxis.aneicj@gmail.com](mailto:nuestrapaxis.aneicj@gmail.com).

Editor responsable: Daniel Sandoval Cervantes ([danielscervantes@gmail.com](mailto:danielscervantes@gmail.com)). E-ISSN: 2594-2727. Los contenidos e imágenes de la publicación están sujetos a una licencia CC 4.0 internacional BY NC SA. Licencia de Creative Commons

## DIRECTORIO

### Comité Editorial Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica

Alma Guadalupe Melgarito Rocha  
Marina Correa de Almeida  
Thelma Zuleyma Pineda García  
Estela Melgarito Rocha  
María Guadalupe Velasco Hernández  
Cynthia Berenice Salazar Nieves

### Editor Responsable

Daniel Sandoval Cervantes

### Comité Científico Internacional

Albert Noguera Fernández (Universidad de Valencia, España)  
Aníbal D'Auria (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Carlos Marés (Universidad Pontificia Católica de Paraná, Brasil)  
Carlos María Cárcova (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Daniel Cieza (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Esteban Rodríguez (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina)  
Fernando Tenorio Tagle (Universidad Autónoma Metropolitana, México)  
Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México, México)  
Jaime Osorio (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México)  
Juan-Ramón Capella (Universidad de Barcelona, España)  
Luis Arizmendi (Instituto Politécnico Nacional, México) In memoriam.  
Luis Tapia (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)  
Liana Amin (Universidad Federal da Grande Dourados, Brasil)  
María Cristina Vidotte Blanco Tarrega (Universidade Federal de Goiás, Goiania, Brasil)  
Oscar Correas Vázquez (Universidad Nacional Autónoma de México, México) In memoriam.  
Salo de Carvalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

# INDICE

## Nuestra Praxis Investigación

*Estado y prisión: una mirada crítica desde el anarquismo.*

**Autor: Juan Carlos Balardi**

**13**

*La crítica postanarquista al derecho: posibilidades epistemológicas de una aproximación no esencialista al fenómeno socio-jurídico.*

**Autor: Felipe Tenorio Obando**

**25**

*Los aportes de Hanna Arendt a la teoría del Estado en su obra los orígenes del totalitarismo.*

**Autora: Gisela Derpic Salazar**

**41**

*El anarcosindicalismo español y el Derecho (1910-1939).*

**Autor: José Luis Carretero Miramar**

**53**

*El anarquismo de Rodolfo González Pacheco: peculiaridades y características.*

**Autores: Aníbal D'Auria, Elina Ibarra**

**73**

*El Estado y los dos socialismos. Crítica anarquista del marxismo pensada para América Latina.*

**Autora: Gaya Makaran**

**103**

*Argos Panoptes. O la materia, forma y poder del Estado en el contexto del colapso mundial.*

**Autor: Bryan González Hernández**

**128**

*Crítica al derecho mediante el principio anarquista de la justicia, una fundamentación al comunalismo social.*

**Autor: Carlos Montalvo Martínez**

**146**

*Anarquismo y derecho.*

**Autor: Constantino Cavalleri**

**159**

*Anarchismo e diritto.*

**Autor: Constantino Cavalleri**

**172**

*Reflections on the State in Modern Mexico.*

**Autor: Ryan A. Knight**

**184**

## Nuestra Praxis Suplemento

### Nuestros Clásicos

*La teoría del individuo: el pensamiento salvaje de Stirner.*

**Autor: Alfredo M. Bonanno**

**201**

### Nuestra Praxis Literaria

*De cuento a cuentos.*

**Autor: Josué Alonso Mata**

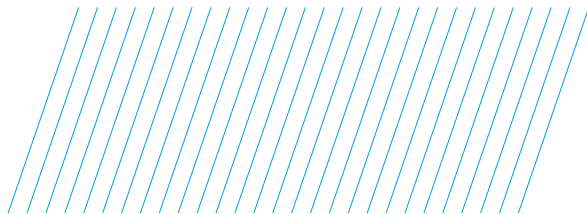
**222**

### Nuestra Praxis Entrevistas

*Entrevista a Alfredo M. Bonanno.*

**Por: Alma G. Melgarito Rocha**

**226**





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Investigación

# ESTADO Y PRISIÓN: UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL ANARQUISMO<sup>1</sup>

**Autor: Juan Carlos Balerdi**

Profesor Regular Adjunto de Teoría del Estado en la Universidad de Buenos Aires, (UBA), Argentina. Investigador Adscripto del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de la Facultad de Derecho en la misma universidad. Contacto: [jubalerdi@yahoo.com.ar](mailto:jubalerdi@yahoo.com.ar)  
<https://orcid.org/0000-0001-7967-7425>

*State and prison: a critical view from anarchism*

Fecha de recepción: 20 de enero de 2021  
Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2021

## Resumen

*En este artículo ensayaré una mirada crítica desde la teoría del estado, y en particular desde una perspectiva anarquista, a tres cuestiones problemáticas para el análisis y la crítica de los sistemas jurídico-políticos contemporáneos: 1. la de la relación entre la finalidad declarada y los resultados materiales de las penas privativas de la libertad, 2. la de la función real que las penas privativas de la libertad cumplen en el contexto del sistema político y 3. la de la mirada crítica que conviene para el análisis de esas cuestiones. Para hacerlo,*

*comenzaré con una descripción más o menos objetiva de la formulación de los fines de la pena privativa de la libertad en el marco del derecho penal liberal.*

**Palabras clave:** Anarquismo; Prisiones; Teoría del Estado; Penas privativas; Sistemas jurídicos-políticos contemporáneos

## Abstract

*In this article, I will try a critical look from the theory of the state, and in particular from an anarchist perspective, to three problematic questions for the analysis and the critique of the contemporary juridical-political systems. At first, the relationship between the stated purpose and the material results of custodial sentences. At second, the real role of custodial sentences in the context of the political system and of third, the critical view that is appropriate for the analysis of these issues. To do this, I will begin with a more or less objective description of the formulation of the purposes of the custodial sentence under liberal criminal law.*

**Keywords:** Anarchism; Prisons; State theory; privative penalties; contemporary juridical-political systems

1- Una versión inicial de este trabajo fue el núcleo de la Conferencia magistral *Prisión y sistema penitenciario: una crítica desde el anarquismo*, dictada el 16-05-2019 en el marco del "Primer Seminario Nacional de los Derechos de las personas privadas de la libertad: la responsabilidad social universitaria de reinsertar" organizado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y el Laboratorio de Innovación Jurídica en conjunto con EVAS A.C. & ESARPSI A.C., realizada en el Museo Nacional Michoacano "Dr. Nicolás Calderón", Morelia, Michoacán, México.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License



13

Jul-Dic 2021

Nuestrapraxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, año 5/ no. 9, Jul-Dic 2021, pp.13-24. ISSN 2594-2727.

## 1. La finalidad declarada de las penas privativas de la libertad

**S**iguiendo a Cesare Beccaria, cuando se impone una pena a un individuo —por ejemplo, cuando se lo manda a la cárcel— no sería con la finalidad de atormentarlo, afligirlo o deshacer un delito ya cometido, sino como un medio para prevenir la comisión de futuros delitos: “

*El fin (...) no es otro que impedir al reo hacer nuevos daños a sus conciudadanos, y apartar a los demás de cometer otros iguales. Deben (...) ser elegidas aquellas penas y aquel modo de infligirlas que, guardada la proporción, produzcan la impresión más eficaz y más duradera sobre los ánimos de los hombres, y la menos atormentadora sobre el cuerpo del reo”. (Beccaria, C. 2005:55)*

Es lo que se conoce como “teorías de la prevención”, para las cuales la sanción no está dirigida al pasado, con el objetivo de castigar —o aun de vengarse— del infractor, sino hacia el futuro, para impedir que la infracción vuelva a cometerse. Entre las teorías de la prevención se encuentran las de la prevención especial, centradas en el infractor, y las de la prevención general, centradas en la sociedad. Para las primeras, la prisión debe servir para que el infractor, sometido al encierro y a la privación de la libertad, reflexione, se corrija y se abstenga de cometer futuros delitos; para las segundas, debe servir para intimidar a la sociedad, para que otras personas, ante el temor a sufrir el castigo al que se somete al infractor, se abstengan de cometer delitos.

Al respecto, en sintonía con estas teorías pero en el terreno del derecho práctico, en el art. 18 de la Constitución de la Nación Argentina se establece que “*Las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas, y toda medida que a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos más allá de lo que aquélla exija, hará responsable al juez que la autorice*”, y en el art. 18 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que “*El sistema penitenciario se organizará sobre la base del respeto a los derechos humanos, del trabajo, la capacitación para el mismo, la educación, la salud y el deporte como medios para lograr la reinserción del sentenciado a la sociedad y procurar que no vuelva a delinquir, observando los beneficios que para él prevé la ley*”.

Como puede advertirse, ambas Constituciones fundan un sistema basado en las teorías de la prevención especial, pues priorizan las finalidades de la seguridad, el arrepentimiento y la reinserción por sobre las del castigo, la mortificación y la venganza. En síntesis, entonces, podría decirse que, si la finalidad inmediata de la pena de prisión es para el derecho penal liberal la prevención, en dicha finalidad se encuentra implícita la reinserción social de quien ha cometido un delito.

## 2. Sobre la relación entre la finalidad declarada y los resultados materiales de las penas privativas de la libertad

Sin embargo, no hace falta ser demasiado avisado para darse cuenta de que, mediante las penas privativas de la libertad, no se cumple con ninguna de esas finalidades: ni con las que son



objeto de atención de las teorías de la prevención especial ni con las que lo son de las teorías de la prevención general. En efecto, ni logran que los infractores se corrijan, no reincidan en sus conductas delictivas y se reinseren en la sociedad como ciudadanos honestos y buenos trabajadores, ni disuaden a la sociedad para que no incurra en las mismas conductas que aquellos que fueron a parar a la cárcel.

Por otro lado, y ya específicamente en relación con las teorías de la prevención especial, basta con encender la televisión para advertir que, a pesar de los esfuerzos de los doctrinarios del derecho para justificar las penas privativas de la libertad y auto-convencerse de la laudable finalidad de las mismas, ni los damnificados concretos por un delito ni la sociedad temerosa de los delincuentes esperan que la prisión transforme criminales en ciudadanos honestos. En cambio, piden que los detenidos no salgan nunca, que sufran, que se pudran en la cárcel.

Es que, como agudamente advertía Piotr Kropotkin a fines del siglo XIX, lo que subyace a la prisión, por más que se lo quiera disfrazar y contra lo declarado por sus promotores, no es en realidad otra cosa que

[...]un compromiso entre la antigua idea bíblica de venganza, la idea de la Edad Media, que atribuía todas las malas acciones a una mala voluntad, a un diablo, que impulsaba al crimen, y la idea de los modernos legistas, la idea de anular y de evitar lo que llaman crimen por medio del castigo” (Kropotkin, P. s/f: 50).

Al respecto, si la finalidad real de la prisión difiere de su finalidad declarada, los resultados tampoco son demasiado eficaces en términos de aquella finalidad real. En efecto, si a veces ha podido satisfacer con alguna aptitud la necesidad social de institucionalización de la venganza, no **sólo no ha logrado impedir el crimen**: ni siquiera ha podido aminorarlo ni contribuir a reducir las tasas delictivas. En este orden de ideas, en América Latina, entre 1995 y 2012, la tasa de reclusos por cada 100,000 habitantes creció de 101,2 a 218,5, mientras que las tasas de homicidios regionales se duplicaron de 13 a 26 por cada 100,000 habitantes.

En cambio, el principal producto de la prisión ha sido –y es– la reincidencia. Y además, como también señalaba Kropotkin (s/f, 17), habitualmente “*El hecho por el cual un hombre vuelve a la cárcel, es siempre más grave que el que cometiera la primera vez*”. Lejos de la corrección y reinserción social del delincuente, pero lejos también de la reducción estadística del delito, la prisión funciona desde sus inicios como una perfecta “escuela del crimen”: “*El preso, una vez libre, obra como aprendió a obrar en la cárcel*” (Kropotkin, P. s/f: 31).

El fracaso de la prisión no sólo lo han advertido en el pasado críticos anarquistas como Kropotkin. Lo testimonian actualmente muchos jueces y doctrinarios. A modo de ejemplo, un funcionario jerárquico del Poder Judicial argentino, el vocal de la Cámara en lo Criminal y Correccional de la ciudad de Córdoba José Daniel Cesano, (2003, 835) afirma: “*Las penas de prisión constituyen un fracaso histórico: no solamente no socializan, sino que, a partir de las investigaciones sociológicas desarrolladas desde el enfoque del interaccionismo simbólico, han aportado valiosos datos para demostrar lo contrario*”.



### 3. Sobre la (o las) función (o funciones) real (o reales) que las penas privativas de la libertad cumplen en el contexto del sistema político

Sin embargo, en relación con esto último y como agudamente señala Michel Foucault, cada vez que se hace notar el fracaso de la prisión en lograr el cumplimiento de cualquiera de sus finalidades declaradas, la única alternativa propuesta por los técnicos es insistir en reformas penitenciarias y resocializadoras ya intentadas, y ya recurrentemente fracasadas: “...la reactivación de las técnicas penitenciarias como la única manera de reparar su perpetuo fracaso; la realización del proyecto correctivo como el único método para superar la imposibilidad de hacerlo pasar a los hechos”<sup>3</sup> (Foucault, 2005: 274). Es por lo menos extraño que, si casi todos saben que la prisión ha fracasado y seguirá fracasando, a casi nadie se le ocurra plantearse la posibilidad de que sea el mismo modelo del que ella forma parte el que no funciona. Al respecto, provoca perplejidad que, aunque el fracaso de la prisión ha sido reconocido tanto por críticos como por actores protagónicos del sistema judicial, la única solución brindada por los especialistas siga consistiendo en proponer reformas parciales –por lo general ya fallidas–, y no un cambio radical y revolucionario del sistema punitivo.

A pesar de ello, se desarrollan tres respuestas para intentar explicar el interrogante sugerido en el párrafo anterior.

La primera —a la que llamaré respuesta sistémica— puede inferirse de las medidas tomadas en general por los gobiernos ante reclamos sociales por mayor seguridad. En esas ocasiones, lo que suele suceder es que, con el pretexto de combatir el supuesto incremento del delito, los políticos de turno proponen el aumento de penas y, en particular, el de la cantidad de años de confinamiento a los que una persona puede ser condenada si incurre en ciertas conductas. De lo que se trata aquí es de un sistema político que, en virtud de un imperativo sistémico y **únicamente con la** finalidad de procurar su persistencia como sistema, responde de la manera que sabe hacerlo, esto es a través de leyes, a una perturbación en su entorno expresada a través del malestar social. Desde esta perspectiva, carece de importancia si esas leyes realmente resuelven el problema de la inseguridad o del supuesto incremento del delito, ya que su única función es calmar la perturbación que pone en riesgo el funcionamiento del sistema.

Ejemplos recientes de esta clase de respuesta fueron, en Argentina, las leyes conocidas como “Leyes Blumberg”, que en 2004 agravaron las penas de delitos considerados “aberrantes”, especialmente secuestros extorsivos y violaciones seguidas de muerte.<sup>4</sup> Como era de esperarse,

3- A continuación, Foucault pasa a repasar esas siempre fallidas técnicas, a las que denomina “las siete máximas universales de la buena ‘condición penitenciaria’”: (transformación del comportamiento como función esencial de la detención penal –principio de la corrección–; distribución de los detenidos en los establecimientos penitenciarios según la gravedad penal de sus actos, pero sobre todo según su edad –principio de la clasificación–; modificación de las penas según la individualidad de los detenidos, los resultados que se obtienen, los progresos o las recaídas –principio de la modulación de las penas–; trabajo como uno de los elementos esenciales de la transformación y socialización progresiva de los individuos –principio del trabajo como obligación y como derecho–; educación de los detenidos como obligación frente a éstos y precaución indispensable en interés de la sociedad –principio de la educación penitenciaria–; personal especializado que posea la capacidad moral y técnica para velar por la buena formación de los individuos –principio del control técnico de la detención–; medidas de control y asistencia posteriores a la liberación y hasta la readaptación definitiva de los ex –detenidos –principio de las instituciones anejas–). (Cf. Foucault, 2005: 274-275).

4- Las leyes, sancionadas y promulgadas entre abril y mayo de 2004, fueron conocidas popularmente como “Leyes Blumberg”, por que su principal impulsor fue el empresario textil Juan Carlos Blumberg, cuyo hijo Axel había sido secuestrado y asesinado el 23 de





y contradiciendo las expectativas de sus promotores, las estadísticas del Ministerio de Justicia revelan que, desde las reformas hasta 2008, la cantidad de delitos mostró una tendencia general al aumento y, en el caso de los delitos considerados “aberrantes” en los debates parlamentarios sobre las mismas, la tendencia también se confirmó: a pesar del agravamiento de penas, tales delitos no disminuyeron.

Sin embargo, desde la lógica de una respuesta sistémica, las “Leyes Blumberg” tuvieron un éxito rotundo. En tal sentido, aunque no sirvieron para que disminuyeran los índices delictivos, lograron tranquilizar el clima de protesta, poniendo en evidencia además que –según la caracterización de Kropotkin– en el imaginario social prevalece la idea bíblica de la *prisión como venganza* por sobre la idea moderna de la *prisión como medio para anular y evitar el crimen*. En efecto, si leyes como las descritas calman los ánimos, es porque, como señala el periodista Aníbal Gallay, hay mucha gente que cree que el autor de un delito debe pudrirse en la cárcel y sufrir todo lo posible.

La segunda respuesta –a la que denominaré “respuesta cínica”– resulta de una aplicación de las ideas del filósofo alemán Peter Sloterdijk.<sup>5</sup> Al respecto, se pregunta por la situación actual de la crítica filosófica, y advierte que la imposición de la máxima “saber es poder” entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX supuso una politización del pensamiento, en virtud de la cual –al decir de Nietzsche– toda voluntad de saber terminó implicando una voluntad de poder. En ese contexto, en el que ya a nadie le interesaba la sabiduría y nadie creía en lo que decía, lo que se decía comenzó a servir sólo como instrumento para la competencia política. La crítica perdió sentido,

*“...el ala radical de la izquierda había alcanzado el cinismo señorial de la derecha (...) surgió esa penumbra característica del presente: el acecho mutuo de las ideologías, la asimilación de los contrarios, la modernización del engaño (...) esa situación que envió al filósofo al vacío y en la que el mendaz llama al mendaz mendaz” (Sloterdijk, P. 2003:15).*

Esta perspectiva no tiene que ver con los imperativos sistémicos del sistema político, sino con los discursos que dan fundamento a las decisiones de los gobiernos y a las críticas a dichas decisiones. En relación con ello, tiene que ver también con los intereses, conductas y objetivos verdaderos de los actores políticos. En dicho orden de ideas, tanto los defensores como los críticos del sistema punitivo actuarían cínicamente, con el único objetivo de emitir un discurso convincente para sus electores, que les permita mantenerse en sus posiciones de poder. Ni los primeros creerían realmente en la función resocializadora de la prisión, ni los segundos que las modificaciones que proponen vayan a significar una mejora en el funcionamiento del sistema. Se trataría de una aplicación al caso especial de las políticas punitivas de la famosa frase atribuida a Voltaire — *Dios no existe, pero no se lo digáis a mi criado, no sea que me asesine durante la noche* — en donde el lugar de los amos sería ocupado por el de los detentadores y aspirantes a posiciones de poder, el de los criados por los ciudadanos y potenciales electores, y el de Dios por los discursos utilizados para fundamentar sus decisiones y/o las críticas a las mismas. *Todo es mentira, pero no se lo digáis a nuestros electores, no sea cosa que dejen de votarnos y se rebelen.*

---

marzo de ese mismo año. Blumberg logró en tiempo relámpago la aprobación de las leyes, luego de dos manifestaciones populares multitudinarias, la primera (150.000 asistentes) al Congreso y la segunda (100.000) a Tribunales, realizadas en 15 días y en las que se petitionó la reforma de la legislación represiva en general.

5- Cf. Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Ediciones Siruela.



Por último, la tercera respuesta — a la que daré el nombre de “respuesta disciplinaria” — es la que ensaya Foucault (2005, 276) en *Vigilar y castigar*:

*¿No forma parte, entonces, el pretendido fracaso, del funcionamiento de la prisión? (...) Si la institución – prisión ha resistido durante tanto tiempo (...) si el principio de la detención penal no ha sido jamás sometido seriamente a discusión, se debe sin duda a que tal sistema carcelario enraizaba profundamente y ejercía funciones precisas.*

Al respecto, Foucault se ocupa de la vigilancia de hecho que las instituciones penales ejercen sobre los ex -condenados y de los registros de penados y rebeldes —a los que señala como instrumentos junto a la prisión— para asegurar una economía general de los “ilegalismos” que permitiría una administración de prácticas “ilegalistas” que “...introduciría algunas en un mecanismo de castigo-reproducción del que la prisión formaría uno de los elementos principales”.<sup>6</sup> (Foucault, 2005: 283) La funcionalidad de este sistema radica en que facilitaría el establecimiento de una delincuencia a la cual podría controlarse fácilmente, cuando no orientarla hacia formas de “ilegalismo” menos peligrosas, utilizarla en forma directa para otros fines, o emplearla políticamente convirtiendo a los ex – condenados en soplones, confidentes o provocadores.

Aunque esta respuesta guarda relación con la respuesta cínica, ya que en ambos casos se trata de asegurar el mantenimiento de las posiciones de poder por parte de los sectores dominantes, existe entre ambas una diferencia importante. En efecto, mientras la respuesta cínica consiste en la emisión de un discurso que tiene un efecto apaciguador sobre sus destinatarios, en la disciplinaria el discurso viene reforzado por una práctica que no sólo lo desmiente, sino que además pone en evidencia un funcionamiento del sistema que responde a necesidades diferentes a las declaradas.

Lo que es indudable es que cualquiera de estas tres respuestas puede servir para explicar las razones por las que se sigue insistiendo en el mantenimiento de un sistema que nunca ha servido ni para la resocialización de los delincuentes ni para estimular una reducción en los índices de criminalidad, pero no para dar una solución al sufrimiento de amplios sectores de la población, tanto el de las víctimas del delito como el de las víctimas de la represión penal por parte del estado.

## 4. Sobre la crítica de las penas privativas de la libertad

Quizás una cuarta respuesta a la pregunta sobre los motivos del mantenimiento de las penas privativas de la libertad y la recurrencia en propuestas de reformas penitenciarias y resocializadoras ya intentadas y fracasadas se vincule con la dificultad de pensar alternativas que se encuentren más allá de las fronteras del sistema vigente. Creo que, sobre esta cuestión, tiene mucho que decir la crítica anarquista.

Dicho esto, aclaro que, cuando hablo de “crítica”, lo hago en un sentido técnico-filosófico, o sea “crítica” como reflexión filosófica o indagación científica que apunta a mostrar las con-

6- Como se sabe, Foucault distingue el concepto de “ilegalismos” del de “delincuencia”. En tal sentido, mientras que el primero abarca a cualquier conducta prohibida por la ley, el segundo sólo comprende a los “ilegalismos” de las clases populares, o sea los que son efectivamente sancionados, habitualmente mediante la imposición de la pena privativa de la libertad. En cambio, para Foucault quedan afuera del concepto de “delincuencia” los “ilegalismos” de las clases dominantes, que gozan por lo general de inmunidad e impunidad.



diciones de posibilidad y/o los supuestos no explícitos de ciertos discursos (científicos o no) o de determinadas instituciones (valoradas positivamente o no). En tal sentido, con la crítica se contextualiza, se historiza y se desmitifica.

En consecuencia, una crítica de las penas privativas de la libertad debería intentar develar las condiciones de posibilidad y/o los supuestos no explícitos de la prisión.

Es lo que hace Foucault cuando data el nacimiento de la institución-prisión en el viraje de los siglos XVIII y XIX, **época en la cual comienza a imponerse** en Europa un modelo de estado constitucional-liberal, y en la que, acompañando ese proceso político, “...una nueva legislación define el poder de castigar como una función general de la sociedad que se ejerce de la misma manera sobre todos sus miembros, y en la que cada uno de ellos está igualmente representado”. (Foucault, 2005: 233) Es decir, entonces, que las condiciones de tiempo y espacio que hacen posible el surgimiento de la institución-prisión son las de la Europa de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en la que un liberalismo político que da por supuesta la existencia de individuos libres e iguales, consagra el principio de igualdad frente a la ley para proteger a esos individuos tanto de los excesos de sus congéneres como de los abusos del poder político.

En estas condiciones, el gran supuesto explícito que sostiene a la prisión es el de que se trata de un castigo igualitario, porque dado que “...la libertad es un bien que pertenece a todos de la misma manera...”, su pérdida tiene “...el mismo precio para todos...”. (Foucault, 2005: 234) En tal sentido, por otra parte, parece tener la gran ventaja de que “...permite cuantificar exactamente la pena según la variable del tiempo”, y así, la cantidad de tiempo que dura la privación de la libertad varía de acuerdo a la gravedad de la falta cometida, o sea que “...monetiza los castigos en días, en meses, en años, y (...) establece equivalencias cuantitativas delitos-duración”. (Foucault, 2005: 234)

El problema de este supuesto explícito es que ni la libertad es un bien que pertenece a todos de la misma manera, ni su pérdida tiene el mismo precio para todos. Podría decirse, parafraseando a Kropotkin (2001, 235 y ss.) —a quien se podría considerar, entre tantas otras cosas, como un crítico anarquista— que la institución-prisión aparece en Europa a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en el contexto de un sistema económico liberal protegido por un sistema jurídico cuya finalidad es el otorgamiento de garantías a la propiedad privada, directamente a través de las leyes civiles en la materia, e indirectamente a través de la fuerza coactiva del Estado. Lo que sucede, en la tensión entre libertad e igualdad que surge en esta dinámica, es que la igualdad frente a la ley supuestamente garantizada por la pena privativa de la libertad, choca de plano con las desigualdades de hecho provocadas por la distribución anti-igualitaria de la propiedad. El valor de la libertad no es igual para el propietario que para el trabajador, y su pérdida no tiene el mismo precio para uno y para otro. Como el mismo Kropotkin (s/f, 22-23) lo describe:

“Cuando se conocen las estafas increíbles que se cometen en el mundo de los grandes negocios financieros; cuando se sabe de qué modo íntimo el engaño va unido a todo ese gran mundo de la industria; cuando uno ve que ni aun los medicamentos escapan de las falsificaciones más innobles; cuando se sabe que la sed de riquezas, por todos los medios posibles, forma la esencia misma de la sociedad burguesa actual, y cuando se ha sondeado toda esa inmensa cantidad de transacciones dudosas, que se colocan entre las transacciones *burguesamente* honradas y las que son acreedoras de la Correccional; cuando se ha sondeado todo eso, llega uno



a decirse, como decía cierto recluso, que las prisiones fueron hechas para los torpes, no para los criminales”<sup>7</sup>

Al respecto, el autor ruso advierte que el tratamiento igualitario reconocido por la ley se ve desvirtuado cuando, en su aplicación, se miden con distinta vara las conductas de los burgueses y las de quienes son sancionados como criminales. Y en relación con estos **últimos, ya** en 1883 denunciaba que la ley dividía a la sociedad en dos clases, y que sólo se ocupaba de sancionar a los pertenecientes a la clase trabajadora. (D’Auria, A. 2009: 115)<sup>8</sup> No llama la atención, entonces, su constatación de que “*Las dos terceras partes de los hombres hoy condenados como criminales cometieron atentados contra la propiedad*”. (Kropotkin, P. s/f, 62-63) El gran supuesto no explícito sobre el que descansa la institución–prisión es para Kropotkin la protección de la propiedad privada de la burguesía, amenazada por la acción del proletariado, al que se sanciona por intentar adueñarse de ella.

No es sin embargo el único. Kropotkin también denuncia, como complemento necesario para hacer operativo ese supuesto no explícito ya contenido en la ley, a una justicia de clase que, tras un discurso igualitarista, sostiene un sistema anti-igualitario en el que los jueces representan los intereses de la burguesía y los proletarios se dividen entre quienes son sancionados y quienes deben obedecer las órdenes de los magistrados:

*En la actualidad, la prisión es posible porque, en nuestra sociedad abyecta, el juez puede hacer carcelero o verdugo a un miserable salariado (...) si el juez hubiera de vigilar a sus condenados, si hubiera él de matar a los que manda aplicar quitar la vida, seguros estad de que esos mismos jueces encontrarían las prisiones insensatas y criminal la pena de muerte.* (Kropotkin, P. s/f, 67-68)

Lo dicho hasta aquí ha servido para trazar un diagnóstico crítico de la institución-prisión y de su funcionamiento, pues ha permitido comprender tanto las condiciones de tiempo y espacio de su surgimiento, como los supuestos no explícitos que se agazapan tras el discurso liberal, igualitarista y humanista con el que se pretendió darle fundamento. Sin embargo, no da cuenta de la razón por la que siguen sin plantearse soluciones que no incluyan a la prisión como herramienta para sancionar el crimen. Sospecho que esta insuficiencia propositiva se debe a la insuficiencia de los presupuestos y horizontes epistemológicos desde los que se encaran las reformas a las instituciones penales, y creo que sobre esto tiene mucho que decir una crítica anarquista. Por eso, a partir de ahora intentaré explicar qué entiendo por “crítica anarquista”.

## 5. Sobre las posibilidades de una crítica anarquista

En este orden de ideas, hasta este momento he definido “crítica” como reflexión filosófica o indagación científica que apunta a mostrar las condiciones de posibilidad y/o supuestos no expli-

7- Las consideraciones efectuadas aquí por Kropotkin son análogas a las formuladas por Foucault, muchos años después, para justificar la distinción entre “ilegalismos” y “delincuencia”.

8- Cf. Kropotkin, Piotr, “Discurso de Kropotkin ante el tribunal de Lyon”. Lo dice en el marco de un proceso judicial que se le sigue en Lyon en enero de 1883, refiriéndose específicamente a la ley invocada para juzgarlo, la ley Dufaure del 14 de marzo de 1872, que prohibía la Asociación Internacional de Trabajadores y condenaba a prisión a quienes habían participado o participaran en ella. Creo que lo afirmado respecto a esta ley puede generalizarse para aplicarlo, por lo menos, a la mayor parte de las leyes sancionadas por los estados nacionales.



ritos de discursos o instituciones. En tal sentido, una mirada crítica anarquista no diferiría demasiado de la proveniente de otras preferencias normativas ético-políticas, y seguramente arribaría a un diagnóstico similar al que acabo de exponer. Pero en un sentido ampliado, el concepto de crítica incluye también “...un ideal ético-político normativo explícito al servicio del cual...” se pone toda esa reflexión filosófica o indagación científica previa. (D’Auria, A. 2006: 76) Así, a la vez que se intenta comprender las condiciones de posibilidad o supuestos no explícitos de discursos o de instituciones, se ejerce una mirada disvaliosa sobre ellos y se concibe la posibilidad de su modificación en función de esa preferencia normativa ético-política alternativa. El problema con la mayor parte de las preferencias normativas ético-políticas que han funcionado como presupuestos y horizontes epistemológicos de diferentes perspectivas críticas, es que pretenden el reemplazo de un orden jurídico-político coactivo al que consideran injusto por otro al que consideran justo, por lo cual la vigencia y necesidad de sistemas represivos que sancionen a los desencajados del sistema se mantiene incólume. (D’Auria, A. 2006: 76)

Dicho esto, se comprende mejor por qué, aun aceptando que la prisión y las instituciones penitenciarias puedan haber sido formas históricas y contingentes de dar respuesta a problemáticas derivadas de las relaciones de poder resultantes del orden político-económico mundial instalado en Europa desde finales del siglo XVIII, las distintas perspectivas críticas sigan planteando las mismas reformas, insuficientes y hasta inútiles, aunque las problemáticas hayan variado y el tipo de relaciones de poder se haya modificado. El problema es que ni los reformadores ni los críticos conciben otra posibilidad que sancionar las conductas delictivas en el marco de relaciones jerárquicas de poder –aun cuando sean distintas-, porque se encuentran orientados por preferencias ético-políticas normativas que les impiden concebir que esas relaciones de poder puedan no existir. Se trata de preferencias ético-políticas normativas que los conducen a aspirar a la construcción de otros **órdenes políticos y jurídicos coactivos –a los que consideran mejores- en reemplazo de los actuales –a los que consideran peores-. En ese contexto tanto a unos como a otros parecen resultar funcionales sistemas represivos también** coactivos, que se limitan a sancionar a los infractores.

Por eso, si se quiere plantear una alternativa real a la institución-prisión, la mirada crítica no debe dirigirse específicamente a **ésta, sino** al orden político-jurídico coactivo al cual ha resultado funcional, al cual resulta funcional, y al cual podría eventualmente resultar funcional: es decir, a cualquier orden jurídico-político coactivo. En este orden de ideas, Aníbal D’Auria (2016, 122 y ss.) ha acuñado el concepto de “crítica radical” para caracterizar a aquella que se pregunta por “...los condicionamientos, presupuestos, etcétera, que subyacen a la organización de la sociedad con base en el monopolio jurídico de la coacción...”, pregunta que implica la posibilidad de suponer, por lo menos hipotéticamente, que pueda existir una sociedad organizada de otra manera. Es a este tipo de **crítica, inspirada por un “universal libertario”** postulado como supuesto epistemológico, a la que a partir de ahora definiré como “crítica anarquista”.<sup>9</sup>

9- Anibal D’Auria afirma que “...la intuición anarquista (...) por ser negativa y por no postular ninguna forma afirmativa o apologética de gobierno y dominación, sino el horizonte hipotético de una ausencia total de gobierno y dominación, encierra todo el **potencial crítico universalista** que no puede contener ningún otro ideal social”. Cf. *Ibid.*, p. 121.



## 6. Algunas ideas inspiradas por una mirada crítica anarquista

En su ya mencionada conferencia “Las prisiones”, Kropotkin (s/f, 19), luego de auto-interrogarse sobre qué podría hacerse para mejorar el sistema penitenciario, se auto-contesta de la siguiente forma: “*Nada! (...) porque no es posible mejorar una prisión. Salvo algunas pequeñas mejoras sin importancia, no hay absolutamente nada que hacer sino demolerlas*”. Asimismo, ya casi al final, esboza un proyecto alternativo: “*...el correctivo honrado y práctico será siempre el trato fraternal, el sostén moral, que encontrarán de parte de todos, la libertad*”. (Kropotkin, P. s/f, 72) Un poco antes, menciona un ejemplo práctico que le sirve como fundamento de tal afirmación:

“En Siberia, donde millares de asesinos se hallan en libertad después de haber cumplido su condena - o sin haberla cumplido, porque a millares huyen los presos en las selvas siberianas -, se encuentra uno tan seguro como en las calles de una gran ciudad. En Siberia, donde se conoce de cerca a los asesinos, generalmente son éstos considerados la mejor clase de la población.” (Kropotkin, P. s/f, 68)

Creo que a ningún crítico se le ocurriría, hoy, proponer que, como “sanción” por haber cometido un homicidio, se conceda la libertad al condenado. Pero ello se debe a la falta de una perspectiva crítica anarquista con aptitud para vislumbrar el horizonte hipotético de una sociedad organizada sin gobierno y sin dominación. En cambio, si Kropotkin formula tal propuesta es porque antes —desde esa perspectiva— ha procurado demostrar que el estado —incluido el poder judicial— nunca ha sido ni es juez neutral, sino que ha actuado y actúa en función de los intereses de los poderes constituidos de la economía y la política, como garante del orden social y económico vigente:

“...puesto que la distribución de la justicia siempre fue el principal instrumento en la constitución de todos los poderes, puesto que es la base misma y el fundamento más sólido de los poderes constituidos, no exageraré si digo que la cuestión de saber ‘qué debe hacerse con los que cometen actos antisociales’, encierra en sí la gran cuestión del gobierno y del Estado.” (Kropotkin, P. s/f, 5)

}Ya señalé que el gran supuesto no explícito sobre el que descansa la institución-prisión es, para Kropotkin, la protección de la propiedad privada. Pero cabe tener presente, además, que en tanto anarquista promueve la abolición del estado, bajo cualquier forma que pudiera revestir, pues no ve en éste otra cosa que un obstáculo para el desarrollo de una sociedad basada en la igualdad y en la libertad.

Es entonces imaginando un horizonte hipotético de abolición del estado y desaparición de la propiedad privada, que el autor ruso avizora un futuro en el que no exista tampoco “*...ese fenómeno social que aun se llama Crimen, pero que nuestros hijos llamarán Enfermedad Social*”. (Kropotkin, P. s/f, 40-41) Empleando una metafórica de fondo biologicista basada en la oposición entre salud y enfermedad —característica del positivismo de fines del siglo XIX según Blumenberg,



Hans (2003)<sup>10</sup>— Kropotkin propone aplicar, en lugar de la supuesta *medicina curativa* constituida por la prisión, una *medicina preventiva* dirigida a eliminar las causas de la enfermedad, es decir la desigualdad y la jerarquía, es decir la propiedad y el estado.

Con ese marco general de referencia, ya no parece tan extraño que se conceda la libertad a los condenados por homicidio como forma de lograr su reinserción social. Máxime cuando, si se toma en consideración que actualmente la mayor parte de los asesinatos van combinados con el robo y son accidentales, (Kropotkin, P. s/f: 69) con la abolición del estado y la propiedad privada dichos crímenes desaparecerían, y los que se cometieran serían casos excepcionales: “*En una sociedad de iguales, en un medio de hombres libres, todos los cuales trabajen para todos, todos los cuales hayan recibido una sana educación y se sostengan mutuamente en todas las circunstancias de su vida, los actos antisociales no podrán producirse*”. (Kropotkin, P. s/f: 72)

Para terminar, es conveniente destacar que la propuesta de Kropotkin deviene como resultado de un diagnóstico crítico encarado desde una perspectiva anarquista. No es la única propuesta posible, pero **sí** pienso que es un buen modelo para llevar adelante un programa de crítica anarquista, cuya fertilidad radicará en saber preguntarse sobre los condicionamientos y presupuestos que subyacen a la organización de la sociedad con base en el monopolio jurídico de la coacción, para a partir de ello poder cuestionarse productivamente la necesidad de la existencia del estado, del derecho y de las prisiones.

Hacer la pregunta correcta es fundamental para ensayar las respuestas correctas. Y si no se tiene en claro cuáles son los condicionamientos y presupuestos que subyacen a la organización de la sociedad con base en el monopolio jurídico de la coacción, no se pueden dar buenas respuestas ni a favor ni en contra de ese modelo de organización.

Demoler las prisiones no es una empresa sencilla. Requiere comprender que si existen las prisiones es porque existe un orden político, económico y jurídico coactivo en virtud del cual unos pocos mandan y muchos obedecen. Por eso, antes de demoler las prisiones, sería necesario demoler los condicionamientos que las hacen posibles.

## Referencias

Beccaria, Cesare. (2005). *De los delitos y de las penas (1764)*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

Blumenberg, Hans. (2003). *Paradigmas para una metaforología*, Madrid: Trota.

Cesano, José Daniel, (2003) “De la crítica a la cárcel a la crítica a las alternativas”, en *Boletín mexicano de derecho comparado* vol. 36 N° 108, México, septiembre/diciembre.

D’Auria, Aníbal. (2016). *La crítica radical del derecho*, Buenos Aires: Eudeba.

Foucault, Michel, (2005) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Kropotkin, Piotr, “Discurso de Kropotkin ante el tribunal de Lyon (1931)”, en D’Auria, Aníbal A., (2009). *Contra los jueces (El discurso anarquista en sede judicial)*, Buenos Aires: Libros de Anarres.

\_\_\_\_\_. (2001) “La ley y la autoridad”, en *Palabras de un rebelde*, Barcelona: Los libros de Sísifo, Edhasa.

10- La noción de *metafórica de fondo* desarrollada por Blumenberg, tal como lo explica D’Auria, en un trabajo inédito, “...se refiere a juegos metafóricos implícitos, dados por supuestos en un cierto discurso, aun cuando sólo pareciera estar compuesto por enunciados terminológicos o conceptuales”.



\_\_\_\_\_. (s/f) "Las prisiones", en *Las prisiones – El salariado – La moral anarquista*, Valencia: F. Sempere y Cia. Editores.

Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.





# LA CRÍTICA POSTANARQUISTA AL DERECHO: POSIBILIDADES EPISTEMOLÓGICAS DE UNA APROXIMACIÓN NO ESENCIALISTA AL FENÓMENO SOCIO-JURÍDICO

**Autor: Felipe Tenorio Obando**

Abogado, especialista en Derecho Penal y en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad del Rosario (Colombia), Máster en Derecho Penal Internacional de la Universidad de Granada (España), Máster en Teoría del Derecho de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort del Meno (Alemania) y estudiante de doctorado en la misma institución como becario del DAAD. Profesor de la maestría en Derecho Internacional de la Universidad del Rosario (Colombia).  
<https://orcid.org/0000-0001-6360-7094>

**The post-anarchist critique of the law:  
epistemological possibilities of a  
non-essentialist approach to the  
socio-juridical phenomenon**

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 10 de marzo de 2021

**Resumen:** *Pese a las diversas posturas existentes, la crítica anarquista del derecho ha reproducido los mitos culturales (del imaginario social y la cultura oficial) que confieren existencia ontológica (por supuesto ficta) al estado y desde esta posición han producido sus críticas. El postanarquismo, sin embargo, recurre a las intuiciones de la filosofía posmoderna para reemplazar estos puntos de partida tanto en la formulación de su propuesta política como en su aproximación al derecho. Este artículo reconstruye la faceta política, ética y metodológica de esta propuesta. A partir de estas, se argumenta que la perspectiva postanarquista permite superar la crítica ideológica del anarquismo clásico al derecho y, en su lugar, provee de elementos metodológicos y epistemológicos para formular una crítica radical a la pluralidad de ordenamientos jurídicos más allá de sus identidades esenciales propias.*

**Palabras claves:** Postanarquismo; Derecho; Newman; Epistemología; Crítica anarquista del derecho.

**Abstract:** *Despite the variety of stances that offer, the anarchist critique of the law has reproduced the cultural myths (of the social imaginary and the official culture) that confer ontological existence to the state. From this position have produced its criticism against law. Post-Anarchism, however, uses the insights of postmodern philosophy to replace these starting points, both in the formulation of its political proposal and in its approach to law. This article reconstructs the political, ethical, and methodological side of this proposal. Based on this reconstruction, I argue that the post-anarchist perspective allows overcoming the ideological critique of classical anarchism against law and, instead, provides methodological and epistemological elements to formulate a radical critique of the plurality of legal systems beyond their own essential identities.*

**Key words:** Postanarchism; Law; Newman; Epistemology; Anarchist critique of the law.



## Introducción

A un si se emplea la definición de anarquismo propuesta por Kropotkin para el consagrado segundo volumen de 1911 de la Enciclopedia Británica (1911: 914-919), que en sus amplísimos términos lo delimita como las teorías sobre la vida y la conducta que conciben la sociedad sin ningún tipo de gobierno, autoridad o coerción, la respuesta más intuitiva frente al derecho es de confrontación, de conflicto entre ambos cuerpos de ideas. No en vano, el resurgimiento de las ideas anarquistas se da en pleno proceso de consolidación de la cultura del estado moderno, donde el discurso jurídico fue apropiado por las instituciones oficiales como instrumento racionalizador de la coerción en el ámbito local y del imperialismo en el ámbito internacional (Marshall, 2008: 191 y ss.; Koskenniemi, 2004: 353-413).

Dicho contexto altamente juridificado hizo que la relación entre el derecho y el anarquismo fuera inevitable, el primero en su propósito de perseguir y reprimir la cultura libertaria, y el anarquismo que se ocupó, por regla general, en afilar su retórica en contra del derecho. Si bien el anarquismo reacciona a dichas prácticas sociales de dominación, ello también implica que es en mayor o menor medida producto de ellas.

En el último de sus diarios de apuntes, más tarde publicado bajo el título 'Sobre la certeza', Wittgenstein (2017: 130-141) concluye que el uso de la expresión 'yo sé', seguida de cualquier contenido, significa únicamente que tenemos razones suficientes a partir de nuestro propio marco conceptual o juego de lenguaje<sup>1</sup> para una afirmación determinada, pero además que nuestro interlocutor conoce el marco conceptual en el que se sustenta la afirmación, pues sólo bajo este supuesto está en capacidad de imaginar cómo es posible que pueda 'saber' lo que afirmo conocer: "Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras". Esto supone que la veracidad de las proposiciones se corrobora a partir del mismo marco de referencia mediante el cual son formuladas (Wittgenstein, 1969). Esta flexibilidad y dinamismo del lenguaje hace posible que, pese a su aparente contradicción, el anarquismo y el derecho hayan sido interrelacionados de tan diversas maneras sin despertar mayor sonrojo (Tenorio-Obando, 2017: 41-63).<sup>2</sup>

A vuelo de pájaro podemos recordar que Godwin (1793) se aproxima al derecho como otra institución más del gobierno, la cual reproduce problemas sociales gracias a su insubsanable indeterminación, por lo que resulta necesario prescindir de este para el desarrollo integral de la humanidad, ligando lo jurídico a su origen gubernamental; Bakunin (1977: 155-170) contrapone el derecho positivo jurídico, el cual por medio de ficciones metafísicas disfraza de legítima la violencia social, al derecho natural o humano que consiste en el libre y espontáneo fluir de la na-

1- El concepto 'juego de lenguaje' (*Sprachspiel*) es utilizada por Wittgenstein para retratar la dinámica regulada (gramaticalmente) pero a su vez dinámica en la que se emplea el lenguaje. En el lenguaje hay incontables juegos o procedimientos en constante mutación, regidos por reglas concretas desarrolladas mediante el uso de cada uno de los juegos, dentro de una forma de vida e imagen del mundo determinadas.

2- Esta descripción de las múltiples interacciones entre el anarquismo y el derecho las utilicé inicialmente en: Tenorio-Obando, F. (2017) 'Anarquismo y derecho: una aproximación a su íntima y relativa enemistad', en: *Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista*, No. 8. Págs. 41-63. Consultar este artículo para una reconstrucción más a profundidad de las posturas del anarquismo frente al derecho. Asimismo, ver: D'Auría, A. (2007) *El anarquismo frente al derecho, lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia*. Terramar Ediciones: Buenos Aires; Chartier, G. (ed.). (2012) *Griffith Law Review, Law and Anarchy: Legal Order and the idea of a Stateless Society*, Vol. 21. Brisbane; Bertrand, C., Brett, R., Pulliero, F., Wagener, N. (2013) *Droit et Anarchie*. L'Harmattan: París, 2013; Dockes, E. 'Droit et anarchie', en: *Réfractons, La justice hors la loi*, No. 7, Vol. 16.



turalidad y la sociedad. Colisión que implica la necesidad de renunciar al aspecto jurídico, precisamente por la caracterización que se hace del fenómeno jurídico vinculándolo a la violencia social estatal; Kropotkin, como lo refiere GRAHAM (2005), presenta el derecho con un propósito dual, codificar y aplicar estándares morales aceptados por un lado y promover los intereses particulares de la clase dominante, siendo el primero innecesario y el segundo perjudicial. Aquí también está el derecho ligado a la clase dominante que controla el aparato estatal, motivo por el cual debe destruirse hasta la última de las leyes (Kropotkin, 1892).

Por otro lado, la dinámica de colisión se encuentra ante situaciones concretas, alejando la argumentación del terreno abstracto para llevarlo a la práctica. Es el caso de Malatesta, (1894) quien denuncia ya no el derecho en su conjunto sino las disposiciones específicas que habían sido promulgadas para la persecución de su movimiento. Identifica como imperativo moral la resistencia a estas leyes para conseguir que la opinión pública se convenza de la “[...] desvergonzada violación de todo derecho humano [...]” que esto supone y “[...] permita su desaparición o la neutralización de sus efectos”. La especificidad del contexto en el que se escribe el texto hace inevitable que el derecho sea de la institucionalidad que, por medio de este, pone en marcha su persecución.

En la criminología anarquista es posible evidenciar una tercera y última dinámica de conflicto que se asemeja a una verdadera implosión. Al emplear las premisas del anarquismo en el estudio metódico de la cuestión criminal, la única conclusión posible es la descalificación categórica del fenómeno jurídico, llevando a una oposición radical frente a su propio objeto de estudio. Sin embargo, no puede pasarse por alto que los estudios se adelantan principalmente respecto a la criminalización oficial de los estados-nación y su incuestionable degradación de la categoría humana, siendo excepcionales -y de ahí su valor- los estudios sobre mecanismos sociales de resolución de conflictos distintos a la criminal.<sup>3</sup>

Sin embargo, en otras ocasiones también han sido relacionadas de forma instrumental por los mismos que manifiestan radical oposición. Bakunin (1977: 155-170) busca una redefinición ‘jus-biologista’ de la noción ‘derecho’ para oponerla al ordenamiento legal existente del estado-nación; Proudhon (1841) utiliza un esquema argumentativo impregnado de contenidos jurídicos para criticar la propiedad, noción jurídica por excelencia, y concluye cómo debe reorientarse el cuerpo de leyes para evitar la colisión con la autonomía personal. Emplea argumentación jurídica para, por medio del sistema jurídico para entonces existente, poner en marcha su programa político; Malatesta (1894) recurre a órdenes meta-jurídicos similar a los derechos humanos para lograr la ineffectividad de las normas coercitivas del aparato estatal que les perseguía, sin que haya lugar a dudas sobre el carácter estatal del fenómeno jurídico que aborda.

Finalmente, posturas posteriores logran una reconciliación parcial entre el anarquismo y lo jurídico. Ibarra (2007: 63-76) emplea la noción técnica jurídica del contrato para fundamentar su ‘anarkocontractualismo’ proudhoniano, como mecanismo práctico para la construcción de dinámicas sociales libres mediante pactos reales y efectivos. D’Auría (2016: 20-47) y Chartier (2012: 293-306) emplean atinadamente los postulados libertarios desde perspectivas metodológicas y epistemológicas para, a partir del universal negativo, conseguir un cuestionamiento crítico del derecho y una alternativa metodológica para su análisis. Sin embargo, incluso en estas posturas, el objeto de estudio también parece estar delimitado con base en la relación del fenómeno jurídico y el estado.

3- Tiff, L. L., Sullivan, D. (1980). *The Struggle to be Human: Crime, Criminology, and Anarchism*. Londres: Cienfuegos Press 1980; Pempinsky, H., Jesilow, P. (1984). *Myths that cause crime*. Santa Ana, CA: Seven Locks Press; Ferrel, J. (1998). ‘Against the Law: Anarchist Criminology’, en: *Social Anarchism*, No. 25, pp. 5 – 15.



Pese a sus diferencias, todas estas posturas emplean el marco conceptual propio de las estructuras culturales de dominación en las que fueron desarrolladas y escritas. Atacan frontalmente al Estado y al Derecho —con mayúscula— reproduciendo sin reparo los mitos culturales que les confieren a estas nociones una existencia ontológica —por supuesto ficta— en el imaginario social. En otras palabras, a través de sus críticas el anarquismo ha venido corroborando la *visión oficial* —por ello culturalmente expandidas— de estas dos nociones.<sup>4</sup>

De ahí la relevancia del postanarquismo, mediante el cual Newman (2012: 309-310) propone deconstruir las posturas anarquistas —incluyendo su relación con la cuestión jurídica— para evaluar sus fundamentos ontológicos clásicos y dejar en evidencia sus paradigmas o meta-narrativas morales, racionales y políticas con pretensiones de universalización propios del paradigma epistemológico moderno. Aunque esta estrategia derridiana podría ser objeto de discusión, en este artículo me interesa analizar la aplicación de este giro metodológico en su aproximación al derecho y la cuestión jurídica. Asimismo, es indispensable aclarar que el postanarquismo no es de creación exclusiva de Newman, por el contrario existe nutrida literatura al respecto.<sup>5</sup> No obstante, este artículo se limita a la propuesta de Newman dado su interés académico por la cuestión jurídica.

Para realizar el análisis, este artículo está dividido en tres adicionales a estos comentarios introductorios y a los de conclusión. En la primera sección hago una brevísima pero indispensable reconstrucción de los postulados generales del postanarquismo de Newman (2012: 307-329) para, a partir de estos, abordar en concreto su postura frente al derecho en la segunda sección. La tercera sección está dedicada a analizar las ventajas prácticas, epistemológicas y metodológicas que esta postura ofrece, así como la problemática utilización de esencialismos en las que incurre Newman.

## 1. Postanarquismo: del dogma de la libertad a la libertad de la incertidumbre.

Newman (2012: 309) describe el postanarquismo como un anarquismo-más-allá-del-anarquismo (*anarchism-beyond-anarchism*). El prefijo 'post' no refiere a un quiebre con la tradición anarquista ni su superación, sino al impulso deconstructivo que Newman (2001: 162-164; 2012: 309-310) encuentra en el 'corazón' del anarquismo y que permite cuestionar los fundamentos ontológicos clásicos para su renovación y radicalización política.<sup>6</sup> En sus palabras, "[el] postanarquismo refiere a un número de intervenciones en filosofía y teoría política y social contem-

4- Al mismo tiempo, se ignoran ejemplos de regulación y coerción más allá de los estados. Ver: Ehrlich, E., Isaacs, N. (1922). 'The Sociology of Law', en: *Harvard Law Review*, No. 36, Vol. 2, pp. 130-145; Engle Merry, S. (1988). 'Legal Pluralism', en: *Law and Society Review*, No. 22, pp. 869-896; Teubner, G. (1996). 'Global Bukowina: Legal Pluralism in the World-Society', en: G. TEUBNER, G. *Global Law without a State*. Dartmouth: Londres, pp.6-22; Griffiths, J. (2000) 'What is Legal Pluralism?' en: *Journal of Legal Pluralism*, No. 22, pp. 20-40; Tamanaha, B. (2000) 'A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism', en: *Journal of Law and Society*, No. 27, pp. 296-321; Michaels, R. (2009). 'Global Legal Pluralism', en: *Annual Review of Law and Social Science*. No. 5, pp. 243-262.

5- Ver, por ejemplo: May, T. (1995). *The Moral Theory of Poststructuralism*. USA: The Pennsylvania State University Press; Bey, H. (1991). *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia; Call, L. (2001) *Postmodern Anarchism*. Oxford: Lexington Books; Ferrer, C. (2005). (comp.) *El lenguaje libertario: Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar; Franks, B. & Wilson, M. (2010). (eds.) *Anarchism and Moral Philosophy*. Londres – Nueva York: Palgrave Macmillan; Call, L. (2010). (ed.) *Anarchist Developments in Cultural Studies: Post-Anarchism today*. Peterborough, Ontario: ADCS; Casas Klausen, J., Martel, J. (2011). (eds.) *How not to be governed: Readings and interpretations from a critical anarchist left*. Plymouth: Lexington Books; Colson, D. (2019). *A Little philosophical lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Colchester – Nueva York – Port Watson: Minor Compositions.

6- *Ibidem*. Págs. 309 – 310; Newman, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books, 2001. Págs. 162 – 164.



poránea que *moviliza* las intuiciones críticas del posestructuralismo, la deconstrucción y el psicoanálisis para trazar nuevos caminos *rizomáticos*<sup>7</sup> para una política anarquista contemporánea” (Newman, 2012: 309-310).

Para Newman, (2012: 324) el anarquismo y el posestructuralismo comparten un *ethos* anti-autoritario caracterizado por el deseo de interrogar las relaciones de poder y desenmascarar las relaciones jerárquicas y violentas tanto de las instituciones —entre las que ciertamente estaría el derecho— como de los discursos, prácticas y normas sociales cotidianas, las cuales son normalmente descartadas por apolíticas. Esta coincidencia implica que el posestructuralismo puede ser interpretado como una forma de anarquismo y, por lo tanto, el dialogo entre ambos, lejos de contradecir los principios básicos del anarquismo, permite su actualización frente a la condición posmoderna. (Newman, 2010: 139-142; 2012: 310-311, 324) Permite pensar la teoría política en los tiempos de ‘Dios está muerto’ y el ‘Hombre está muerto’, lo que exige cuestionar los fundamentos esenciales del anarquismo sin abandonar sin abandonar la dirección trazada por estos (Newman, 2001: 162).

En este sentido, el postanarquismo comporta un momento tanto de continuidad como de discontinuidad con el anarquismo clásico: conserva su *ethos* político libertario —la radical oposición a la dominación y su visión de la sociedad basada en la libre asociación— mientras se cuestionan sus fundamentos ontológicos clásicos a partir de las premisas posmodernas del posestructuralismo (Newman, 2010: 140). Por lo que, nuestro autor resume en cuatro los puntos que emplea de este marco conceptual.

Primero, incorpora el escepticismo de Lyotard (1987: 6-8, 25-27) hacia las meta-narrativas, a partir del cual se someten a un escrutinio crítico más estricto las perspectivas con pretensión de universalidad sobre la racionalidad y la moralidad, así como las posturas sobre el movimiento dialectico de las fuerzas históricas que determina las relaciones sociales (Newman, 2001: 14-16, 90-92; 2010: 140; 2016: 17-20). Bajo esta mirada, tales postulados son consideradas totalizadoras toda vez que “[...] reduce, rechaza o reprime diferencias y singularidades” (Newman, 2010: 140-141). De esta forma, la dimensión política es abordada más allá de su carácter supuestamente inmanente o determinismos históricos y naturales de los fenómenos sociales, sino como algo que debe ser construido deliberadamente.<sup>8</sup>

En segundo lugar, Newman propone abandonar la noción de identidades esenciales (Stirner, 1993; Foucault, 1982: 777-785)<sup>9</sup>, esto es la idea de que las identidades y relaciones sociales se componen de un conjunto de propiedades, características y potencialidades constantes y estables (Newman, 2010: 141, 2016: 108-109); Por el contrario, las identidades sociales no son necesariamente fijas, estables o determinadas. La figura de ‘hombre’ del humanismo ilustrado es

7- Newman utiliza el ‘rizoma’ de Deleuze, que refiere a un modelo epistemológico en el que los elementos no operan bajo condiciones de subordinación, sino que cualquiera de los componentes del sistema puede afectar o incidir en cualquier otro. Esta noción guarda estrecha semejanza con las consecuencias epistemológicas del funcionamiento del lenguaje descrito por Wittgenstein, en donde los juegos de lenguaje se emplean con tanto dinamismo que descarta de plano el uso de categorías de subordinación o exclusión para aproximarse a cualquiera de ellos. Asimismo, encuentra gran parecido al modelo epistemológico de la complementariedad de Bohr, el cual parte de la premisa de que toda variable bajo observación puede producir datos contradictorios que, sin embargo, deben ser tomados como complementarios para un análisis comprensivo del fenómeno, despojando categorías jerárquicas de exclusión de información. Ver: Deleuze, G., Guattari, F. *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vásquez Pérez, Trad.). Pre-textos: Valencia, 2002. Págs. 9 - 33; Wittgenstein, L. *Supra* note 3 y 4; Bohr, N. ‘Causality and Complementarity’, en: *Philosophy of Science*, No. 4, Vol. 2, Julio de 1937. Págs. 289-298.

8- *Ibidem*.

9- Ver: Stirner, M. *The Ego and Its Own*. Rebel Press: London, 1993; Foucault, M. ‘The Subject and Power’, en: *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4 (Verano, 1982). Págs. 777 – 785.



desechada como fundamento de la política y la idea de ‘sociedad’ como identidad colectiva es entendida a partir de su carácter contingente y discursivamente construido (Newman, 2010: 141).

En tercer lugar, incluye un mayor énfasis en el rol que juega el lenguaje y el discurso en la constitución de relaciones, prácticas e identidades sociales.<sup>10</sup> En este punto, Newman se aleja del posestructuralismo en su visión del lenguaje como un sistema fijo y totalizante. Por el contrario, para él las estructuras discursivas son inestables, fragmentadas e incompletas, lo que implica que el individuo, aunque está condicionado por el lenguaje como una estructura externa, cuenta con un alto grado de autonomía. Esto implica que las estructuras discursivas operan como restricción o limitación y, simultáneamente, como condición para la libertad (Newman, 2010: 141).

Finalmente, Newman (2010:6-7, 141) incorpora la intuición de Foucault sobre el carácter constitutivo del poder y su alto nivel de incidencia en la sociedad. Por supuesto, como aclara el autor, esto no implica que la dominación sea insuperable como modelo de organización social, simplemente permite evidenciar las múltiples dificultades a las que se enfrentan las narrativas revolucionarias en el ‘juego de libertad’.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, el propósito de la política radical deja de ser el reconocimiento de diversas identidades o la liberación del pueblo, una clase o una nación. Por el contrario, se redirige a la afirmación de la autonomía de las singularidades o libertad ontológica, para la cual Newman (2016: 108) propone la noción de insurrección (no revolución) como el modelo emergente para las luchas políticas de la actualidad. (Stirner, 1993) Esto supone reconocer el carácter localizado, diferenciado, parcial, y fragmentado de las formas de resistencia en y en contra de órdenes de poder, en un terreno de antagonismo permanente y sin la promesa de una ‘victoria’ o ‘emancipación’ universal (Newman, 2012: 325-326; 2010: 170).

Esta visión es descrita por Newman como una utopía política del aquí y el ahora: una visión utópica que, en vez de retirarse a la pasividad de la abstracción, está profundamente comprometida con las luchas políticas (Newman, 2010: 167-169). De esta forma, se identifica el carácter inevitablemente utópico de las políticas radicales y se acepta en términos de acción y compromiso: “[...] como un cierto espacio político de insurgencia y contestación a través del cual la soberanía del orden existente es confrontada en nombre de otro orden” (Newman, 2010: 167).

En este sentido, la anarquía —entendida como la ausencia de ordenes jerárquicos fijos— se deja de emplear como propósito final de la acción política y pasa a ser el punto de partida ontológico. Con esto la acción política se libra de fines morales y racionales absolutos —como las nociones de la emancipación universal de la humanidad o la construcción de la sociedad ideal— (Newman, 2016: 107). Asimismo, este punto de partida permite que el poder y la autoridad sean analizados desde su propia ‘nada’ y, por ello, puedan ser confrontados: deja en evidencia que el secreto del poder radica en su inexistencia y su falta de fundamento, propiedades que le restan su fuerza vinculante si son reveladas y entendidas por los individuos.

Para Newman (2016: 107), esto implica una libertad ontológica: tomar conciencia de “[...] la libertad que siempre hemos tenido”.<sup>12</sup> En estos términos, el postanarquismo sigue siendo una forma de anarquismo entendida, ya no como un conjunto de acuerdos sociales o un proyecto

10- Ver: Newman, S. (2010) *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press. p. 140-141; Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books. p.107 – 109; Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press: Londres. 1p. 40 – 141, 148, 274 – 276.

11- *Ibidem*. pág. 141.

12- Traducción libre del autor. En similar sentido ver: BEY, H. (1991). *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia.



revolucionario en particular, sino como una sensibilidad, un cierto *ethos* o forma de vivir y ver el mundo impulsada por la comprensión y realización de la libertad que uno ya tiene. De esta forma, el horizonte de la acción política se mantiene abierta y contingente (Newman, 2010: 107-108).

## 2. La crítica postanarquista al derecho: ¿una nueva fundamentación de las posturas clásicas?

Como señalaba en la introducción, parece inevitable para una teoría anarquista incluir la cuestión jurídica entre sus críticas al estado y la postura de Newman no es la excepción. Adicionalmente, el autor se ha referido específicamente a este tema, exponiendo las consecuencias teóricas y prácticas de su esquema postanarquista para el entendimiento del derecho.

En sus textos más generales sobre el postanarquismo, Newman (2001: 26) ya presenta algunos acercamientos al derecho, casi todas elaboradas desde autores clásicos del anarquismo. Recurre, por un lado, a la lectura de Kropotkin (1892) sobre el rol del derecho como factor no económico del surgimiento del estado moderno para justificar su independencia del surgimiento de la burguesía. De forma similar, emplea la diferencia entre el derecho natural del mundo material y el derecho artificial realizado por medio del derecho y las instituciones de Bakunin (1977) para defender su visión de la autoridad natural y artificial (Newman, 2001: 38-41; 2010: 36-38).

Por el otro lado, suscribe la lectura de Benjamin (1996) sobre la violencia jurídica,<sup>13</sup> a partir de la cual vincula el derecho a los medios de coerción institucionales y reconoce en la violencia una función de contención y expansión de las fronteras del derecho, ejercicio que resulta violatorio de la igualdad, origina el ejercicio monopólico del poder y permite prácticas económicas de explotación (Newman, 2016: 78-81; 2010: 24). Pese al claro corte crítico de las descripciones empleadas, son referencias indirectas al fenómeno jurídico que no dan mayor claridad sobre las implicaciones del postanarquismo a la comprensión y crítica de la cuestión jurídica.

En su artículo 'Anarquismo y derecho: hacia una ética postanarquista de la desobediencia' (*Anarchism and Law: Towards a Post-Anarchist Ethics of Disobedience*), Newman lee la crítica anarquista al derecho desde su marco conceptual, donde ofrece una visión postanarquista más concreta de la cuestión jurídica. A mi juicio, su postura contiene tres proposiciones principales: una crítica (o rechazo) al derecho, una pragmática (o ética) frente al derecho y una metodológica para el derecho.

### 2.1 Rechazo al derecho.

Respecto a su proposición crítica, Newman (2012: 310) identifica, partiendo de los postulados de Godwin (1793: 688-693), Wolff (1970: 16-22) y Stirner (1993), dos razones principales por las cuales al anarquismo no le queda más opción que el rechazo u oposición al derecho y sus instituciones: primero, porque el derecho y la obligación jurídica viola la libertad individual y el derecho al discernimiento privado. Supone la imposición de una voluntad ajena al individuo en su autonomía individual (Newman, 2012: 310-311). Segundo, porque el derecho no goza de una autoridad legítima por estar fundada mediante la fuerza, la violencia y el engaño, así como por la inequidad económica y la dominación política que protege (Newman, 2012: 310; Godwin, 1793:

13- Ver: Benjamin, Walter. 'Critique of violence', en: JENNINGS, Michael W. (ed.) Walter Benjamin: Selected Writings. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge – Londres, 1996. Págs. 236 – 252.



691-693). Toda vez que el derecho no puede ser diferenciado de una regla arbitraria, de una orden impuesta jerárquicamente, o de la fuerza y el poder, la autoridad de dicho orden político-jurídico resulta casi en su totalidad injustificable (Newman, 2012: 312).

Newman (2012: 314) parece aceptar estas objeciones a partir de la visión de Agamben (1995: 1-5), que identifica la problemática *legalidad* de los estados de excepción con la que la mayoría de los ordenamientos jurídicos están dotados. Al contener el derecho estas condiciones para su propia suspensión, el sistema jurídico ofrece parámetros legales para la suspensión de su vigencia. Esto hace que el estado de excepción no esté ni por fuera ni por dentro de la legalidad, sino al mismo tiempo por dentro y por fuera. A partir de esta descripción, el hoyo negro en el que cae el derecho, o que el derecho abre para sí, se hace visible, en el cual la distinción entre violencia, poder y derecho se diluye.

De esta manera, Newman retoma la crítica clásica anarquista e insiste en ella desde la perspectiva posmoderna. Incorpora la lectura posestructuralista de las instituciones y el poder para hacerlas coincidir con el anarquismo clásico en su rechazo al derecho como aparato racional del poder para ejercer violencia. Con esto consigue una actualización del fundamento filosófico de la crítica anarquista al derecho, sin modificar el contenido de las objeciones.

Pese a la insistente referencia a los clásicos, Newman (2012: 321) también somete estas posturas al escrutinio postanarquista para denunciar sus tendencias idealistas totalizantes y desde allí toma distancia de ellas. Desde esta perspectiva, la aporía en la que incurre la crítica anarquista clásica en su crítica al derecho queda en evidencia: por un lado, la crítica se hace desde una presuposición propia del derecho natural; por el otro lado, en su intento por abolir la autoridad jurídico-política, terminan proclamando en su lugar una autoridad epistemológica de la ciencia y una autoridad moral de la sociedad (Newman, 2012: 323).

En Bakunin (1953: 168-172) esto se encuentra en su idea de la autoridad natural de los individuos, la cual desprende de su calificación de órdenes ontológicos del derecho y es descrita como la capacidad infra jurídica de todo individuo a resistir y desobedecer. Pese a ser una forma ingeniosa de justificar esfuerzos de resistencia, esta postura asume un cierto tipo de identidad esencial u orden ontológico orgánico problemático que es descrito como racional, moral, está más allá del poder estatal, predetermina las relaciones sociales y genera las condiciones de posibilidad para una sociedad sin estado. Estas condiciones morales y racionales son dadas por la naturaleza y son, por supuesto, científicamente comprobables (Newman, 2012: 322). Por lo tanto, la crítica se realiza desde los mismos postulados que son empleados para justificar el derecho: el racionalismo positivista de los siglos dieciocho, diecinueve, veinte y veintiuno.

Lo mismo ocurre con Kropotkin, (1972) quien deriva las posibilidades de sociabilidad humana cooperativa del instinto biológico permanente a la ayuda mutua que es evidenciable en las especies humanas. Esto atiende, según Newman (2012: 322), a que el anarquismo se vio a sí mismo como una postura científica sobre la sociedad, como un “[...] proyecto racional de progreso humano y emancipación de la opresión y el oscurantismo.” Lo que resulta cuestionable de estas posturas a la luz del postanarquismo es la idea de un orden, de cierta forma inmanente, en las relaciones sociales, el cual encuentra su fundamento en la naturaleza (Newman, 2012: 322-323).

Newman propone un cambio de perspectiva (lo que también denomina una perspectiva cambiante o una perspectiva sin perspectiva. En inglés: *shift of ground, a shifting ground or groundless ground*) para fundamentar las posibilidades de desobediencia, resistencia e insurrección. A partir de su visión ontológica del anarquismo<sup>14</sup>, todos los fundamentos absolutos e identidades esenciales

14- Ver: Sección: Postanarquismo: del dogma de la libertad a la libertad de la incertidumbre.





de la sociedad deben ser objeto de deconstrucción y desplazamiento, incluyendo aquellos que constituyen órdenes jurídicos y post-jurídicos (Newman, 2012: 322-323).

Tampoco hay lugar para sistemas metajurídicos, infra-jurídicos, supra-jurídicos, ni ningún orden. Por el contrario, bajo este marco conceptual el anarquismo (o an-arquía, en inglés: ‘*an-archy*’) nombra una *historia* que afecta o desplaza el fundamento o la base de la acción: una historia en la que el fundamento cede y, por ello, resulta obvio que todo principio de cohesión autoritario o ‘racional’ no es nada más que “[...] un espacio en blanco privado de poder legislativo, normativo” (Newman, 2012: 324). En este sentido, el anarquismo ya no estaría llamado a reemplazar al derecho y la autoridad, sino a desestabilizar el fundamento ontológico de la autoridad legal, pero también a la autoridad científica y racional de la crítica anarquista al derecho.

Por lo tanto, desde esta perspectiva la an-arquía supone un cuestionamiento a la vigencia y soberanía de todo principio rector, en donde las bases absolutas se ven privadas de poder normativo y pierden su eficacia para el establecimiento de nuevas reglas e instituciones. Más que la imposibilidad de las formas de organización post-soberanas y post-jurídicas, esto significa que no se puede confiar en lo que creemos acerca de la autoridad, del derecho, del derecho natural, principios morales absolutos, fundamentos biológicos, ni en una racionalidad universalmente entendida (Newman, 2012: 324).<sup>15</sup>

## 2.2 Ética postanarquista frente al derecho.

Al emplear la anarquía como punto de partida y no como objetivo político, la postura postanarquista no se satisface con un rechazo político categórico al derecho en el plano abstracto, como era natural para las posturas clásicas. Por el contrario, en su esfuerzo por acercar el pensamiento político radical —por ello utópico— a la acción y el compromiso del aquí y el ahora, Newman incluye la consecuencia ética de sus objeciones al derecho.

Para Newman (2012: 315), la interferencia injustificada del derecho a la autonomía moral del individuo, sus fundamentos ilegítimos y su carácter superfluo permiten al anarquismo inferir que el derecho no tiene ningún poder vinculante u obligatorio frente a nuestra obediencia. Por lo tanto, la desobediencia del derecho está justificada moral y racionalmente bajo muchas circunstancias. Es por este motivo que, para Newman (2012: 315), el anarquismo se asocia a la práctica de desobediencia civil y la tradición de resistencia moral.<sup>16</sup>

Desde una mirada postanarquista, la desobediencia civil de estos movimientos significa la utilización del discernimiento privado para desafiar la autoridad política y legal. La ocupación de los espacios públicos supone una verdadera deconstrucción de la autoridad legal y el surgimiento de una práctica política autónoma externa o ajena al orden jurídico establecido (Newman, 2012; 315). El principio de autoridad legal se supera con estas acciones, lo que permite una apertura del horizonte más allá de sus lineamientos.

Estos momentos de resistencia son momentos de autorización-subjetiva (*self-authorisation*) que superan el derecho, abren un espacio político autónomo y, con esto, se sitúan en el terreno ético del anarquismo. En otras palabras, con estas prácticas de resistencia al principio de la obligatoriedad jurídica por medio del incumplimiento voluntario de sus preceptos, se configura una suspensión o interrupción ética de la autoridad política y legal (Newman, 2012; 315).

15- *Ibidem*.

16- Entre estos, Newman incluye como ejemplo a Tolstoy, Thoreau, Ghandi, Luther King, así como el movimiento de Derechos Civiles y los movimientos contemporáneos de resistencia a la guerra, la violencia estatal, la crisis ambiental, el capitalismo global y la avaricia corporativa.



Newman (2012: 326) sugiere que “[...] estas prácticas de resistencia y libertad ocurren en el terreno de la justicia, lo que puede ser interpretado en términos de un desplazamiento anárquico del ordenamiento jurídico [...]”.<sup>17</sup> Esto significa que dichos momentos de desobediencia civil logran trascender la condición binaria entre el derecho y la anarquía, así como alterar los cimientos ontológicos y la soberanía de las instituciones y demás identidades esenciales de la sociedad (Newman, 2012; 326-327). Se generan momentos de distanciamiento ético con el orden político, que lo permite cuestionar los límites, exclusiones y autoritarismos de cualquier práctica política y discursiva (Newman, 2012; 327).

De esta forma, si se abandona las nociones abstractas de libertad que la conciben como un estado del ser eterno y se les reemplaza por una visión constructivista en donde la libertad es más bien una práctica continua, el anarquismo puede dotarse de un pragmatismo saludable. Lejos de limitarse a la desobediencia civil y la incansable crítica, el anarquismo puede emplear el derecho de forma estratégica para crear espacios de libertad o defender aquellos preexistentes. Esto permite un abordaje pragmático de la desobediencia: “[...] trabajar al mismo tiempo contra el derecho y, a veces, con él; trabajar adentro y afuera del derecho, abriendo espacios heterogéneos y desregulados de resistencia incluso al interior del derecho mismo” (Newman, 2012: 326).<sup>18</sup>

## 2.3 Metodología para el análisis del derecho.

Aunque no hace parte del propósito de su investigación y, por lo tanto, aborda el tema de forma tangencial, es posible identificar un cambio metodológico profundo e interesante para el análisis del derecho como consecuencia del cambio de fundamentación filosófica propuesto por Newman. Propone una perspectiva que amplía y dinamiza los criterios epistemológicos para aproximarse al a cuestión jurídica de forma radical sin incurrir en dogmatismos esencialistas del fenómeno social.<sup>19</sup>

Para Newman, el anarquismo ofrece un punto de partida crítico muy particular, y posiblemente el único genuino, para interrogar la autoridad ontológica y legitimidad del derecho. “[S]i el derecho puede ser justificado, debe superar el estricto examen que le presenta el anarquismo” (Newman, 2012: 308). Desde su comprensión postanarquista, el derecho es leído como aquellas disposiciones normativas que interfieren el horizonte vacío y anómico que *constituye* la anarquía.<sup>20</sup> Por lo tanto, mantiene el impulso crítico autoritario contra el derecho, pero también incorpora al análisis la relación del derecho y la subjetividad, lo que permite evidenciar su estrecha articulación con la violencia y el poder (Newman, 2012: 308, 310).

Este giro metodológico permite abordar la complejidad de las relaciones de poder que componen el fenómeno jurídico más allá de su fundamentación oficial y de dogmatismo clásicos del

17- Traducción libre del autor.

18- Traducción libre del autor.

19- Esta aproximación se asemeja mucho a la propuesta metodológica de D'Auría, en donde se emplea el anarquismo como supuesto epistemológico para el análisis del derecho. Ver: D'Auría, A. (2017). 'Crítica del derecho y crítica del estado' en: *Nuestrapaxis, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, No. 1 pp. 46 – 55; D'Auría, A. (2016) 'El anarquismo como supuesto epistemológico para un programa de crítica radical del Derecho', en: *Letra*, No. 3, Vol. 6, pp. 20 – 47. Sin el mismo parentesco conceptual pero similares resultados metodológicos, ver: Loizidou, E. (2007). *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*, Routledge-Cavendish; Loizidou, E. (2011) 'This is What Democracy Looks Like', en: Casas Klausen, J., Martel, J. (eds.). *How not to be governed: Readings and interpretations from a critical anarchist left*. Plymouth: Lexington Books.

20- *Ibidem*.



anarquismo. Por lo tanto, esto supone descartar cualquier rechazo absoluto al derecho y la autoridad. Una oposición tajante, pese a su *corrección* y *coherencia* con las intuiciones anarquistas, no soluciona el problema de poder ni ofrece herramientas discursivas para contestar a este (Newman, 2012: 325).

Por el contrario, la pretensión crítica del fenómeno jurídico requiere el análisis y evaluación constante de los límites del derecho y el poder. En este sentido señala Newman: “[...] los anarquistas jamás pueden pensar que por haber trascendido la autoridad legal en una nueva forma de vida comunitaria han removido para siempre el potencial de dominación” (Newman, 2012: 325-326). La naturaleza dinámica y cambiante de las relaciones sociales exige una reflexión continua de los límites éticos tanto del poder como de las nuevas prácticas de libertad (Newman, 2012: 326).

Adicionalmente, desde sus convicciones, Newman (2012: 318) sugiere estudiar el derecho en sus límites, esto es, analizarlo a través de su violencia operacional, a través de los excesos de aquellos que lo implementan. Por lo tanto, sugiere que el análisis del derecho se enfoque más en las tácticas policiales que en los códigos, las constituciones y las decisiones judiciales. El derecho es indiferenciable de la violencia empleada en su aplicación cotidiana, por ello el estudio de la cuestión jurídica debe incluirla en su marco investigativo.

En este sentido, Newman propone un análisis permanente, no esencialista del derecho, altamente sociológico (sino etnográfico) y enfocado a las relaciones de violencia que se emplean para su implementación. Este enfoque permite superar las críticas meramente ideológicas del anarquismo al derecho para, en cambio, comprender cómo son empleadas las formas jurídicas en sociedad más allá de la justificación institucional de estas prácticas y relacionarse pragmáticamente con ellas cuando las circunstancias lo requieran.

### 3. Ventajas epistemológicas (a pesar de los rezagos esencialistas)

Como mencioné en la sección anterior, no era el propósito de Newman ahondar en su artículo sobre las posibilidades metodológicas de su postura postanarquista. No obstante, considero que es posible profundizar, a partir de la reconstrucción aquí expuesta, en las consecuencias epistemológicas de este giro metodológico para el análisis jurídico. Asimismo, considero que una aplicación estricta del esquema metodológico de Newman permite ver algunos rezagos esencialistas en su postura que, por lo tanto, no generan ninguna claridad. En todo caso, esto no le resta pertinencia ni frescura a la propuesta.

La idea de emplear la anarquía ontológica como punto de partida para el análisis del derecho supone una apertura epistemológica y un redireccionamiento metodológico sustancial. Al prescindir de todo esquema jerárquico de interpretación, incluyendo las categorías institucionales y discursivas esenciales al derecho, el fenómeno jurídico pierde sus herramientas de abstracción. Las preconcepciones de autoridad conceptual y epistémica se suspenden. El ejercicio jurídico queda desnudo, mostrando únicamente su faceta social: el conjunto de decisiones y acciones ejecutadas por individuos a favor o en contra de otros. Se despoja de su solemnidad, para confrontar al derecho desde su desempeño social y ético.

En este sentido, se abre la posibilidad de aceptar metodológicamente las múltiples incompatibilidades entre el derecho y el anarquismo sin asumir esta tensión dogmáticamente y caer en confrontaciones ideológicas sin horizonte ni sentido. Las críticas esenciales del anarquismo al derecho se aceptan como parte del programa político para prescindir de ellas a la hora de efectuar análisis de la cuestión jurídica. La misma vocación crítica descarta la utilidad de las objeciones esencialistas y,



en cambio, privilegia aproximaciones críticas más concretas al funcionamiento actual del ejercicio jurídico en el plano social. De esta forma, se desarticula el tecnicismo autoritario propio de toda ciencia social, para acercarlo a su utilización cotidiana (Feyerabend, 1993; 1981).

Adicionalmente, el análisis ético del derecho de esta perspectiva permite evidenciar y evaluar las prácticas y valores problemáticas que son empleadas en nombre del ordenamiento jurídico. Esto revitaliza la pregunta por las condiciones de posibilidad del fenómeno jurídico y estatal, pues se destacan las condiciones socioculturales necesarias para la práctica jurídica en un grupo de individuos.

Por supuesto, este énfasis en el funcionamiento social del derecho deja en evidencia las prácticas coercitivas y violentas que, como Newman destaca, son inseparables de la práctica jurídica de los estados modernos. También los intereses económicos que subyacen a las decisiones jurídicas y las inequidades sociales que se perpetúan por medio de ellas. Sin embargo, considero que, pese a su rol protagónico, no sería coherente limitar el espectro de análisis a la práctica convencional del derecho por las instituciones estatales. Por el contrario, su versatilidad y dinamismo epistemológico deben ser aprovechados para incluir en el análisis escenarios de regulación no estatal, bien de tipo comunitario o, incluso, del plano corporativo global.

Finalmente, resulta extraño que Newman, al mismo tiempo que sugiere la renuncia a todo presupuesto ontológico autoritario como punto de partida epistemológico, incluya en su discurso la instrumentalización retórica de conceptos abstractos como 'justicia' para argumentar su posición. A partir de su reinterpretación desde la perspectiva de Derrida, según la cual la justicia es aquello que excede el derecho y abre sus estructuras para el Otro y permite la autorización subjetiva del individuo (self-authorisation) más allá del derecho, remata su artículo señalando que, por este motivo, "[...] se puede afirmar que el anarquismo es la filosofía política más alineada con la justicia." (Newman, 2012: 327).

Este tipo de nociones, pese a su altísima sofisticación teórica, no se alejan más que en su fundamentación de las posturas esencialistas de Bakunin con su derecho natural. Si se toma en serio la invitación epistemológica postanarquista, este tipo de referencias parecen disonantes. El impulso deconstructivo debe incluir al mismo Derrida. Este uso de la noción 'justicia' para describir los momentos de anarquía podría ser leído como una decisión consciente para desplazar otras comprensiones hegemónicas del concepto. Sin embargo, considero que esta sería una lectura tan benévola como ideológica de NEWMAN y Derrida.

A partir del marco conceptual de estos autores es posible prescindir e ignorar, como en efecto hacen, la estrecha relación semántica que históricamente se le ha atribuido a la justicia con el derecho, precisamente porque es necesario su deconstrucción y desplazamiento. Sin embargo, considero que es difícilmente justificable ignorar el dinamismo con la que opera la noción de 'justicia' antropológicamente. Es un concepto amplísimo, con un vínculo muy estrecho a las estructuras axiológicas del individuo y, por ello, altamente contingente. Incluso posturas sociológicas esencialistas como la de Luhmann (2004: 211-229) ya describen el funcionamiento de la justicia desde su contingencia subjetiva.

Si bien la justicia es una experiencia que *todos* percibimos o sentimos, cada uno lo hace de una forma muy particular (Elias, 2001: 1-66). Basta pensar en una sala de juicio en donde nos imponen una condena penal: en esa sala, el juez, el fiscal y el abogado de la víctima estarán satisfechos con el resultado y pensarán con plena convicción que se hizo justicia. Al mismo tiempo, nuestro abogado, nuestra madre, nuestra familia presente tendrán la misma convicción de exactamente lo contrario (Luhmann, 2004: 211-229). No obstante, la versatilidad de la justicia es mucho mayor: es utilizada por mafias y pandillas para aplicar represalias a los enemigos y los propios cuando sus códigos de honor han sido violados; por grupos alzados en armas que reivindican desde la justicia social marxista hasta la justicia divina de alguna religión; también



por los niños cuando sus padres les reprenden, o algún compañero de la escuela ha recibido una calificación más alta.

Esta flexibilidad semántica de la justicia no se puede pasar por alto, más si se emplea, como lo hace tanto Newman como Derrida, para enunciar propuestas políticas deontológicas. Ignorarlo supone la formulación de una nueva interpretación esencialista del concepto que en nada dista de las posturas clásicas. En todo caso, creo que el impulso deconstructivo de ambos lleva a esta misma conclusión: termina configurando nuevos esencialismos. Como se refirió en la sección anterior, despojar al derecho de sus estructuras de autoridad conceptual también supone analizarlo desde su funcionamiento y desempeño social, en donde nociones como 'justicia' o incluso 'derechos fundamentales' pierden toda su supuesta sacralidad. Por ello, creo que resulta inconveniente echar mano de esas nociones de forma prescriptiva y esencialista en vez de explorar y aprovechar su contingencia.

## Conclusiones.

No cabe duda de que la postura postanarquista de Newman ofrece un acercamiento novedoso y refrescante al derecho. Especialmente en términos metodológicos, como se intenta defender en la sección anterior: permite formular una crítica radical a la pluralidad de ordenamientos jurídicos más allá de sus identidades esenciales propias. Empuja el análisis del derecho a una perspectiva sociológica, antropológica, sino etnográfica, en donde se estudia el fenómeno regulatorio social sin desconocer el rol esencial de la subjetividad en su práctica.

La renovada fundamentación que emplea Newman lo lleva a suscribir las críticas esenciales del anarquismo clásico y la desobediencia civil como respuesta ética a las objeciones esenciales en contra del derecho. Recurre a la objeción del anarquismo al derecho por su injustificada interferencia en la autonomía y la sintoniza con su marco conceptual posmoderno. No obstante, pese a su abstracción, la distancia que marca frente a estas posturas no debe pasar desapercibida.

Aunque, como se vio en la sección anterior, también parece emplear nociones esencialistas, Newman subraya la tendencia de la crítica anarquista al derecho a caer en ese tipo de prácticas que desembocan en monólogos ideológicos sin mucha utilidad. Asimismo, destaca la naturaleza cambiante del fenómeno regulatorio y la necesidad de actualizar el análisis y la crítica para abandonar las preconcepciones históricas que normalmente se emplean en el estudio crítico del derecho.

Respecto a la sustancia, y olvidándonos de las herramientas retóricas esencialistas, la distancia que toma Newman tampoco es poca. Su concepción de anarquía (*an-archy*) abandona las construcciones idealistas de la sociedad libertaria y las reemplaza con el vacío, la nada. Podría alegarse que estas nociones comportan una nueva abstracción que lleva a idealismos. Sin embargo, lo que procura y creo que logra Newman es deshacerse de ellos a través del universal negativo anarquista.

El impacto de esto es transversal. La anarquía, como ausencia ontológica de todo orden regulatorio y jerárquico, no es simplemente la negación del orden jurídico y estatal, sino de todo orden. Además, esto no es propuesto como un horizonte político, sino como un presupuesto ontológico y epistemológico. Como punto de partida, no conduce a la negación categórica del estado y otras formas de coerción, sino a su comprensión crítica para habilitar una acción política estratégica y pragmática. El Estado y el Derecho pierden sus mayúsculas y su personificación. No hay un Estado que destruir, sino un estado que deconstruir: no es una batalla frontal, son múltiples momentos de resistencia que poco a poco disuelven su identidad esencial de la cosmovisión de los individuos.

Por otra parte, pese las objeciones expuestas, considero que la propuesta postanarquista de Newman invita a tomarse en serio las intuiciones del anarquismo y provee de las herramientas



para hacerlo. Si parte del rechazo de la autoridad, se debe aplicar a todo tipo de escenarios, incluyendo jerarquías conceptuales, epistemológicas, metodológicas. Esto incluye, aunque resulte paradójico, al anarquismo mismo. Aceptar la autoridad de sus preceptos por encima de otros resulta en una paradoja aún mayor, pues ni siquiera el anarquismo está en posición de instaurar relaciones jerárquicas a su favor.

Para terminar, considero que lo más interesante de la postura de Newman es que brinda las bases para continuar deconstruyendo: el anarquismo, el fenómeno socio-jurídico, y por supuesto su propio postanarquismo. Como se vio, el análisis sigue limitándose al derecho, al estado, a la violencia institucional que ejercen. Aunque sea para deconstruirlos, la mirada sigue anclada en esos conceptos vacíos. Criticar al estado y su ordenamiento jurídico se vuelve cada día más una obviedad, mientras el anarquismo coexiste en el planeta con un sinnúmero de marcos conceptuales políticos, religiosos, místicos, éticos, y de toda índole que gozan de la misma validez y todos pretenden ofrecer una comprensión del mundo y un proyecto social.

Quizá sea momento de tomar otro paso atrás y restarles prioridad a estas nociones esencialistas para, más bien, centrarnos en el estudio de las condiciones de posibilidad del fenómeno jurídico y estatal como práctica social. Pese a la crisis social que atraviesa el mundo y la ineficiente respuesta de las instituciones, estos conceptos han sido estabilizado en la sociedad, lo cual exige preguntarnos cómo es posible que ocurra de esa manera para, a partir de ello, efectuar el análisis crítico y el programa político al que haya lugar. No hay estado, ni derecho, ni justicia, ni ninguna otra ficción social sin la reproducción cultural de estas ideas durante el proceso constitutivo del ser.<sup>21</sup> Por lo tanto, no tiene sentido seguir criticando estas nociones abstractas y contingentes sin reparar en que constituyen una parte de la cultura por medio de la cual se interrelacionan los seres humanos. Al ser un elemento cultural, sólo puede ser modificada en la manera en que se forja: a través de la transformación (o insurrección, diría Newman) del individuo.

## Referencias

- Agamben, G. (1995) *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bakunin, M. (1953). *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Collier-Macmillan.
- Bakunin, M. (1977). *Federalismo, socialismo y antiteologismo y consideraciones filosóficas*. En M. Bakunin, *Obras* (Vol. III, págs. 155-170). Madrid: Júcar.
- Bakunin, M. (1994). *Escritos de filosofía política*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Benjamin, W. (1996). 'Critique of violence', en: Jennings, M.W. (ed.) *Walter Benjamin: Selected Writings*. Cambridge – Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, 236-252.
- Bertrand, C., Brett, R., Pulliero, F., & Wagener, N. (2013). *Droit et Anarchie*. París: L'Harmattan.
- Bey, H. (1991). *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia.
- Bohr, N. (1937). *Causality and Complementarity*. *Philosophy of Science*, 4(2), 289-298.
- Call, L. (2001). *Postmodern Anarchism*. Oxford: Lexington Books.
- Call, L. (ed.). (2010). *Anarchist Developments in Cultural Studies: Post-Anarchism today*. ADCS.
- Casas Klausen, J., Martel, J. (eds.). (2011). *How not to be governed: Readings and interpretations from a critical anarchist left*. Plymouth: Lexington Books.
- Chartier, G. (2012). *Anarchism as a research program in Law*. *Griffith Law Review*, 21(2), 293-306.

21- ELIAS, N. (2001). *The society of individuals*. Nueva York – Londres: Continuum. pp. 1 – 66; Dux, G. (2017). *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá: Ediciones Aurora; Dux, G. (2018). *Strukturwandel der Legitimation – Das Ende absoluter Werte*. Friburgo: Springer, 2018.



- Chartier, G. (2012). *Griffith Law Review. Law and Anarchy: Legal Order and the idea of a Stateless Society* (Vol. 21). Brisbane: Griffith Law Review.
- Colson, D. (2019). *A Little philosophical lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Colchester – Nueva York – Port Watson: Minor Compositions.
- D'Auría, A. (2016). El anarquismo como supuesto epistemológico para un programa de crítica radical del Derecho. En *Letra*, 3(6), 20-47.
- D'Auría, A. e. (2007a). *El anarquismo frente al derecho, lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- D'Auría, A. (2017) 'Crítica del derecho y crítica del estado', en: *Nuestrapraxis, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, No. 1, 46-55.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis – Londres: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vásquez Pérez, Trad.) Valencia: Pre-textos.
- Dockes, E. (2016). *Droit et anarchie. Réfractons, La justice hors la loi.*, 7-16.
- Dux, G. (2017). *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Dux, G. (2018). *Strukturwandel der Legitimation – Das Ende absoluter Werte*. Friburgo: Springer, 2018.
- Ehrlich, E., & Isaacs, N. (1922). *The Sociology of Law*. *Harvard Law Review*, 36(2), 130-145.
- Elias, N. (2001). *The society of individuals*. Nueva York – Londres: Continuum.
- Engle Merry, S. (1988). *Legal Pluralism*. *Law and Society Review* (22), 869-896.
- Ferrer, C. (Comp.). (2005). *El lenguaje libertario: Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- Ferrel, J. (1998). *Against the Law: Anarchist Criminology*. *Social Anarchism* (25), 5-15.
- Feyerabend, P. (1981). *Realism, rationalism and scientific method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1993). *Against method*. Londres: Verso.
- Foucault, M. (1982). 'The Subject and Power', en: *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, 777-785.
- Franks, B., Wilson, M. (eds.). (2010). *Anarchism and Moral Philosophy*. Londres – Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Godwin, W. (1793). *An enquiry concerning political justice*. Londres: G.G. J and J. Robinson, Paternoster Row.
- Graham, R. (2005). *Anarchism, A Documentary History of Libertarian Ideas*. Montreal, New York, London: Black Rose Books.
- Griffiths, J. (1998). *What is Legal Pluralism?* *Journal of Legal Pluralism* (22), 20-40.
- Ibarra, E. (2007). *El Anarko contractualismo*. En A. e. D'Auría, *El anarquismo frente al derecho, lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia* (págs. 63-76). Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Koskenniami, M. (2004). *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870 - 1960*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Kropotkin, P. (1892). *Anarchist Morality*. Londres: Freedom Press.
- Kropotkin, P. (1911). *Anarchism*. En AA.VV., *Encyclopedia Britannica* (págs. 914-919). Cambridge: University of Cambridge.
- Kropotkin, P. (1972) *Mutual Aid: A factor of Evolution*. Nueva York: New York University Press.
- Loizidou, E. (2007). *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*, Routledge-Cavendish.
- Luhmann, N. (2004). *Law as a social system*. Oxford: Oxford University Press.
- Lyotard, J.F. (1987) *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.



- Malatesta, E. (1894). *The Duties of the Present Hour*. Liberty.
- Marshall, P. (2008). *Demanding the Impossible, A History of Anarchism*. Londres, Nueva York, Toronto y Sidney: Harper Perennial.
- May, T. (1995) *The Moral Theory of Poststructuralism*. The Pennsylvania State University Press.
- Michaels, R. (2009). Global Legal Pluralism. *Annual Review of Law and Social Science* (5), 243-262.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books.
- Newman, S. (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Newman, S. (2012). Anarchism and Law: Towards a Post-Anarchist Ethics of Disobedience. *Griffith Law Review*, 21(2), 307-329.
- Newman, S. (2016). *Postanarchism*. Cambridge: Polity Press.
- Pepinsky, H., & Jesilow, P. (1984). *Myths that cause crime*. Santa Ana, CA: Seven Locks Press.
- Proudhon, P. J. (1841). *¿La propiedad? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. París: Librairie de Prévot.
- STIRNER, M. (1993) *The Ego and Its Own*. London: Rebel Press.
- Tamanaha, B. (2000). A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*(27), 296-321.
- Tenorio-Obando, F. (2017). Anarquismo y derecho: una aproximación a su íntima y relativa enemistad. *Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista* (8), 41-63. Obtenido de <https://issuu.com/gomezrojas/docs/re08-web>
- Teubner, G. (1996). Global Bukowina: Legal Pluralism in the World-Society. En G. (. Teubner, *Global Law without a State* (6-22). Londres: Dartmouth.
- Tiftt, L. L., & Sullivan, D. (1980). *The Struggle to be Human: Crime, Criminology, and Anarchism*. Londres: Cienfuegos Press.
- von Benda-Beckmann, F. (2002). Who's Afraid of Legal Pluralism? *The Journal of Legal Pluralism* (47), 34-87.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos.
- Wolff, R.P. (1970). *In Defense of Anarchism*, Los Angeles: University of California Press.





# LOS APORTES DE HANNA ARENDT A LA TEORÍA DEL ESTADO EN SU OBRA LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

**Autor: Gisela Derpic Salazar**

Abogada con maestría en Derecho Constitucional y Educación Superior, experta en evaluación y acreditación de la calidad educativa, miembro y presidente de la Asamblea Departamental de los Derechos Humanos, Secretaria General y Decana de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma "Tomás Frías", Prefecta del departamento de Potosí, docente universitaria de pre y post grado. Actualmente es docente de planta de la carrera de Derecho de la Universidad Católica Bolivia "San Pablo" en la Unidad Académica de Tarija.  
giseladerpic@ucb.edu.bo  
<https://orcid.org/0000-0002-2491-8882>

**THE HANNA ARENDT'S  
CONTRIBUTIONS TO THE STATE  
THEORY IN THE WORK *THE ORIGINS  
OF TOTALITARIANISM***

**RESUMEN:** *La Teoría del Estado, parte de la filosofía política, es el puente entre ésta y el derecho en función de la esencia de la norma constitucional, producto del vínculo real entre ambos desde su concepción hasta su promulgación, fundamento de su estudio en las carreras de Derecho. Como es propio de toda la filosofía, el discurrir de su reflexión gira en torno a preguntas de muy larga data, de alcance profundo y con el mayor grado de generalidad, provocadoras de un sinfín de respuestas, relativas e insuficientes, siempre. Se ha estudiado la obra "Los orígenes del totalitarismo" de Hanna Arendt en busca de algunas de tales preguntas y respuestas a propósito del objeto de su abordaje: el vástago de la dramática crisis estructural explosionada en el periodo de cierre/apertura de los siglos XIX y XX, el totalitarismo, calificado por Salvador Ginés en el prólogo como "un régimen distinto de toda dictadura y despotismo anteriores; es el único "régimen verdaderamente nuevo de la modernidad".*

**Palabras clave:** estado; nación; igualdad; ciudadanía; derechos humanos.

**ABSTRACT:** *The Theory of the State, part of political philosophy, performs as the bridge between this premise and the constitutional law-based norm, product of its connection – from its inception to its promulgation, theme analyzed and studied in Law School. As a typical characteristic of all philosophy, reflection lies on long-standing questions, deep in scope and with the highest degree of generality, resulting into endless answers, relative and insufficient, always. Hanna Arendt's work "The origins of totalitarianism" was analyzed and studied in search of some answers to next subject matter: the offshoot of the dramatic structural crisis accelerated at the end/beginning of the 19th and 20th centuries – respectively; the totalitarianism, described by Salvador Ginés in the prologue as "a regime different from any previous dictatorship and despotism, is the only "truly new regime of modern era."*

**Keywords:** state; nation; equality; citizenship; human rights.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License



41

Jul-Dic 2021

Nuestrapraxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, año 5/ no. 9, Jul-Dic 2021, pp.41-52. ISSN 2594-2727.

## 1. El estado-nación

Según orden de aparición en la obra, la primera respuesta identificada se refiere al origen del estado, respecto del cual Arendt incorpora en el capítulo II intitulado “Los judíos, el estado-nación y el nacimiento del antisemitismo” una consideración de suyo importante cuando apunta que a fines del siglo XVIII no hubo clase alguna rectora sustitutiva de la nobleza que apoyaba a la monarquía feudal, ausencia que condujo al desarrollo del estado-nación, “representante del conjunto de la nación, independiente de las clases y de cualquier interés particular” (Arendt, 2006: 82).

De tal aseveración se deducen dos cuestiones de interés a los fines propuestos en este trabajo: la primera, que antes del estado-nación y a diferencia de éste, el estado tenía sustento de clase; por consiguiente, se infiere que el estado-nación no fue el primero en la historia de la humanidad, elemento éste coincidente con la visión marxiana que encuentra el origen estatal en la aparición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la consecuente emergencia de las clases sociales sobre los despojos de la comunidad primitiva, con el esclavismo. En otras palabras: antes de la modernidad hubo estado. La segunda cuestión se refiere a que el estado moderno no obedece a intereses de clase porque expresa a todos los componentes de la nación, afirmación compatible con la teoría clásica del estado y opuesta a la antes mencionada, la materialista histórica que propone que el estado ha sido de clase desde su primera manifestación, manteniendo tal rasgo incluso durante el periodo transicional al comunismo, el socialismo, cuya característica principal es la dictadura del proletariado, clase en sí y vanguardia revolucionaria en el proceso de liquidación de todas las formas de opresión y explotación hasta la consecución del comunismo, sociedad sin estado ni derecho.

Sobre el origen del estado-nación y pese a las divergencias entre los planteamientos de los distintos autores que la configuran, la doctrina clásica postula que es el pacto social a través del cual los individuos deciden, en función de su mejor interés y bienestar la creación de una entidad a la cual le otorgan y reconocen el poder para mandar sobre ellos, dentro de los límites que expresamente dicho pacto registrará en la constitución resguardando los derechos y libertades individuales que igualitariamente y por naturaleza tienen. Bajo tal visión, es la propia sociedad, por voluntad soberana de sus miembros, que se organiza política y jurídicamente. A partir de ese momento, los individuos que juntos hacen “pueblo” concurren en la conformación de los órganos del estado según las normas pactadas y en ejercicio de la democracia. Siendo así, sociedad y estado se identifican (“el estado somos todos”) son lo mismo, y no cabe posibilidad alguna de separación entre ambos.

En el pensamiento de Marx y Engels la visión al respecto es opuesta, pues afirma no sólo la separación entre sociedad y estado, sino la contradicción entre ambos, como resultado de que la escisión de la comunidad en clases sociales antagónicas por la aparición de la propiedad privada sobre los medios de producción es la causa primigenia del surgimiento del estado. Esa escisión echa por tierra la consideración de la sociedad como una unidad y, en consecuencia, de un estado que pudiera representar a las partes escindidas y en conflicto de esa sociedad.

Dicho esto, es claro que no hay pacto social alguno que explique el surgimiento del estado, sino la victoria de los fuertes, los propietarios privados que aglutinan a los trabajadores intelectuales, a los guerreros y a los intermediarios entre los humanos y lo sobrenatural, los brujos y sacerdotes, sobre los débiles, los despojados. Puede reconocerse ese momento también como el nacimiento del poder, esa fuerza poseída por unos que la ejercen sobre los otros.

Desde esta perspectiva, el estado no solamente no es la sociedad, sino que se superpone a ésta aplicando sobre ella el poder que monopoliza como producto de su victoria. En consecuencia, el estado es un instrumento de opresión de una clase sobre otra, lo que sostiene su



conceptualización como una “estructura de poder” extraña y superpuesta a la sociedad, no implicando la democracia burguesa un viraje cualitativo sobre ello.

Con respecto al desarrollo histórico del estado-nación, Hannah Arendt lo considera desde la perspectiva del rol de la judería europea en él (Arendt, 2006: 79-80), a manera de aporte primicial a una historia de los judíos cuya ausencia ella misma reclama. En esa visión distingue los siglos XVII y XVIII como el tiempo de su gestación en el escenario de las monarquías absolutas, gobiernos que señala tuvieron que encarar la satisfacción de necesidades de ingresos regulares nuevos para la conformación de una hacienda firme capaz de sostener el financiamiento de obras públicas que durante el régimen feudal no estaban a cargo de quienes poseían el poder sobre la sociedad.

Este apunte de la autora es importante en la línea de la caracterización de la transformación política desde el feudalismo, sistema de parcelación territorial y política, régimen de estancamiento general sustentado en la explotación de las clases subordinadas, sin compromiso alguno con otro interés que el de los señores reinando desde sus castillos de forma que ni en concepto existía la noción de obras públicas, hasta la constitución de las monarquías absolutas erigidas en condición de estructuras políticas aglutinadoras de un poder centralizado que durante la Edad Media fue ejercido por la Iglesia. Así, las monarquías absolutas, primeros estados nacionales europeos, generaron condiciones más favorables para el fortalecimiento de la burguesía con el solo hecho de terminar con la proliferación incoherente de normas, resultando igualmente el enemigo concentrado contra el que se llevaron a cabo las revoluciones liberal-burguesas.

Prosigue Arendt refiriendo que la satisfacción de aquella necesidad financiera emergente de los nuevos roles de los estados nacionales fue provista a través de los botines de guerras y los impuestos cobrados especialmente a la naciente clase social hija de la revolución industrial: la burguesía, cuya resistencia ante dichas cargas fue creciendo, provocando que los monarcas buscaran una fuente alternativa de recursos: la judería, excluida de la sociedad y recibida en el entorno de confianza real, haciéndose “palaciega” (Arendt, 2006: 79), aunque tal subterfugio no fue suficiente para impedir el derrumbe monárquico como efecto de las revoluciones liberal-burguesas cuyas victorias dieron paso a la consolidación de los estados-nación que requirieron más capital y más crédito proveniente de los judíos que en tales circunstancias, habiendo dejado de ser palaciegos por fuerza, se convirtieron en banca<sup>1</sup>.

Ya a fines del siglo XIX el capitalismo ingresó frontalmente en su etapa imperialista, cuya nota esencial fue la expansión por la expansión, declarada en palabras de Cécil Rhodes: “la expansión lo es todo (...) Si pudiera me anexaría los planetas” (Arendt, 2006: 212). Los efectos imperialistas sobre el estado-nación fueron devastadores como se aprecia a continuación.

## 1.1. El estado-nación y el imperialismo

El imperialismo es una etapa del desarrollo del capitalismo que “nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad” (Arendt, 2006: 215), bajo la consigna “la expansión por la expansión”, convenciendo a los gobiernos nacionales de que ese era el objetivo político, asevera Arendt. En palabras sencillas, surgió de la producción excesiva de capital por las grandes empresas que encontraban ya insuficiente el mercado interno de los estados-nación donde estaban instaladas, pues no había para ellas nada que comprar ni nada

1- Tal situación derivó en la emancipación de los judíos, tan cargada de contradicciones que merecerá una consideración especial dentro del abordaje de la igualdad.



que vender. Eran las señales de la contradicción entre el grado de acumulación capitalista y la estructura política vigente.

Promovido por hombres de negocios que creyeron que de esa manera se remediaría el exceso de capital condenado a la ociosidad en caso de quedarse dentro de la nación, el imperialismo implicaba un retorno a la acumulación originaria de capital en el sentido marxiano de la expresión, que conforme afirma Rosa de Luxemburgo, “depende de la existencia de unos estratos sociales no capitalistas, de modo que el imperialismo es la expresión política de la acumulación de capital en su competición por la posesión del resto del mundo no capitalista” (Arendt, 2006: 241).

Varios aspectos relevantes enunciados merecen comentarios especiales. En principio, que la presión del capitalismo con la estructura política emergente de él mismo, el estado-nación, respecto de su expansión, en una situación analógica a “muere tú para yo vivir”. El factor fundamental de ello: la sobreproducción de capital irremediamente destinado a la inutilidad, lo que Arendt denomina “capital superfluo”, echando por la borda la perfección de un sistema idealmente concebido donde la eficacia ley de la oferta y de la demanda interna en los estados-nación era incuestionable que entró en colapso por el agotamiento del mercado, haciendo indispensable volver a la acumulación original de capital en otros lugares no capitalistas, siguiendo la línea de pensamiento de Luxemburgo. Como dice la autora, el equilibrio era imposible pues una competición así entre “complejos completamente armados – “Imperios” – iba a terminar con uno victorioso y muertos los demás. No había misteriosas leyes económicas garantizando el equilibrio; éste precisaba un poder político que controle la competición (Arendt, 2006: 215)

En los inicios de la expansión imperialista, dice Arendt que fue exclusivamente económica, no política, derivando en una alienación de los propietarios del capital superfluo de los estados-nación; es decir, actuaron por su libre iniciativa, son auspicio, regulación o regulación pública. Siendo así, hubo descontrol en el proceso expansionista “derivando en una orgía de estafas, escándalos financieros y especulaciones en la bolsa” (Arendt, 2006: 242), cuyos efectos devastaron a miles de personas que, igual que el capital excesivo, se convirtieron en superfluos.<sup>2</sup>

Ante los enormes perjuicios emergentes de tal descontrol, los mismos propietarios del capital superfluo exigieron a los estados-nación protección para sus inversiones. “Lo hicieron considerando a las instituciones políticas como un instrumento para la protección de la propiedad individual, según su tradición” (Arendt, 2006, pág. 243), lo que pone en cuestión la declarada ausencia de nota de clase en el estado-nación en consideración a la determinante influencia de los propietarios de capital en las decisiones políticas. Según el pensamiento de la autora, lo que sucedió fue que cuando la nación-estado se reveló incapaz de ser el marco para un ulterior desarrollo de la economía capitalista se tornó abierta la lucha por el poder, hasta entonces latente, entre el estado y la sociedad” (Arendt, 2006, pág. 212).

La reclamada protección estatal a la expansión se manifestó mediante la burocracia “como instrumento de dominación exterior (...) que, por su parte, atrajo a la élite de la *intelligentsia* europea que aportó disciplinados, honestos, fervorosos e idealistas administradores que organizaron el gran juego de la expansión en el que cada área era considerada un escalón de inversiones ulteriores y cada pueblo un instrumento para una conquista ulterior” (Arendt, 2006: 287).

En la obra se expresa que la burocracia como instrumento de dominación política, como un gobierno de los decretos, fue descubierta en Argelia, Egipto e India, manifestando también su eficacia intracontinental en Austria-Hungría y la Rusia zarista, únicos regímenes despóticos europeos en tiempos de la Primera Guerra Mundial (PGM).

2- Estos sectores expulsados de la estructura de la sociedad, “sin oficio ni beneficio”, conforman lo que Arendt denomina “populacho”, una de las claves de los movimientos y regímenes totalitarios.



Una cuestión que es pertinente señalar es que, en su visión sobre el entramado de orígenes del totalitarismo, junto a la burocracia y en primer lugar antes de ella, Arendt inscribe a la raza definiéndola como “principio del cuerpo político” (Arendt, 2006: 287), de manera que no es comprensible la una sin la otra y, por consiguiente, no es posible separar imperialismo de colonialismo, asunto de enorme importancia interpretativa social y política. Con tal antecedente se comprende la afirmación incurrida en la obra objeto de este estudio acerca de que el estado-nación sea la forma de gobierno menos adecuada para el imperialismo cuya expansión ilimitada requiera la imposición de las leyes nacionales a pueblos extranjeros, porque tal situación afecta con drasticidad el principio de limitación de la validez de las leyes a la propia nación y dentro de los límites del territorio de ésta, principio derivado de la “sustancia nacional” del derecho. Advierte Arendt que lo contrario “despierta la conciencia nacional y un deseo de soberanía entre los pueblos conquistados” (Arendt, 2006: 216)

Se sostiene finalmente en la obra que en el imperialismo ni el estado-nación ni la burguesía ganaron. La nación resistió el embate de las aspiraciones imperialistas y la burguesía no tuvo éxito completo en la utilización del estado y su violencia para sus objetivos económicos. Lo que sucedió fue que el imperialismo dio vitalidad a estructuras políticas y sociales amenazados por fuerzas sociales y políticas que desaparecieron tras las dos guerras mundiales. A la pregunta por qué las naciones europeas lo permitieron hasta que todo, bueno y malo, quedó destruido en esas monstruosidades bélicas, Arendt responde porque los gobiernos sabían que sus países se estaban desintegrando, que el cuerpo político estaba siendo destruido desde dentro, y que vivían de prestado (Arendt, 2006: 240).

El pensamiento de Hannah Arendt sobre el horror totalitario alumbra la ruta de comprensión de lo sucedido y sólo por eso tiene un gran valor; sin embargo, ese valor se hace superlativo por la pertinencia proyección de la reflexión a los tiempos de hoy, a este presente globalizador, promotor de una interconexión nunca antes conocida como efecto del incesante y vertiginoso avance de la ciencia y la tecnología hasta el punto de casi “anexar a los planetas” al mercado en que se ha convertido la Tierra por la imparable expansión económica. En qué medida la globalización es la manifestación hipertrofiada del imperialismo y el colonialismo, en qué medida ha profundizado la crisis de los estados-nación, en qué grado está poniendo la alfombra roja para el triunfal retorno de los totalitarismos, son algunos de los cuestionamientos de fondo emergentes en el siglo XXI, que merecen esfuerzos compartidos de análisis y diálogo proactivos para procurar ese comienzo que reclama Arendt en su obra, cuando aún hay tiempo.

Hasta aquí ya queda demostrado el carácter esencial de otra cuestión que forma parte del objeto de la Teoría del Estado y del desarrollo temático de “Los orígenes del totalitarismo”, la nación, cuyo abordaje se realiza a continuación.

## 2. La nación y el nacionalismo

La comprensión cabal de la visión del estado como un representante del conjunto de la nación convoca a un esfuerzo esclarecedor de la definición de ésta, no declarada expresamente en la obra estudiada, incurrida sin embargo dentro del abordaje de las cuestiones referidas al nacionalismo frente al imperialismo y los panmovimientos. Una de tales cuestiones es la emancipación nacional, acerca de la cual Arendt establece que sucedía cuando los pueblos adquirían “conciencia de sí mismos como entidades culturales e históricas, y de su territorio como un hogar con huellas visibles provenientes del trabajo común de sus antepasados y cuyo futuro dependerá del curso de una civilización común” (Arendt, 2006: 349).



Esa construcción conceptual integra componentes objetivos y subjetivos identificados con nitidez: un pueblo se hace nación sobre la base del reconocimiento de su identidad como una forma de vida desarrollada en el pasado, testimoniada a través de los productos del trabajo compartido depositados en la base física que lo cobija, con vocación a prolongarse en el futuro por decisión de sus miembros, quienes son iguales entre sí. Es esa la connotación esencial de la igualdad como adjetivo calificativo del estado-nación alumbrado a la historia en la modernidad, asunto a ser analizado posteriormente.

Reordenando —o desordenando— las palabras, se puede convenir en que “la nación es un pueblo que desarrolla conciencia de su existencia como unidad cultural devenida históricamente en un territorio hecho su hogar porque cobija el testimonio tangible de su historia producido por el trabajo de sus miembros”, implicando el prolongado alcance temporal del camino recorrido por un pueblo cualquiera hasta el logro de un resultado cualitativo de esa índole, matriz de la identidad colectiva e individual de esos miembros. Se trata de una concepción de la nación desde un punto de vista cercano al primordialismo cultural (Romo, 2020: 10). En función de esa concepción se comprenderá aquí el sentido y contenido complejos del nacionalismo.

Anthony Smith lo define como “Un movimiento ideológico pensado para la obtención y el mantenimiento del autogobierno y la independencia de un grupo, algunos de cuyos miembros creen que constituyen una nación real o potencial” (Romo, 2020: 20). Esta definición tiene la cualidad de unir dos dimensiones: una práctica, en el sentido de movimiento, y otra teórica, como ideología o sentimiento (Gellner, 1983: 13), lo que recoge la experiencia histórica derivada del nacionalismo.

La nota esencial nacionalista es la propuesta de congruencia entre la unidad nacional y la política (Gellner, 1983: 13), a simple vista contradictoria con el imperialismo; sin embargo, no fue así porque los líderes políticos desarrollaron la convicción de que la expansión era de interés común de toda la nación mientras que la lucha de clases ponía en peligro la unidad nacional, dado que “en una sociedad de intereses en conflicto, en la que el bien común era identificado como la suma de los intereses individuales, la expansión se veía como un posible interés común del conjunto de la nación” (Arendt, 2006: 247). De esa manera afirma Arendt, los imperialistas se convirtieron en “parásitos del patriotismo” (Arendt, 2006: 246), en el sentido de que al influjo de tal forma de pensar lograron el apoyo de los estados-nación en su estrategia expansiva, desembocando esto en una tendencia del nacionalismo a la anexión de pueblos extranjeros, acción prohibida expresamente por las constituciones vigentes, en un contexto de gran debilidad nacional para hacerlo exitosamente. Se produjo entonces un ejemplo de incongruencia entre causa y efecto de la historia moderna: la expansión imperialista surgida en los estados-nación, como “topos capaces de crear montañas”.

En sus manifestaciones más radicales, el nacionalismo puede llegar a pervertir la esencia del estado convirtiéndolo en un instrumento de la nación y en la identificación de la ciudadanía con la nacionalidad, lo que ocasiona un impacto negativo de proporciones mayores en la igualdad, valor inherente al estado-nación desde el punto de vista histórico y teórico, respecto del cual en “Los orígenes del totalitarismo” se encuentran apuntes expresos cuya sistematización reviste para este estudio singular importancia en función de la identificación de los aportes de Arendt a la Teoría del Estado, más allá del interés formativo indiscutible de alcance general en el ámbito político y jurídico.

### 3. La igualdad

Según la reflexión de la autora sea sobre la teoría o la experiencia histórica concreta, puede distinguirse tres aportes fundamentales a ser expuestos en los siguientes epígrafes. El primero,



su interpretación del pensamiento de Thomas Hobbes, en quien Arendt reconoce al único filósofo que la burguesía puede reivindicar como suyo. El segundo, la igualdad de los judíos dentro del desarrollo histórico del antisemitismo, una de las fuentes del totalitarismo. El tercero y último, la situación de la igualdad en el contexto de decadencia del estado-nación entre la primera y segunda guerras mundiales.

Arendt presenta una síntesis del pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679) en cuyo marco es asequible su propuesta sobre la igualdad. Comienza afirmando que el filósofo comprendió la relación entre la adquisición de la riqueza y del poder político porque aquella rebasa los límites territoriales del cuerpo político de la nación; es decir que Hobbes ya en el siglo XVII previó la expansión por la acumulación de la riqueza que se produciría entre finales del XIX y comienzos del XX. No solamente eso, anticipó que la sociedad que acumula riqueza requiere un proceso inacabable de generación de poder, lo que tiene relación con una de las notas fundamentales del totalitarismo, régimen tiránico que requiere un nuevo tipo de hombre con cierto perfil psicológico que describió como un animal sediento de poder y que, sin embargo, está rendido ante la tiranía, aceptando cualquier gobierno y su *raison d'état*. Hobbes identifica en la privación de las capacidades naturales y humanas a las personas que son desprovistas de todo poder por la tiranía el efecto del poder acumulado. Es un “ser sin razón, sin capacidad para la verdad y sin voluntad libre – sin capacidad para la responsabilidad – el hombre es esencialmente función de la sociedad y se le juzga por eso según su “valía” o valor... su precio, es decir, según lo que se daría por el uso de su poder” (Arendt, 2006: 231). Es el hombre-masa (Arendt, 2006: 444) del que Arendt habla. Considerando estos elementos, puede decirse que el filósofo inglés fue un agorero, un visionario... o ambos.

La autora destaca que Hobbes dice que en la lucha por el poder todos los hombres son iguales y que la igualdad se basa en que cada uno tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro, y que la debilidad puede compensarse con el engaño. La necesidad de un estado surge de la igualdad de los hombres como potenciales homicidas. Se añade su concepción de la pertenencia temporal y limitada del individuo a cualquier tipo de comunidad, condenada desde el principio a su disolución por ser inestable, en función de un interés, sin cambiar “el carácter solitario y privado del individuo” (Arendt, 2006: 232).

Dice Hannah Arendt que Hobbes parte de una visión realista del hombre, un ser que desea el poder por el poder y desde allí proyecta un cuerpo político adecuado. Nótese la recurrencia en la identificación del individualismo como rasgo esencial de los hombres, tanto así que el cuerpo político, el estado, surge con base en la delegación del poder y no de los derechos de éstos. Como consecuencia de esta situación, el estado adquiere el monopolio del homicidio antes ejecutado por cualquier individuo en ejercicio de su potencialidad para hacerlo; a cambio de esa delegación, los hombres obtienen una garantía del estado contra la posibilidad de ser víctimas de homicidios, con la seguridad dada por la ley que procede del poder absoluto, ante la que sólo cabe la absoluta obediencia.

La igualdad humana como “igualdad de capacidad para matar” es indicativa del objetivo destructivo de la comunidad basada en el poder acumulado sobre la base de arrebatarlo a todos sus individuos y monopolizarlo.

El segundo aporte sobre la igualdad incurso en la obra tiene que ver con la de los judíos en el contexto del antisemitismo. Respecto de esta cuestión se establece en la obra que la experiencia de la igualdad de los judíos dentro del proceso de su emancipación provocado por las necesidades financieras del estado-nación en el siglo XIX, punto culminante de la evolución de este cuerpo político, revela las contradicciones que afectan a este valor fundamental intrínseco del liberalismo. Tales contradicciones son denominadas “equivocos de la emancipación”.

Por una parte y como se anotó previamente, el estado-nación requería su desarrollo empresarial y éste, de créditos que solamente los judíos decidieron otorgarlos a cambio de grandes



privilegios, tomando a raíz de ello un doble estatus, debido por un lado a la estructura política y legal del estado-nación que daba igualdad, origen de la emancipación judía, y por otro, a su riqueza que derivó en privilegios, primero para los judíos ricos y después, para todos, provocando contradicciones entre igualdad y privilegios, asimilación y separación en la emancipación judía; coincidiendo en ello el interés del estado-nación de impedir la asimilación judía a la sociedad de clases, pues hubiera supuesto dificultades para encontrar financiamiento judío en tales condiciones, con el interés judío de auto protegerse y sobrevivir como grupo manteniéndose al margen de la sociedad europea, desechando las posibilidades ofrecidas a la común empresa capitalista. Así se presentó el fenómeno de otorgación formal de la igualdad a los judíos cuando en el fondo se tuvo el objetivo de privilegiarlos en su condición de financiadores exclusivos de las empresas del estado-nación. Tal situación contribuyó en alto grado a la generación del antisemitismo como ideología racista del totalitarismo nazi, expresión ratificatoria de la afirmación de Alexis de Tocqueville (Chevallier, 1974) respecto del motivo de odio de las francesas a la aristocracia: mientras perdían poder, no declinaba su fortuna.

Hubo otra deficiencia en la emancipación judía en Europa: la nacionalidad como un requisito de la igualdad, de manera que los judíos no fueron asumidos como iguales porque no eran nacionales y, dado que gozaban de los privilegios referidos en el párrafo precedente, despertaron sentimientos negativos creciente. En palabras de Arendt, “para una Europa sin el sentido de equilibrio de poder ni solidaridad intereuropea, el elemento judío anacional e intereuropeo se convirtió en objeto de odio universal, precisamente por su inútil riqueza, y de desprecio, por su falta de poder” (Arendt, 2006: 80).

El tercer y último aporte identificado a los fines del presente estudio trata de la igualdad en el contexto de decadencia del estado-nación en el periodo comprendido por las dos guerras mundiales.

Describe la autora el escenario de la PGM como una explosión que dejó al descubierto inflación, paro, guerras civiles y privación de derechos humanos, afirmando que “cada acontecimiento poseía la irrevocabilidad de un juicio final, de un juicio no formulado por Dios o por el diablo, sino considerado más bien como la expresión de una irremediable y estúpida fatalidad” (Arendt, 2006: 386), añadiendo que el odio lo envolvió todo, emergiendo dos grupos de víctimas: los despojados (parados, pequeños rentistas y pensionistas) y los apátridas y las minorías. Los dos últimos evidenciaron un elemento nuevo de desintegración política: la “desnacionalización”, arma del totalitarismo ante la incapacidad de los estados-nación europeos para garantizarles sus derechos humanos. (Arendt, 2006: 386).

La problemática comenzó con un primer gran golpe sobre los estados-nación: la llegada de centenares de miles de apátridas que llevó a la paulatina abolición del derecho de asilo, reacción calificada en el libro de lógica en una situación de debacle profunda de los derechos del hombre ante los intereses de la nación. En otros términos, se evidenciaba la contradicción entre la ciudadanía universal y la nacionalidad. El segundo gran golpe fue la comprensión de que no era posible desembarazarse de los refugiados o convertirlos en nacionales, cancelándose las únicas dos maneras de solucionar el problema: la repatriación o la naturalización.

El hilo de reflexión de la autora prosigue, crudo y sin concesiones. Señala que se manifiesta una paradoja irónica entre los esfuerzos idealistas bien intencionados que insistieron en considerar “inalienables” —universales también habría que añadir— los derechos humanos disfrutados solamente por unos ciudadanos de países más prósperos y civilizados, y la situación de quienes carecían de ellos como los apátridas para quienes se procuró como solución temporal los campos de internamiento, pasando a ser llamadas “desplazados” ya que la condición apátrida implicaba la protección de la comunidad internacional no deseosa de otorgarla, abriéndose como única opción la “repatriación” a países de origen que ya no reconocían a esas personas como sus ciudadanos, o la recibía para castigarle por haberse marchado.





La situación de los apátridas era tan indigna que solamente como violadores de la ley recibían trato igual a otras personas. Gran paradoja: delinquiendo lograban protección legal en algún sentido, pues “sin un céntimo tendrá abogado, podrá quejarse de sus carceleros y ser escuchado. Ya no es la escoria de la tierra, sino lo suficientemente importante como para ser informado de todos los detalles de la ley con la que será procesado. Se ha convertido en una persona “respetable”. El otro camino para lograrlo, casi imposible, era ser un genio (Arendt, 2006: 408).

Terrible escenario en los estados-nación que disfrutaban de constituciones que “implícita o explícitamente, se fundaban en los derechos del hombre, sin necesitar leyes adicionales para su vigencia con respecto a otras nacionalidades. La llegada de los apátridas acabó con esta ilusión” (Arendt, 2006: 396). Terrible escenario reproducido hasta ahora, en pleno siglo XXI, cuando la guerra y los regímenes despóticos expulsan a las personas de sus territorios, arrojándolas a una condición cercana a la de las apátridas.

Sobre lo presentado sobreviene el cierre de la tarea ejecutada, desemboque ineludible desde la perspectiva jurídica incorporando el aporte sobre los derechos humanos apelando a una síntesis del epígrafe intitulado en “Los orígenes del totalitarismo”, “Las perplejidades de los derechos del hombre” (Arendt, 2006: 413-424).

## 4. Los derechos humanos

Hannah Arendt comienza su pronunciamiento sobre los derechos humanos afirmando que su declaración a finales del siglo XVIII estableció que el hombre es su fuente y objetivo, uno igual a los otros ya no en condición de cristiano ni en función del territorio donde nació; declaración en resguardo de los hombres contra “la soberanía (léase “poder”) del estado y la arbitrariedad de la sociedad”. Remarca que son declarados como derechos inalienables, irreductibles y no deducibles de otros derechos y leyes, siendo innecesaria cualquier ley para protegerlos, pues “todas las leyes se basaban en ellos” (Arendt, 2006: 413), lo que puede llevar a admitir su asimilación a verdaderos principios generales del derecho, valores-normas del más alto nivel de generalización, expresión de la correlación entre ética y derecho.

La primera paradoja enunciada por Arendt tiene que ver con la soberanía del pueblo como la fuente de los derechos humanos, soberanía entendida en términos nacionales; “por tanto, la cuestión de los derechos humanos se hizo rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional; sólo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno, parecía ser capaz de garantizarlos” (Arendt, 2006: 414). De ahí surge la limitación de la vigencia de los derechos humanos en favor de los hombres “nacionales” excluyendo a los demás, la identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos de las naciones que después de la PGM se manifestó con la emergencia de las minorías y de los apátridas, cuyos derechos estaban totalmente vulnerados, situación prolongada hasta los tiempos actuales en una real limitación de la ciudadanía universal en razón de la nacionalidad.

Más aún, la autora toma como una premisa que la declaración de los derechos humanos inalienables se refería a un hombre abstracto y, por tanto, inexistente, porque todo hombre tiene un estatus social —abarcativo de su vínculo con la nación— que define desigualdades objetivas respecto de otros hombres.

Siguiendo una línea de pensamiento tendiente a la vertiente propiamente iusfilosófica habrá que convenir que estas perplejidades ponen en cuestión tres caracteres de las normas del derecho correspondiente al estado-nación: la generalidad, la abstracción y la impersonalidad, requisitos sin los cuales la igualdad jurídica de los hombres que le es intrínseca al estado-nación, es inviable. En el fondo, lo que



se cuestiona es la fractura, no solamente la distancia, entre los planos del ser, de los hechos reales, y el deber ser, de las normas jurídicas planos identificados por Hans Kelsen, bajo inspiración kantiana, que el filósofo alemán considera son completamente ajenos entre sí (Ugarte, 1995). En efecto, en su famosa obra “Teoría pura del Derecho” dice: “Nadie puede negar que la afirmación de que algo “es” –eso es el enunciado con el que se describe un hecho real –, es esencialmente diferente al enunciado que dice que algo “debe producirse”; esto es, del enunciado con el cual se describe una norma, y que, en consecuencia, de que algo existe no puede seguirse que algo deba existir, de igual modo a que de algo deba ser, no puede seguirse que algo sea”. (Ugarte, 1995: 110).

Sin entrar en profundidades no correspondientes al ámbito y propósito de este estudio, es pertinente señalar que esta fundada perplejidad de Hannah Arendt pone en cuestión implícitamente la eficacia y la efectividad del derecho; es decir, el logro de los objetivos y la real aplicación de éste. La misma Hannah Arendt, sin embargo, llega a la explicación de la paradoja sobre la base de su atenta recopilación de información empírica, de su estudio detenido de fuentes secundarias creíbles y diversas y, finalmente, de su análisis personal profundo y afirma que los derechos del hombre jamás fueron un tema político práctico; es decir, no hubo acción productora de su eficacia y efectividad. Cómo y con qué alcances entender esa acción supone la consideración detenida de la coerción estatal y la presión social, derivados para otro estudio.

En la obra se retrotrae que estos derechos, en su irrupción primicial en el siglo XVIII fueron declarados como una forma superficial de defensa de los individuos contra el poder del estado, y después, para mitigar la inseguridad social provocada por los efectos devastadores de la maquinaria de explotación emergente de la revolución industrial a la manera de un eslogan habitual de los protectores de los menos privilegiados, de una suerte de ley accesoria, de un derecho de excepción para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir.

Por otra parte, la aseveración acerca de que el problema radica en la concepción de estos derechos como independientes de la ciudadanía y la nacionalidad, cuando se evidencia que no es así añade argumentos a la explicación precedente, como se vio anteriormente al referir la situación de los apátridas, cuya primera pérdida fue la de sus comunidades de origen y la imposibilidad de incorporarse en otras, quedando al desnudo que el individuo, pretendido alfa y omega del liberalismo, es una ficción, dado que lo real es un hombre perteneciente a una comunidad que le confiere estatus. Los hechos y reflexiones parecen confirmar irónicamente a Burke oponiéndose a la Declaración de los derechos del hombre bajo el argumento de que eran una “abstracción” y de la mejor vía de “herencia vinculante” para transmitir los derechos a los hijos reclamando tales derechos como “de un inglés” que como inalienables del hombre. Para él los derechos proceden “de dentro de la nación”, no del derecho ni del derecho natural ni de los mandamientos divinos, ni del concepto de la humanidad tal como el de la “raza humana” de Robespierre (Arendt, 2006: 423-424).

Profundiza su reflexión en los siguientes términos: “Llegamos a la consciencia de la existencia de un derecho a tener derechos (vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a una comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y ya no podían recuperar esos derechos por obra de la nueva situación política global”. Antes habríamos considerado que esta característica de la condición humana ningún tirano podría arrebatarse. Su pérdida es la pérdida de la relevancia de la palabra y de toda relación humana, rasgos esenciales de la vida humana ya en la concepción de Aristóteles (Arendt, 2006: 420).

La alternativa es que “el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad tendría que ser garantizado por la misma humanidad” (Arendt, 2006: 422), retornando a mirar el cómo hacerlo, pendiente aún, en reafirmación de la validez del pensamiento arendtiano en tiempos de una revolución del conocimiento nunca antes vista que parece no



sólo poco propicia para las soluciones a los problemas humanos esenciales sino todo lo contrario. Por eso mismo, atreverse a preguntar y a responder es una cuestión de principios de vida.

0-0-0-0-0-0-0

## CONCLUSIONES

Hannah Arendt desarrolla una visión propia sobre el origen del estado, considerando que antes de la modernidad hubo estado, y que el estado-nación el estado éste surgió representando al conjunto de la nación, con independencia de cualquier clase social e interés particular.

El rol financiero de la judería en Europa es abordado por Arendt dentro del desarrollo del estado-nación, distinguiendo el periodo comprendido entre los siglos XVII y XVIII en que los judíos se convirtieron en “palaciegos” proveedores de recursos para las obras públicas por parte de las monarquías absolutas, del periodo posterior al triunfo las revoluciones liberal-burguesas y consolidación de los estados-nación, pasando entonces los judíos a ser “banqueros”, surgiendo el sistema financiero.

Con respecto a la igualdad, la autora realiza tres aportes: a) La profundización de este concepto en los términos de Hobbes a quien considera el único filósofo de la burguesía, sintetizados en la igualdad de los hombres como potenciales homicidas, suficiente fundamento del poder ilimitado del Leviatán que encontraría en los totalitarismos su mejor expresión. b) El equívoco de la emancipación formal de los judíos que no se asimilaron por propia decisión, convirtiéndose en un sector privilegiado en condición de financiadores exclusivos de los estados-nación, derivado todo ello en el surgimiento del antisemitismo como ideología del nazismo. c) La liquidación de la igualdad en el contexto de crisis de los estados-nación en y después de las dos guerras mundiales con el paro y la desnacionalización, generadores de desarraigados, apátridas y minorías.

La ineficacia de los derechos humanos, convertidos en principios generales del derecho, declarativos y sin eficacia alguna si no es en el marco de vigencia de la soberanía de los estados que se encargue de protegerlos, respetarlos y restituirlos; renovando el conflicto profundo entre ciudadanía y nacionalidad que pone en cuestión los tres caracteres del derecho según la inspiración liberal moderna de la igualdad jurídica: la generalidad, la abstracción y la impersonalidad.

Sobre esa base, Hannah Arendt propone “el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad tendría que ser garantizado por la misma humanidad”, aspiración reclamada hoy mismo por miles de seres humanos condenados a la vulneración de su dignidad en contextos de guerra y dictadura.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chevallier, J. J. (1974). *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Madrid: Aguilar.
- Gellner, E. (1983). *Naciones y nacionalismo*. Gran Canaria: Alianza.
- Romo Morales, G. (2014). “Nación, nacionalismo y movimientos nacionalistas: Una revisión teórica de la institucionalización del mito”. *Investigación & Desarrollo*. 22 (2) julio-diciembre. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/268/26832007008.pdf>



Ugarte, J. J. (1995). "El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y crítica." *Revista Chilena de Derecho*, 22(1). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2649940>



**Autor: José Luis  
Carretero Miramar**

Licenciado en Derecho (Universidad Complutense de Madrid, 1994). Profesor de Formación y Orientación Laboral (Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid). Jefe de Departamento de Formación y Orientación Laboral en la Escuela Superior de Hostelería y Turismo (Madrid). Ha publicado, como investigador independiente, varios libros, entre ellos "Eduardo Barriobero, las luchas de un jabalí" (Queimada Ediciones, 2017), sobre el abogado anarcosindicalista Eduardo Barriobero. Secretario General de la Confederación Sindical Solidaridad Obrera (España). Líneas de investigación: Trabajo y economía; Derecho del Trabajo y relaciones laborales; Cooperativismo, empresas recuperadas y autogestión; Historia del movimiento obrero. Contacto: [Joseluis.carretero@yahoo.es](mailto:Joseluis.carretero@yahoo.es)  
<https://orcid.org/0000-0001-8504-6769>

# EL ANARCOSINDICALISMO ESPAÑOL Y EL DERECHO (1910-1939)

**Spanish anarcho-syndicalism  
and the Law (1910-1939)**

Fecha de recepción: 3 de enero de 2021  
Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2021

**Resumen:** *El movimiento anarcosindicalista español, en los inicios del siglo XX, tuvo una estrecha relación con el mundo jurídico, expresado en distintas formas de "Derecho obrero" orgánico, en sus relaciones con distintos profesionales jurídicos y en la obra legislativa y jurisdiccional desarrollada durante la Guerra Civil española. Esta relación debe entenderse desde su conexión con las necesidades prácticas del movimiento.*

**Palabras clave:** Anarcosindicalismo; Derecho; Movimiento obrero; Colectividades; Historia del Derecho.

**Abstract:** *The Spanish anarcho-syndicalist movement, at the beginning of the 20th century, had a close relationship with the legal world, expressed in different forms of "Labor Law" organic, in its relations with different legal professionals and in the legislative and jurisdictional work developed during the Spanish Civil War. This relationship must be understood from its connection with the practical needs of the movement.*

**Keywords:** Anarcho-syndicalism; Law; Labour movement; Collectivities; History of Law.



## 1. Introducción

El anarcosindicalismo fue la rama principal del movimiento obrero español hasta 1939. Su organización de bandera, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) nace en 1910, como resultado de un Congreso convocado por una organización sindical catalana llamada Solidaridad Obrera, que se había ido estructurando desde 1907. La CNT llega a tener millones de afiliados, presencia en todo el país y una hegemonía indiscutida en el mundo laboral catalán. Durante tres décadas, fue la mayor organización sindical española, por delante de la UGT (Unión General de Trabajadores), de filiación socialista.

De las distintas familias ideológicas que participan en la fundación de Solidaridad Obrera, en la Barcelona de principios del siglo XX (anarquistas, republicanos, socialistas), la que consigue la hegemonía sobre la posterior estructura y el discurso público de la CNT es la del anarquismo, subdividido a su vez entre distintas corrientes que traducen durante años las tensiones y contradicciones subyacentes entre la visión más purista y la más sindicalista de la organización, devenida en movimiento de masas.

El anarquismo había sido introducido en España décadas antes, gracias a la visita que Giuseppe Fanelli —diputado italiano y miembro de la Alianza de la Democracia Socialista organizada por Miguel Bakunin— hizo a Madrid y Barcelona en noviembre de 1868. El primer resultado práctico de dicha visita fue la conformación del grupo pionero de la Internacional en el país, que consiguió organizar un Congreso Obrero en Barcelona en 1870, en el que confluyeron cuatro tendencias principales: la bakuninista, la sindicalista apolítica, la sindicalista republicana y la cooperativista.

Desde entonces, el anarquismo se afianza como una tendencia muy presente en el mundo obrero español, que participa de los procesos organizativos recurrentes que dan lugar a la ya mencionada constitución de la CNT en 1910. Esta presencia práctica decisiva en el movimiento obrero de las tramas organizativas del anarquismo le llevan, también, a participar de manera muy destacada en las experiencias colectivistas puestas en marcha en la zona controlada por la República durante la Guerra Civil española.

Y es esta presencia real en los movimientos de masas lo que empuja al anarquismo español a tener una relación con el mundo del Derecho que trasciende, en gran medida, la simple articulación de un discurso crítico de lo jurídico que caracteriza a los pensadores anarquistas clásicos, como Miguel Bakunin o Pedro Kropotkin. En el anarcosindicalismo español —expresión usada habitualmente para definir a la CNT, que pretendía constituir desde el punto de vista ideológico la necesaria síntesis entre el anarquismo como teoría, y el sindicalismo como práctica efectiva— el Derecho no es tan sólo un asunto de crítica doctrinaria o de declamación *mitinera*, sino principalmente una cuestión de praxis cotidiana. Un asunto de herramientas sindicales, normativización de relaciones internas, construcción de defensa jurídica —y de los discursos que la legitiman— e, incluso, en la época de la Guerra Civil, de ejercicio práctico del poder legislativo.

El anarcosindicalismo español genera normas, discurso penal, debate ampliamente estatutos internos y legisla la estructura económica de la sociedad. También, se relaciona con académicos del Derecho y abogados y les da espacio en sus publicaciones, llega a nombrar jueces y a organizar tribunales, tiene entre sus militantes un Ministro de Justicia que, además, lo es precisamente en nombre de la organización sindical.

Por supuesto, desentrañar en detalle toda esta maraña de relaciones entre el anarcosindicalismo de las primeras décadas del siglo XX y el mundo y los conceptos del Derecho es una tarea que sobrepasa con mucho el espacio limitado de este texto. Lo que vamos a hacer en este trabajo es rastrear las líneas generales de dichas articulaciones, ejemplificando los puntos nodales concretos en las relaciones entre lo jurídico y lo sindical en el funcionamiento del movimiento de masas que



rodea y nutre a la CNT hasta 1939. Todo ello partiendo de la base de que los espacios —tanto conceptuales como personales u orgánicos— en que confluyen anarcosindicalismo y Derecho nacen, fundamentalmente, de la necesidad de implementación de una estrategia práctica para el movimiento obrero que experimenta con urgencia el anarquismo español desde su mismo nacimiento.

## 2.- El Derecho obrero: una organización con normas.

Durante toda su historia, la estructura organizativa de la CNT es un edificio hecho de normas no estatales, pero sistemáticamente diseñadas —y debatidas colectivamente de una manera insistente— para generar un determinado efecto societario: la descentralización del poder y su control desde la base del sindicato.

Christian Laval y Pierre Dardot desarrollan en su libro *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2015) el concepto de lo que definen como el “Derecho obrero” al conjunto de reglas, contrapoderes y costumbres que el movimiento obrero desarrolla en su despliegue histórico, y que le permiten constituir en su interior un ámbito del común (“el común de los obreros”) mediante una práctica instituyente consciente y colectiva. Frente a los paradigmas espontaneísta o vanguardista que comprenden la acción obrera como una improvisación destinada a repetirse en un bucle intemporal. Lo cierto es que, según Laval y Dardot (2015):

“El movimiento obrero es un hecho institucional: está constituido no sólo por recuerdos comunes y referencias comunes, sino también y sobre todo por reglas comunes: no debe su lugar en la sociedad tan sólo a la cólera, al instinto de clase, al odio al burgués. Es un asunto de reglas y de códigos que tienen su historia en las luchas y su influencia en las prácticas actuales. Y lejos de que se trate únicamente de la costumbre vaga, general, ese código tiene su precisión, su técnica.”

Esto explica la insistencia del anarcosindicalismo español en asuntos estatutarios, de reglas internas, de organización entendida como arquitectura de acuerdos en los que se establece un auténtico ordenamiento jurídico que regula cosas, como la duración de los mandatos en los cargos, la reacción ante las rupturas del mandato imperativo o las limitaciones e inhabilitaciones para optar a los puestos de coordinación, en función de aspectos ajenos a la práctica sindical directa.

El anarcosindicalismo español se organiza sobre la base de una concepción fundamental, que informará el conjunto de la normativa estatutaria de la CNT: el federalismo. Como afirma José Peirats (1988, 21-22):

“En cuanto al federalismo confederal, éste no es solamente una mera aspiración o finalidad; es la misma estructura orgánica y funcional de la CNT. Al extremo que por algunos teóricos se ha querido ver en la forma misma en que se mueven los sindicatos, toman y aplican sus acuerdos el funcionamiento de la sociedad del porvenir.

Este funcionamiento es el siguiente. Los sindicatos constituyen unidades autónomas, sin más ligazón con el conjunto confederal que los acuerdos de carácter general adoptados en los congresos nacionales, ordinarios o extraordinarios. Pero salvado este compromiso, los sindicatos, y hasta las propias secciones técnicas de los sindica-



tos, son libres para cualquier determinación que no sea en detrimento del conjunto orgánico. Este principio es riguroso, y puede afirmarse que son los sindicatos quienes señalan y regulan directamente las orientaciones de la Confederación.

La base de cualquier acuerdo de tipo local, regional o nacional es siempre la asamblea general del sindicato, a la que pueden concurrir, proponer, discutir, y votar todos los afiliados. Las resoluciones son adoptadas por la ley de mayorías, atenuada por el voto proporcional.

Los congresos extraordinarios se celebran según sugerencia de los sindicatos reunidos. Hasta los puntos de discusión los sugieren las asambleas, en el seno de las cuales se discute el orden del día y se nombran los delegados, mandatarios del acuerdo colectivo. Este funcionamiento federalista, de abajo a arriba, representa una prevención contra toda posible degeneración autoritaria en los comités representativos.”

En esta dinámica de construcción de una estructura propia, que tienda a limitar toda tentación de burocratización o acumulación de poder en los órganos superiores, los anarcosindicalistas se apoyan en reglas. Pocas reglas, pero debatidas con una participación amplia de los afiliados, lo que les da una pátina fuerte de legitimidad colectiva. Reglas como la obligatoriedad del mandato imperativo para los delegados de los sindicatos en las instancias superiores (Federaciones locales, comités regionales o plenarias de sindicatos), la limitación temporal de los mandatos (normalmente entorno a un año de duración), la plena revocabilidad de los cargos por parte de las bases, la prohibición de afiliación para los empleadores —recordemos que en el sindicato socialista UGT era posible la afiliación de pequeños comerciantes— o la limitación establecida respecto a los cargos retribuidos de la organización (sólo podrán ser retribuidos los cargos de secretario general nacional y de director del periódico de la organización, “Solidaridad Obrera”).

Es este énfasis en la construcción colectiva de organización, que motivan las exigencias prácticas de la lucha sindical en la que se ven inmersos los militantes anarcosindicalistas, lo que impulsa una serie de innovaciones estatutarias y organizativas que hacen aparecer a la CNT como un sindicato pionero a la altura de las luchas sociales de su tiempo. La principal de ellas, por sus efectos prácticos y por haber llegado a implantarse efectivamente en el conjunto del sindicalismo moderno, es la constitución de los Sindicatos Únicos en el Congreso de Sants de 1918.

El Sindicato Único es una innovación organizativa fundamental que explica en gran medida la efectividad de la organización sindical cenetista, y su éxito en conflictos decisivos para su crecimiento como la famosa huelga de La Canadiense. Nos lo explica Anna Monjo Omedes (2019, 124-125):

“La organización mediante los Sindicatos Únicos era la estructuración vigente en la CNT desde 1918: suponía una agrupación de todas las fuerzas de trabajadores de un mismo ramo y evitaba la duplicidad de sindicatos que, a partir de ese momento, eran englobados conjuntamente en un organismo denominado Sección Sindical. Por tanto, las secciones o sindicatos de un mismo oficio, en una misma localidad, pasaron a integrarse todos en una sola sección. Así pues, si tomamos como ejemplo al Sindicato de la Construcción, el proceso de formación de un Sindicato Único de la Industria se inició “integrándose en él todas las profesiones que trabajan en toda clase construcción, empezando por los ladrilleros, los que trabajan en las fábricas de cemento o de yeso, los albañiles, los ayudantes de





ídem, los picapedreros, los escultores, los pintores, los profesionales del estuco, etc.(...) Con la nueva modalidad de Sindicatos Únicos, cada profesión pasó de ser independiente a ser solamente autónoma dentro del sindicato, pero con plena capacidad de movimiento mientras no se rompiera el pacto federal que los unía dentro del mismo sindicato”

Como ya hemos dicho anteriormente, esta nueva estructuración propiciaba la unificación de fuerzas para la lucha contra el capitalismo y la mejora de la condición obrera porque favorecía un planteamiento de los conflictos de forma unitaria”.

La estructura basada en el Sindicato Único se adopta en el Congreso de la Confederación Regional Catalana de la CNT de Sants de 1918, tras un largo y prolijo debate. El acuerdo final, al respecto, toma la forma de una norma que tiene efectos prácticos imperativos en el mundo obrero:

- “1.- La base de la organización, serán los sindicatos de ramos o industrias.
  - 2.-En los sindicatos de ramos o de industrias ya constituidos deben ingresar las secciones que aún no lo hayan hecho, sino quieren quedar aisladas de los trabajadores organizados.
  - 3.-Los sindicatos deben ingresar en las federaciones locales, y los que así no lo hagan quedarán al margen de la organización obrera.”
- (Fundació Salvador Seguí, 2018: 109)

Los militantes obreros que participan en el Congreso tienen plena conciencia de que están haciendo Derecho al adoptar los distintos acuerdos que dan forma a los Estatutos de la Confederación y que generan un amplio debate entre las delegaciones presentes. El dictamen de la segunda ponencia del sexto agrupamiento del Congreso, aprobado por el mismo, dice así:

“Siendo los estatutos las leyes que vienen a regular nuestras costumbres o la condensación de necesidades que queremos regularizar, a medida que las necesidades y costumbres cambian, deben cambiar los estatutos.

(...) en el momento actual no podemos pasarnos sin leyes, que-remos decir sin estatutos, puesto que, desde hoy, en virtud de los acuerdos del presente Congreso, van a entrar nuestros organismos federales y confederales en nuevas cauces”. (Fundació Salvador Seguí, 2018: 114).

Este proceso de construcción de organización, gracias a las normas colectivas del “Derecho Obrero” del que hablan Laval y Dardot, no es un simple reflejo espontáneo y no meditado de una práctica que quiere insertarse en las luchas reales de la clase trabajadora. Es también el producto de los análisis y reflexiones de una parte importante de la militancia. Juan Peiró, uno de los más destacados organizadores sindicales de la CNT, tras hacer una fuerte crítica de la tendencia de los anarquistas más doctrinarios a mantenerse al margen de las luchas sociales, afirma que:

“Se nos dirá que la organización anarquista señalada no tiene impuestas disciplinas ni se rige por estatutos ni reglamentos. Pero a



su vez diremos que ella celebra reuniones, plenos y conferencias nacionales, de las cuales se levantan actas, que en todas las organizaciones tienen un valor más efectivo que los reglamentos y estatutos.” (Peiró, Juan. 1979: 175).

Porque para Peiró no cabe duda de que:

“Si él quiere responder a un sentido de eficacia positiva, el movimiento anarquista ha de ser vertebrado orgánicamente, sus funciones deben ser articuladas sobre bases fijas y relativamente permanentes, estableciendo para todas sus actividades colectivas una disciplina moral que determine concretamente la reciprocidad que necesariamente debe existir entre el individuo y la colectividad. La colectividad para el individuo, y en este caso, lógica y racionalmente, el individuo debe obligarse en todo y para todo al cumplimiento de sus deberes para la colectividad.

Seguir con la vieja creencia en lo espontáneo, en esa reminiscencia cristiana de la aportación voluntaria, será continuar debatiéndose en la esterilidad, en la impotencia, en las prácticas negativas, y será continuar mirando melancólicamente el paso del enemigo triunfante.” (Peiró, Juan. 1979: 178).

Así pues, la CNT es una organización con normas. Normas adoptadas colectivamente y que pueden alegarse ante el organismo que tiene la competencia para dictaminar su incumplimiento: la asamblea del sindicato o los plenos regionales o nacionales de sindicatos, según el nivel del incumplimiento. Normas que son debatidas buscando la mayor efectividad sindical y, al tiempo, el mayor respeto posible a la autonomía de los firmantes del pacto colectivo constituido por los estatutos de la organización y de las federaciones, sindicatos y secciones sindicales que la forman.

Es una organización federal, que permite amplios espacios de autonomía para sus partícipes, pero que también practica la exclusión para quienes no cumplen con las normas acordadas colectivamente. Una organización que pretende construir el “común de los obreros” desde el ejercicio de la democracia directa y la delegación con mandato imperativo.

## 2.-La CNT y los profesionales del Derecho.

La historia de una organización revolucionaria es también, normalmente, la del despliegue de una sucesión de procedimientos judiciales. Es en este sentido que José Luis Gutiérrez Molina (2008), en su texto *El Estado frente a la anarquía. Los grandes procesos contra el anarquismo español (1883-1982)* dedica a narrar los más destacados procesos penales abiertos contra el anarquismo español durante el convulso siglo XX.

Algunos de estos influyen en el desarrollo posterior del mundo libertario y del movimiento obrero en España. Constituyen grandes “pulsos” entre las organizaciones proletarias y las fuerzas represivas del Estado. Pulsos en los que el sindicalismo saca a relucir un omnipresente discurso contra la represión que muchas veces le sirve para construir las figuras públicas de sus grandes “mártires” y para deslegitimar al sistema.

En el caso del anarquismo español, este tipo de procesos penales paradigmáticos y con gran impacto público se suceden desde finales del siglo XIX hasta las postrimerías del siglo XX. Gutiérrez Molina establece una serie de etapas en esta historia de las relaciones del anarquismo español con el ordenamiento punitivo del Estado.



Una primera etapa está relacionada con la aparición y primera extensión de las ideas anarquistas en la Península Ibérica. El nuevo movimiento —que pugna por insertarse en las luchas sociales— es criminalizado para tratar de impedir su expansión, usando para ello acusaciones que los historiadores actuales consideran poco probadas o identificándolas con los levantamientos espontáneos que se suceden ante las duras condiciones de vida en muchas zonas de España. Los ejemplos que nos da Gutiérrez Molina de esta etapa son los de los procesos contra “La Mano Negra” en Cádiz en 1883 y contra los supuestos incitadores del “asalto” de los jornaleros sin tierra a Jerez de la Frontera en 1892. Dentro de este período se encuentra también el famoso “proceso de Montjuich” contra los anarquistas barceloneses, que es utilizado, internacionalmente, por el movimiento ácrata como un escaparate de las inhumanas prácticas represivas de la monarquía española.

Una segunda etapa coincide con la conformación orgánica de la CNT y su primer desarrollo de masas —que alcanza un punto álgido en 1918— hasta que se encuentra, alrededor de 1923, con los límites representados por la proclamación de la dictadura de Primo de Rivera y con las prácticas del “pistolero patronal”, lo que implicó el asesinato de líderes sindicales y letrados de las organizaciones obreras por parte del “Sindicato Libre”, constituido por sicarios pagados por los grandes industriales, sobre todo en Cataluña. Destaca en este período el procedimiento penal que lleva a la ejecución del pedagogo Francisco Ferrer Guardia en 1909, que había fundado la Escuela Moderna, de inspiración libertaria, y que había sufragado los gastos del primer local público de Solidaridad Obrera (la organización que antecede de manera directa a la CNT).

La ejecución de Ferrer —un republicano masón con simpatías libertarias que no puede ser acusado de ninguna actividad violenta concreta— concita una enorme oleada de solidaridad en todo el mundo y permite al anarquismo reclamar como propia a una figura intelectual pública de talla internacional. También, pertenecen a esta segunda etapa los diversos procedimientos abiertos contra los autores de las más destacadas actividades cenetistas contra la Dictadura de Primo y contra los financiadores y organizadores del “Sindicato Libre”; tareas en las que destaca toda una nueva joven generación de militantes del “anarquismo de acción” que, pese a su aureola de rebeldes individualistas, llevan a cabo sus acciones en plena consonancia con las necesidades y las prioridades de la organización sindical, en ese momento en la clandestinidad. Nos referimos a los procesos relacionados con los sucesos de Vera de Bidasoa (1924), los intentos de extradición de Jover, Durruti y Ascaso, exiliados en Europa (1926) y el proceso por el llamado “complot de Puente de Vallecas” (1927).

La tercera etapa —para el ámbito temporal que nos interesa— es la representada por los procesos abiertos contra los anarcosindicalistas en el contexto de la Segunda República española o durante la Guerra Civil. Podemos mencionar aquí los procedimientos judiciales relacionados con las diversas insurrecciones campesinas durante la República, ante la tardanza en implementar la Reforma Agraria, como los derivados de las llamadas “bombas de Sevilla” (1932) o los que se refieren a levantamientos rurales por el derecho a la tierra que concitaron una gran expectación pública y deslegitimaron fuertemente al gobierno republicano, como el de Casas Viejas (1933). También podemos mencionar los procedimientos abiertos a partir de mayo de 1937, en plena Guerra Civil, contra las principales figuras del proceso colectivizador iniciado por la CNT tras el golpe de Estado del General Franco, como los procesos contra Joaquín Ascaso (1937) o contra Eduardo Barriobero (1938), de quien hablaremos con más detalle, en breve, por ser el más destacado jurista vinculado a la CNT.

Para hacer frente a todos estos procesos judiciales dirigidos contra la actividad del sindicato —de los que sólo hemos citado una ínfima cantidad, por supuesto— hacen falta abogados. Es una época en la que el Derecho Laboral está en sus albores y los conflictos entre Capital y Trabajo tienden a resolverse en muchas ocasiones mediante enfrentamientos directos que terminan en las



salas de vista de los juzgados penales o, incluso, en los consejos de guerra de la jurisdicción militar. Máxime si tenemos en cuenta que la estrategia sindical prioritaria de la CNT es la llamada “acción directa” —es decir, la actuación sin intermediarios— lo que implica que la organización rechace los intentos de establecer organismos mixtos tutelados por el Estado para el arbitraje de los conflictos laborales, iniciados por el gobierno de Primo de Rivera o por el primer Ministro de Trabajo de la República, el socialista Largo Caballero.

Ésta es la razón por la que durante toda la historia de la CNT se han vinculado al sindicato una gran pléyade de abogados penalistas. Abogados, como Eduardo Barriobero, Ángel Samblancat, Benito Pabón, José Antonio Balbontín, Francesc Layret o el posterior presidente de la Generalitat catalana Lluís Companys. En su mayoría son letrados que no se autodefinen como anarquistas o anarcosindicalistas —aunque alguno sí lo haga en alguna ocasión puntual, como Eduardo Barriobero— sino que se mueven políticamente en un ámbito difuso y ambiguo entre el obrerismo y los sectores más radicalizados del republicanismo o del nacionalismo catalán.

La mayoría de ellos (como Barriobero, Samblancat, entre otros) pasan en algún momento por el republicanismo federal. Una trayectoria ideológica a la que, por otra parte, no son ajenos muchos referentes intelectuales o militantes del anarcosindicalismo, como Fermín Salvochea, Ricardo Mella o Federico Urales. Cabe mencionar que el republicanismo federal está vinculado con el anarquismo desde la misma introducción de la ideología libertaria en España. No en vano fue Francisco Pi i Margall, —federal y presidente de la Primera República Española, además de abogado— el primer traductor de las obras de Proudhon al castellano.

Otros abogados de los cenetistas son precursores directos del catalanismo más de izquierdas, como Francesc Layret, asesinado finalmente por los pistoleros del “Sindicato Libre” cuando se dirige a asistir en su detención a unos trabajadores de la CNT; Layret, que llega a fundar el Partido Republicano Catalán (precedente inmediato de la Esquerra Republicana de Catalunya) es también el fundador del Ateneu Enciclopèdic Popular, una entidad cultural muy vinculada con el medio obrero barcelonés.

Gran parte de ellos, tratan de constituirse en la interfaz parlamentaria del anarcosindicalismo mediante la formación de pequeños partidos radicalizados, participando en el Partido Sindicalista de Ángel Pestaña o en las candidaturas avaladas en Sevilla por el prestigioso militante anarquista Pedro Vallina. Eduardo Barriobero es elegido tres veces diputado por el Partido Republicano Democrático Federal, gracias al voto de los obreros que ha defendido en innumerables procesos y a su cercanía ideológica con la CNT. También lo es Ángel Samblancat, en las listas del Bloc Republicà Autonomista, o José Antonio Balbontín, defensor de cenetistas que, elegido diputado para las Cortes Constituyentes de la Segunda República por las candidaturas sevillanas apoyadas por Pedro Vallina y una parte del anarcosindicalismo andaluz, se convierte en el primer diputado del Partido Comunista de España, al afiliarse a dicha organización ya avanzada la legislatura.

Se trata, además, de profesionales que normalmente simultanean el ejercicio del Derecho con la política, pero también con el periodismo y la literatura. Es más, en ocasiones su entrada en el ejercicio de la profesión legal se produce como consecuencia de tener que defenderse en juicio de acusaciones por presuntos delitos de opinión, como en el caso de Eduardo Barriobero, que pese a haber aprobado los exámenes finales de la licenciatura en Derecho el 9 de octubre de 1896, no se inscribe en el Ilustre Colegio de Abogados de Madrid hasta el 18 de noviembre de 1907, según documentación obrante en el archivo de este organismo. (Expediente del Colegiado nº 9437).

Abogados, pero también populares novelistas y editores de periódicos radicalizados, como Eduardo Barriobero o Ángel Samblanca; poetas, como José Antonio Balbontín o, incluso, académicos, como el profesor de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca, Pedro Dorado Montero, que llega a escribir varios artículos en la anarquista Revista Blanca —dirigida por Federico Urales— sobre el correccionalismo y las nuevas teorías de la pena.



Para tratar de averiguar cuáles son las perspectivas propiamente jurídicas defendidas por los abogados de los cenetistas, nos detendremos en los planteamientos de los dos elementos más reflexivos —en términos de aproximación teórica al Derecho— de este universo variopinto: Eduardo Barriobero y Herrán y Pedro Dorado Montero.

Eduardo Barriobero (1875-1939) es el principal abogado del anarcosindicalismo histórico. Según afirma en una ocasión, llega a llevar más de 500 casos judiciales simultáneamente a personas vinculadas directamente con la CNT. Dirigente republicano federal, diputado en tres ocasiones; también es un prolífico novelista y el traductor de diversas obras literarias. Recibe la Legión de Honor del gobierno francés por sus traducciones de las obras de Rabelais, prologa el popular folleto editado por José Sánchez Rosa *El abogado del obrero*, edita cerca de 14 volúmenes de temática jurídica, con títulos que van desde *Los delitos sexuales en las viejas leyes españolas* (1930) a diversos recopilatorios legislativos, como una *Legislación hipotecaria* (1931) o un *Código de Comercio* seguido de todo un copioso repertorio de jurisprudencia (1931). Además, dedica al menos seis volúmenes a la narración de diversos procesos judiciales en los que participa o que son famosos en su tiempo y ambienta numerosas de sus novelas en el ámbito judicial, utilizando para ello una fina ironía y un toque acusadamente costumbrista.

Finalmente, en 1936, Barriobero es nombrado por la CNT presidente del Tribunal Revolucionario de Barcelona. Experiencia sobre la que escribe la vibrante crónica *El Tribunal Revolucionario de Barcelona* (2007). No es un académico del Derecho. Sus escritos no son especialmente sistemáticos o rigurosos. Su sempiterna posición de defensor penal tiñe toda su obra escrita. Lo principal de sus razonamientos jurídicos puede encontrarse en las conclusiones que expresa en *Los delitos de la multitud* (1934,179-187):

- I. Los delitos de la multitud son delitos políticos o delitos sociales. Como en los códigos no hay una definición específica de los delitos políticos ni de los delitos sociales, se deben considerar como de esta índole todos aquellos que se realizan a impulsos de un ideal, o para satisfacer una aspiración legítima, sin el menor indicio de móviles bastardos (...)
- II. Los delitos de la multitud son esencialmente aleatorios. A de lo que ocurre con los delitos comunes, nunca es posible individualizar quién es autor, cómplice o encubridor, por lo que tampoco es posible aplicar sanciones de estricta justicia. La responsabilidad sólo se exige a quienes puede capturar la policía, a cuyo alcance se ponen con mayor facilidad y frecuencia los espectadores que los actores (...)
- III. Aún dando por hecho que se trate de una subversión organizada, al ser obra de una multitud, la conciencia más elemental impone que no sean incluidos en la misma categoría los conscientes, los inconscientes y los emotivos. Clasificación que en la práctica resulta imposible (...)
- IV. En los delitos de la multitud es absolutamente imposible contrastar el *iter criminis*, y más importante aún reconstruir la mitad interna del delito, puesto que es esencialmente distinta en cada uno de los factores humanos que en su ejercicio toma parte (...)
- V. Cuando los delitos de la multitud adoptan forma de violencia, se produce inevitablemente el contagio moral que determina con toda precisión el estado de trastorno mental transitorio reconocido por el Código como circunstancia eximente, que afecta a una gran parte de los que concurren a la subversión (...)



- VI. Como consecuencia de lo expuesto, no son procedentes las sanciones penales por los delitos contra la forma de gobierno, rebelión, sedición, desórdenes públicos, cometidos por la multitud (...)
- VII. Se debe penar los delitos cometidos con ocasión de las subversiones, teniendo en cuenta el móvil, el daño y las circunstancias personales del autor, así como las específicas del momento (...)
- VIII. El Estado, el régimen y el gobierno constituido tienen el derecho de legítima defensa y les es lícito para ejercerlo emplear la fuerza armada, sobre la que tienen jurisdicción y mando: pero no les es lícito cargar de cadenas al vencido en lucha leal (...)

Cuando se llega a los choques violentos, a las luchas de fuerzas armadas, todo debe terminar en la calle. La pluma del curial, militar o civil, debe pasar a la mano del historiador o del cronista. La cárcel para el vencido, en estos casos, es un trasunto de la costumbre bárbara de sostener en esclavitud al enemigo domeñado.”

En su obra *El proceso de Cullera y la represión inquisitorial en España* (1914, 32) Barriobero defiende un planteamiento que en los tribunales indica cuáles son sus alegaciones en defensa de varios encausados por un motín tumultuario producido en medio de una enorme ola de descontento popular:

“Por esta razón, es un absurdo haber establecido aquí penalidades para individuos determinados; lo que cabía era establecerlas para todo el pueblo de Cullera, ya que la muerte del Sr. López de Rueda y sus servidores fue un hecho colectivo, no personal ¿Y cómo enjuiciar en colectividad a todo un pueblo, cuando se sabe que algunos de los que integraban este fueron tiempo atrás encarcelados injustamente por el juez de Sueca; cuando se sabe que este falseaba la justicia por servir al caciquismo local; cuando se sabe, en fin, que ese mismo señor provocó el conflicto que dio motivo a su muerte, después de haberse previamente armado y acorazado?”.

Barriobero es un muy prolífico escritor de novelas y de toda clase de libros repletos de curiosidades, rastros costumbristas, sesgos humorísticos y anécdotas satíricas. Gran parte de sus novelas transcurren en el ámbito judicial penal, que sale bastante zaherido por su visión crítica y cáustica de la Justicia de su tiempo. Además, como divertimento afortunado, publica en 1929, en la editorial Mundo Latino, un pequeño “Anecdotario forense” titulado *La sonrisa de Themis* que hace las delicias de cualquier letrado ejerciente de nuestro tiempo. Barriobero (1929, 8) indica, en la introducción de su anecdotario (titulada “Con la Venia”) la finalidad de esta pequeña obra:

“No era preciso que Horacio, el señor Torres y yo nos concertáramos para legitimar la sonrisa de Themis; tan pronto como la diosa tomó a su cargo una función humana y comenzó a ejercerla entre los hombres, frunció ya la sonrisa sus divinos labios. ¿Hay nada más grotesco que un hombre profesionalmente serio? ¿Hay algo más regocijante que el énfasis? ¿No está la esencia de lo cómico en la desproporción entre la realidad y el aparato?”



Véase, pues, si es extenso el jardín en donde puede el ingenio cortar las flores de la broma judicial. Véase si la sonrisa de Themis tiene caudalosas fuentes de motivos. Añádase las aportaciones de los que allanan sus templos y ofrendan en sus altares, sin que un Tratado de Rúbricas, ni un maestro de ceremonias guíe sus pasos ni ordene sus gestos, y se nos perdonará el que de cosecha tan lucida tomemos unos granos y los aventemos para deleite de los curiosos.”

Por su parte, Pedro Dorado Montero (1861-1919), es un profesor de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca que llega a catedrático de esta célebre institución académica, pese a su temprano fallecimiento. Tras una fértil estancia postdoctoral en la Universidad de Bolonia, —en la que entra en contacto con muchos de los más conocidos representantes del positivismo italiano, como Siciliani, Ardigó, Garofalo o Lombroso— se convierte en el principal defensor, en suelo español, de una penología sustitucionista del castigo alejada de las visiones retribucionistas tradicionales.

Dorado Montero, además, se convierte en un habitual en la prensa obrera de su tiempo, tanto en los periódicos y revistas anarquistas como en *El Socialista*, órgano de expresión del Partido Socialista Obrero Español. Sus simpatías van basculando desde la estrecha colaboración de sus primeros años como profesor —con personajes como el anarquista Federico Urales— a una cada vez más clara vinculación con el Partido Socialista.

El interés de Dorado Montero en cuestiones políticas y sociales queda reflejado, como afirma Laura Pascual Matellán (2019) en tres libros fundamentales: *Valor social de leyes y autoridades*, *Del problema obrero* y *El derecho y sus sacerdotes*; pero también en sus muy numerosas publicaciones en diversas revistas y periódicos de todas las corrientes del sindicalismo de su tiempo.

Dorado Montero publica, pues, diversos artículos en la prensa anarquista. Concretamente en “Ciencia Social”, revista dirigida por el veterano fundador de la Internacional en España Anselmo Lorenzo, y en “La Revista Blanca”, proyecto editorial de Federico Urales y su compañera Soledad Gustavo.

En su artículo “Fórmulas” —aparecido el 1 de marzo de 1889 en “La Revista Blanca”— el profesor salmantino hace una acerada crítica al Derecho legislado y a los juristas que, ante circunstancias complejas, dan preferencia al texto de la ley frente a la realidad cambiante:

“Las leyes todas que pretenden hacer la felicidad de los súbditos de los Estados no son otra cosa que fórmulas que presumen y debieran responder a situaciones reales: que contienen en potencia, según suele decirse, todos los casos efectivos que han servido de materia contemplable, representable al legislador para formar la generalización en la que tal fórmula consiste, todos los hechos posibles a que ha de aplicarse la regla formulada para que la justicia se cumpla. Así, acomodada a la vida, a las relaciones sociales, a las necesidades sociales, la ley tiene un contenido, un fundamento, la *ratio legis* que dicen los jurisconsultos.” (Pascual Matellán, Laura, 2019: 200).

Pero la vida es múltiple, compleja y cambiante; y las leyes están pensadas para ser inmutables, estables, claras y sencillas. Por ello:

“Cuando el divorcio entre la ley y la vida se produce (...) los celosos custodios de la primera, los legistas, verdadera peste negra, estimando que la fórmula tiene un valor propio y sustantivo, exterior y superior a la vida, la defienden a toda costa, y aun cuando la ley haya perdido toda su virtualidad esencial, toda su *ratio*, la tienen ellos por expresión de la justicia y por encarnación del orden.” (Pascual Matellán, Laura, 2019: 200).

Los efectos perniciosos de esta extrema defensa de lo legislado frente a la potencia constituyente de la vida social son, para Pedro Dorado Montero, extremadamente claros:



“Entonces es cuando viene aquellas sentencias: *dúrum, sex lex; ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus; fiat justitia et pereat mundus*; “la ley y su cumplimiento ante todo y sobre todo, etc.”; entonces, cuando comienzan a hacer las consabidas abstracciones para aplicar la ley, no a Fulano o a Zutano, seres reales y en vista de su peculiar posición y estado, sino a A o B, importando poco que A o B sean el Moro Muza o Perico el de los Palotes; entonces, cuando no saben desprenderse del texto legal y a él lo subordinan todo, denegando justicia a aquellos a quienes no protegen expresamente las leyes, persiguiendo como delincuentes a los que no acomoden por completo sus actos a las prescripciones de estas, aunque si uno se fija en ellas vea lo absurdas y contrarias a las exigencias reales que son” (Pascual Matellán, Laura, 2019: 201).

Pero el profesor salmantino no sólo escribe vibrantes artículos en la prensa anarquista, sino que además traduce dos conocidos textos libertarios al castellano. Nos referimos, concretamente, al libro *El anarquismo según sus más ilustres representantes*, del alemán Paul Eltzbacher, que recopila textos de Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin o Kropotkin; y al manifiesto anarcoindividualista “El Único y su propiedad”, de Max Stirner.

Pedro Dorado Montero —como Eduardo Barriobero— no es un clásico militante anarquista. Su relación con la ideología libertaria es colateral, pero estrecha en un momento determinado de su vida, aunque luego bascule sus simpatías en dirección al Partido Socialista. Lo que realmente piensa de los anarquistas —que están en ese momento construyendo el sindicato más potente y masivo del país— se resume en un fragmento de su texto “¿Libertad o servidumbre?”, publicado en *La España Moderna* en diciembre de 1905:

“Efectivamente, hacen falta esos agitadores, revolucionarios, anarquistas, que, ahogándose en el pantano, al buscar salvación y pedir aire para respirar, todo lo trastornan y no dejan títere con cabeza. Esos suelen ser los propulsores del progreso y de la nueva vida, los inventores de las nuevas formas, los fundadores de las instituciones nuevas, los espoleadores de la humanidad fatigada e indolente.”

### 3.-El anarcosindicalismo legislador y la Justicia revolucionaria.

El 18 de julio de 1936 comenzó la Guerra Civil española. El levantamiento militar de las tropas franquistas fracasa en los días siguientes en una parte importante de la península, muy señaladamente en Barcelona, donde las milicias obreras del anarcosindicalismo se hacen con el control de la situación. Barcelona está en manos de los militantes de la CNT que; sin embargo, deciden generar espacios comunes con el resto de fuerzas políticas republicanas para gestionar la gran conflagración que ahora comienza.

Durante esos primeros días de vacío de poder y hegemonía sindical en las calles, se produce uno de los procesos revolucionarios más profundos y radicalizados de la historia de Europa. Miles de trabajadores toman las fábricas y talleres en los que trabajan y los “colectivizan”, los ponen a funcionar de manera autogestionaria.

La estrategia colectivizadora responde al tenor de la propaganda anarcosindicalista de las décadas anteriores —la “colectivización” bajo directo control obrero como alternativa a la “estatización” marxista y al capitalismo— y, también, a acuerdos concretos de la CNT, como el relativo a la implantación del “comunismo libertario”, aprobado meses antes en el Congreso de Zaragoza





de la organización sindical.

Pero lo cierto es que, el impulso colectivizador es fruto de una dinámica fundamentalmente espontánea. En esos primeros días de lucha callejera contra los sublevados, no hay consignas específicas de la organización llamando a la toma de las fábricas, sino que el proceso se desarrolla de manera amplia y sorpresiva por parte de los mismos trabajadores de las empresas, al ver como huyen los patrones a la zona controlada por los rebeldes o al aplicar de manera directa la hegemonía social de facto que las luchas callejeras han otorgado a la militancia sindical activa.

Sin embargo, la participación de la CNT en las instituciones republicanas —una decisión estratégica que provocará una creciente dualidad de poderes en la zona controlada por la República, entre el proceso revolucionario espontáneo y el proceso de recuperación del poder de la institucionalidad, cada vez más controlada por los partidos republicanos “de orden”— implica, también, su participación en la ordenación legislativa de lo que está sucediendo.

La CNT, en colaboración con el resto de las organizaciones políticas y sindicales de la zona republicana, legisla, a partir de 1936, un nuevo ordenamiento jurídico que da cabida a las nuevas realidades que han aparecido de facto en la calle. Esto va a dar lugar a la participación de los anarcosindicalistas en instituciones tan sensibles como el Ministerio de Justicia, que va a dirigir durante un tiempo Juan García Oliver, conocido militante del “anarquismo de acción” de los años 20; o la Dirección General de Prisiones, que va a ocupar Melchor Rodríguez, militante cenetista madrileño que será calificado por los presos franquistas con el sobrenombre de “el ángel rojo”. También va a dar lugar a la legalización del proceso colectivizador mediante una normativa específica (lo que, a su vez, va a provocar grandes modificaciones en el “Derecho obrero” interno de la organización cenetista) y a la puesta en marcha, en los primeros momentos del proceso de transformación social, de una auténtica justicia revolucionaria, con sus tribunales propios, que será también legalizada por el Estado.

Vayamos por partes. El 24 de octubre de 1936 se promulga el Decreto de Colectivización y Control Obrero del Consejo de Economía de la Generalitat, para legalizar las distintas formas de autogestión empresarial aparecidas espontáneamente entre julio y septiembre en Cataluña. En él se especifica que pueden ser colectivizadas las empresas en los siguientes casos:

1. Cuando la empresa tenga más de 100 trabajadores.
2. Cuando la empresa tenga de 50 a 100 trabajadores, si la mayoría son cualificados.
3. Por acuerdo con el propietario, si la empresa tiene menos de 50 trabajadores.
4. En caso de abandono del propietario.
5. Para salvaguardar el interés general a dictamen del Consell de Economía.

También se constituyen agrupaciones de empresas de determinados sectores y zonas geográficas y se instituyen Federaciones de Industria, para intentar dotar de economías de escala a la arquitectura económica creada.

Anna Monjó (2019, 430-431) nos explica las ambivalentes consecuencias de este Decreto, por el que el anarcosindicalismo contribuye al proceso legislador que reconoce, pero al tiempo limita, las realizaciones prácticas y espontáneas de sus bases:

“El Decreto, fruto de las largas discusiones entre las fuerzas políticas y sindicales presentes en el Consejo de Economía, representaba el punto de transigencia o pacto entre todas ellas. Pese al carácter colectivista implícito, el Decreto se decantó por un modelo de economía dirigida, que



unificaba y regía el variado abanico de concreciones económicas existentes. Así pues, el centro de gravedad de la economía quedaba definitivamente situado en el Consejo de Economía de la Generalitat, que coordinaría todas las experiencias colectivistas catalanas. El Decreto se ha interpretado generalmente por los apologistas de la revolución anarcosindicalista como la legalización e institucionalización de las realizaciones obreras hechas hasta el momento. Para otros autores fue el resultado de un acuerdo dificultoso y necesario entre las fuerzas presentes en el Consejo de Economía de la Generalitat para coordinar la actividad económica. Para J.M. Bricall, el Decreto fue el producto de la orientación del sindicalismo en su vertiente reformista.”

La aprobación del Decreto de colectividades es el pistoletazo de salida para la generación de un proceso de creación de normas (estatutos de colectividades, acuerdos de creación de las Federaciones de Industria, nuevos decretos, etc.) que proceden a la configuración de la institucionalidad asociada al sector económico autogestionado. Es una dinámica en la que se confunden los desarrollos del Derecho propiamente estatal, resultado de la participación de los anarcosindicalistas en el gobierno catalán y en el nacional, con los procesos de creación de normas internas de la organización sindical, que ahora también ejerce labores de gerencia en las empresas y de control del sector colectivizado de la economía. El “Derecho obrero” de que hablan Laval y Dardot y el Derecho propiamente estatal se retroalimentan e, incluso, en ocasiones, se confunden y se contradicen en una medida variable según el desarrollo de las circunstancias políticas.

Un ejemplo paradigmático de ello es el proceso de implementación de las Federaciones de Industria. Esta estructura organizativa había sido ya aprobada anteriormente por el Congreso cenetista del Conservatorio de Madrid de 1931 —a partir de una ponencia presentada por Juan Peiró— y consiste básicamente en la generación de organismos de relación y coordinación, a nivel regional o nacional, del conjunto de secciones sindicales presentes en un mismo sector de actividad económica. Pese a haber sido aprobada anteriormente, esta innovación orgánica no ha sido aún puesta en marcha, de hecho, cuando comienza la Guerra Civil, por la oposición sorda de determinados sectores que la ven como un germen de burocratismo en el sindicato, junto a la sucesión de urgencias que la CNT tiene que enfrentar en los meses anteriores al conflicto armado.

Sin embargo, el proceso colectivizador impulsa la constitución de las Federaciones de Industria, en una dinámica en la que se confunden los organismos propiamente sindicales y las estructuras de gestión de las empresas colectivizadas. Junto al dictamen presentado por Peiró en 1931, se discuten otros documentos propuestos en la Federación Local de Barcelona de la CNT. El Consejo Regional de Cataluña, celebrado desde el día 26 de febrero al 5 de marzo de 1937, aprueba los siguientes puntos (Monjó, Anna; 2019):

“1. La definitiva constitución de los Sindicatos de Industria; 2: la estructura federal industrial de la organización sindical; 3. La composición y forma de constitución de los Consejos Confederales de Economía, Control y Estadística.”

Esta estructura, cada vez más articulada y compleja, es al tiempo un desarrollo orgánico del “Derecho obrero” cenetista y una trama normativa que regula de manera efectiva las relaciones y formas de control de la ingente parte colectivizada de la actividad económica. Es más, el proceso centralizador y articulador que conlleva esta dinámica acaba eclosionando en la constitución de tramas orgánicas paralelas de Federaciones de Industria y Consejos Confederales de dirección económico-sindical junto a Comités Técnicos de gestión ejecutiva y asesoramiento en las empresas y sectores industriales, conformados por expertos.



Así, se llega al extremo de que el Pleno Nacional de Comités Regionales de la CNT del mes de agosto de 1938 aprueba la constitución inmediata de un Banco Sindical Ibérico y la puesta en marcha de una Caja de Compensación de las disponibilidades financieras de la organización —confundida con las empresas que mantiene colectivizadas— como sustitución momentánea de dicha entidad. También aprueba la reglamentación del servicio confederal de almacén y distribución de alimentos por parte del Consejo Económico Confederal. Pero nada expresa más claramente esta creciente amalgama entre la actividad del “Derecho obrero” cenetista y el ordenamiento jurídico del Estado Republicano en guerra, que la constitución del Consejo de Aragón en Alcañiz, el 15 de octubre de 1936.

Desde el inicio de la guerra el proceso colectivizador en Aragón se desarrolla a marchas forzadas. En todos los pueblos y aldeas de esta zona rural, prácticamente, se constituyen colectividades con las tierras abandonadas por los terratenientes y la participación voluntaria de numerosos pequeños propietarios, acuciados por las deudas, que tienen plena conciencia de que la diminuta dimensión de sus terrenos no les permite ser competitivos. Las colectividades constituidas van articulando un proceso creciente de organización colectiva. Ya en los primeros meses de la guerra se constituyen 25 Federaciones Comarcales. Hacia septiembre de 1936, estas Federaciones reúnen cerca de 450 colectividades. Llegarán a las 600. Los días 14 y 17 de febrero de 1937 tiene lugar en Caspe el Congreso Constitutivo de la Federación de Colectividades de Aragón.

Esta clara hegemonía económica de la rama colectivizada de la economía tiene su traducción política en la constitución del Consejo de Defensa de Aragón, que radica su sede, muy señaladamente, en el local del Comité Regional de la CNT en Fraga. Se trata de un organismo de gestión política y social de la región, en el que participan todos los partidos y sindicatos republicanos presentes en la misma, pero en el que es evidente la hegemonía de los anarcosindicalistas. En su primera “Disposición General”, este organismo intenta sustentar su legitimidad en razones afinadas en el Derecho histórico aragonés (en sus fueros medievales):

“El Consejo de Defensa Regional no puede aceptar, en nombre de los mandatos que la gran mayoría aragonesa le ha conferido, el que se pisoteen los fueros aragoneses y nuestro derecho indiscutible, al igual que otras regiones hermanas, a regirse con arreglo a sus características y temperamento político, en el orden económico, no olvidando en ningún instante los deberes que tiene que cumplir en la lucha libertadora que todos los antifascistas sostenemos.”

En diciembre de 1936, el Consejo es aceptado por la legalidad republicana como la institución que representa al Estado en la región. Poco después, su sede se traslada a Caspe y se establece su composición definitiva. Bajo la presidencia de Joaquín Ascaso, militante cenetista, con atribuciones legales de gobernador general de Aragón, el Consejo pasa a estar compuesto por 6 consejeros de la CNT, dos de la UGT, dos del PCE, uno de Izquierda Republicana, y otro del Partido Sindicalista (el conocido abogado de cenetistas Benito Pabón).

Este organismo constituido desde los procesos de autoorganización del “Derecho obrero” y, posteriormente, reconocido por el ordenamiento jurídico republicano, gestiona la vida política y social aragonesa, hasta su desmantelamiento ordenado por el Decreto del Ministro de Defensa, Indalecio Prieto, de 11 de agosto de 1937, ya en pleno proceso de desestructuración de las redes colectivizadoras por parte del renacido Estado republicano, tras los enfrentamientos de Barcelona, en mayo de 1937.

Algo semejante ocurre con toda una miríada de organismos de todo tipo, estructurados, legalizados y, finalmente, desmantelados, al hilo del despliegue de las vicisitudes del proceso



colectivizador y de la participación de los anarcosindicalistas en los órganos de gobierno del Estado republicano. Los militantes de la CNT legislan, crean instituciones, y establecen la normativa que las regula. Así, por ejemplo, por Decreto de la Generalitat de Cataluña de 29 de julio de 1936 se crea el Comité de la Escuela Nueva Unificada (CENU), formado por cuatro representantes de la CNT, cuatro de la UGT y cuatro de diferentes instituciones del gobierno catalán. Las competencias de dicho Comité, según dicho Decreto, son las siguientes:

1. Organizar en los edificios requisados el nuevo régimen de escuela nueva sustituyendo la escuela confesional.
2. Intervenir y regir el nuevo régimen docente, asegurando que responda, en todos los aspectos, al nuevo orden impuesto por la voluntad del pueblo, es decir, que esté inspirado en los principios racionalistas del trabajo, que todo obrero con aptitudes pueda llegar, sin obstáculos y prescindiendo de todo privilegio, desde la escuela primaria a los estudios superiores.
3. Coordinar los servicios de enseñanza del Estado, del Ajuntament y de la Generalitat, presidido por el Conseller de Cultura o la persona a quien delegue.”

El CENU, presidido por el maestro anarcosindicalista Joan Puig Elías, se dota de su propio reglamento interno el 4 de noviembre de 1936, al tiempo que se da sí mismo el derecho a nombrar maestros y desarrolla un procedimiento para que los mismos obtengan el preceptivo Certificado de Aptitud Pedagógica. (Giacomoni, Valeria, 2017: 139). Como organismo director del ámbito educativo en Cataluña, el CENU implementa potentes campañas contra el analfabetismo y se ocupa de la continuación de las actividades escolares respecto de los niños desplazados por la guerra.

Así pues, el anarcosindicalismo legisla y ejerce poderes ejecutivos, pero también lleva a cabo actividades jurisdiccionales. Establece y gestiona tribunales y pretende implementar un Derecho nuevo por medio de una Administración de Justicia renovada.

Tras la toma por los sindicalistas del edificio de la Audiencia Provincial de Barcelona en los primeros días de la guerra, la CNT establece en sus locales el llamado Tribunal Revolucionario de Barcelona, presidido en primera instancia por el abogado Ángel Samblancat y, posteriormente, por Eduardo Barriobero.

En medio de la convulsión revolucionaria en Cataluña, la Generalitat publica el 20 agosto de 1936, un Decreto que legaliza el Tribunal Revolucionario con el nombre de Oficina Jurídica “encargada de resolver gratuitamente las consultas que formulen verbalmente o por escrito las organizaciones obreras y los particulares interesados, referentes a la interpretación y aplicación del nuevo Derecho”. Dicha Oficina, asimismo, “queda facultada para proceder a la revisión de todos los procesos penales de carácter social seguidos en territorio de Cataluña”.

El día 28 de agosto, el Departamento de Justicia y Derecho de la Generalitat dicta una Orden nombrando Abogado Jefe de la Oficina Jurídica a Eduardo Barriobero y Herrán, en sustitución de Ángel Samblancat, con un sueldo de 18.000 pesetas anuales, facultándole para nombrar otros dos letrados y para elegir, entre los funcionarios auxiliares de la Administración de Justicia, los que sean necesarios para el servicio que se le confía.

La Oficina Jurídica funciona durante ochenta días a pleno rendimiento, en jornadas de doce horas, incluyendo domingos y festivos. Se estructura en tres salas, una dedicada a lo relacionado con el control obrero y las incautaciones, otra para matrimonios y divorcios y la última relacionada con los alquileres de viviendas. Se abren delegaciones en Badalona, Granollers y Mataró, así



como otras oficinas jurídicas, bajo el mismo modelo, en Gerona y Tarragona.

Respecto al Derecho aplicado por la Oficina, afirma Eduardo Barriobero (2007), en el libro que escribe, poco después, sobre esta experiencia de Justicia revolucionaria:

“Como la Justicia en aquellos momentos estaba un poco borrosa –y creo que sigue estándolo– y con estricta sujeción a los Códigos se habían cometido todas las injusticias cuya rectificación se nos encomendaba, decidimos sustituirlos todos por el de la equidad, por el escrito en el corazón de todos los hombres justos, y en él nos hicimos fuertes para aplicar el nuevo Derecho, que, por otra parte, no estaba encuadrado ni aún impreso; estaban escribiéndolo los milicianos con su sangre en los frentes de batalla.”

Pero, en todo caso, Eduardo sigue siendo un jurista, así que:

“Como ninguno nos considerábamos infalibles, quedó establecido un recurso de revisión para ante el pleno de los componentes de la Oficina, que podría interponerse en el plazo de tres días y ser subsanciado en el de 24 horas.”

En sus ochenta días de funcionamiento, la Oficina dicta más de seis mil fallos, de los que sólo diez son recurridos, Asimismo, celebra seis mil matrimonios y unos dos mil divorcios. El catálogo de las materias sobre las que esta llega a tener jurisdicción alcanza a las siguientes, según manifiesta el propio Barriobero:

“Casamientos, divorcios y protección de menores.-Reclamaciones sobre alquileres.-Indemnizaciones de despido y accidentes que debían ser pagados por los patronos.- Accidentes y siniestros que debían pagar las Compañías aseguradoras.- Legalización de incautaciones y controles.- Control de las prisiones y del Régimen Penitenciario.- Reclamaciones de carácter civil o mercantil.- Revisión de los pleitos de carácter social ya fallados en los que apareciera la usura.- Represión de las actividades contrarias al régimen.- Informes y consultas.”

La Oficina, finalmente, apenas lleva a cabo actividades en el ámbito penal o en lo relativo a la represión de las actividades de los quintacolumnistas favorables a Franco, ya que la Generalitat dicta muy pronto un Decreto de creación de Tribunales Populares, bajo un modelo muy diferente, basado en la existencia de tribunales colegiados compuestos por representantes de las distintas organizaciones antifascistas.

El elemento rupturista, desde el punto de vista jurídico, del Derecho aplicado en el proceso revolucionario catalán viene condensado en la regulación establecida por el Decreto de la Generalitat de 18 de septiembre de 1936. José Luis Villar (2016, 39) nos explica que:

“Lo realmente novedoso era que para los supuestos en que las normas no se adaptasen a las exigencias revolucionarias del momento actual, los jueces y tribunales de Cataluña deberían resolver las cuestiones de su competencia de conformidad con las leyes vigentes, pero siempre que estas se adaptasen a las exigencias revolucionarias del momento actual. En caso de que no se adaptasen, los jueces y tribunales resolverían de acuerdo con su conciencia, de forma que la norma que aplicasen al caso concreto pudiera ser elevada a norma general que plasmase el sentimiento jurídico del pueblo. En cuanto al procedimiento, se aplicarían las normas, de forma que la tramitación de los juicios no excediese en ningún caso de 30 días. Este Decreto tuvo gran importancia y fue muy bien recibido por la



prensa, ya que se apartaba del procedimiento y formas tradicionales de entender e interpretar las normas legales.”

Así pues, el anarcosindicalismo legisla, juzga, dicta sentencias, establece normativas que van desde los estatutos de las colectividades locales a la ordenación del sistema educativo catalán. Los anarcosindicalistas, pues, se sumergen en la práctica y el ejercicio del Derecho, impulsados por las necesidades políticas y sindicales de las luchas reales que llevan a cabo y del proceso revolucionario con el que pretenden efectuar una transformación sustancial de la sociedad.

## 4. Conclusiones.

A principios de 1937, el Ministro de Justicia Juan García Oliver —militante de la CNT y reconocido miembro de los “grupos de acción” anarquistas que en la década anterior se han enfrentado violentamente a los pistoleros de la patronal en Barcelona— imparte el discurso de Apertura del Año Judicial, frente a la totalidad de los magistrados del Tribunal Supremo y de los jueces de los juzgados de la capital. García Oliver (2008, 359), en medio de una larga exposición afirma lo siguiente:

“¿Podíamos nosotros pensar solamente en hacer la guerra sin transformar el Ejército, hacer la guerra sin transformar los instrumentos de la gobernación, de la justicia, tan afectados directamente por la sublevación, y, por consiguiente, todos los instrumentos de la vida española, por la natural ramificación que tiene, y hasta sus órganos más sensibles, como es la cultura y como puede ser la economía, la industria y el comercio? Habría sido hacer una guerra de ciegos. Y sin la transformación hecha en principio por el pueblo, y después incorporada a normas de gobierno, en parte por el Ministerio de Justicia y en parte también por otros ministerios, al fin, después de un mes de guerra, la falta de un orden, la falta de una institución habría convertido la España liberada en la España del caos, del desorden, del crimen, del asesinato, del robo, de la violación, del incendio, en fin, de todas las plagas de todas las guerras civiles sumadas y que vosotros, afortunadamente, no conocéis, porque habéis tenido la capacidad, instinto creador, para superar esos peligros y dar la lección de las nuevas normas de justicia, de las nuevas normas de la economía que todos estamos obligados a recoger para darles un sentido general de unidad y armonía.”

La obra legislativa del ministro García Oliver, que incluye un proyecto de colonias penitenciarias basadas en el máximo garantismo para los presos, no llegará a implementarse, a efectos prácticos, en la mayor parte de los casos, por las duras condiciones de la Guerra Civil. Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que dicha obra llega a proponerse porque el anarcosindicalismo español es un movimiento que se ve impelido a intervenir en el mundo jurídico porque es un movimiento real, comprometido con los problemas reales de la clase trabajadora, y con necesidades prácticas imperiosas.

Es esta dimensión esencialmente práctica, popular, lo que permite al anarcosindicalismo español insertarse fuertemente en la trama laboral y barrial de las clases subalternas de ciudades



como Barcelona o Madrid. Y es esa misma inserción, hecha de problemas prácticos y necesidades efectivas, lo que obliga a los militantes de la CNT a mantener una relación con el Derecho que trasciende la crítica puramente declamatoria, habitual en otros movimientos sociales vinculados con el anarquismo.

Más allá de la simple exégesis de los discursos publicados por los ideólogos del movimiento anarquista, el anarcosindicalismo español tiene que resolver necesidades prácticas perentorias que implican una relación cualitativamente enriquecida con lo social: organizar grandes masas de trabajadores, defenderse de la represión judicial, legislar las instituciones de una nueva sociedad y garantizar el funcionamiento de la economía en un contexto de guerra.

Para los militantes de la CNT el Derecho es un asunto de praxis, lo que les obliga a tener un discurso que va más allá de las apelaciones a la ética, llegar a acuerdos orgánicos, relacionarse con los actores jurídicos y pensar y poner en funcionamiento formas de Justicia revolucionaria.

En las circunstancias efectivas de la Guerra Civil y del proceso “colectivizador”, además, las formas de “Derecho obrero” interno de la organización sindical entran en una relación compleja, ambigua y ambivalente con las normas del Derecho legislado por un Estado en el que esa misma organización sindical participa activamente. Las estructuras orgánicas cenetistas tienden a expandirse y volverse más complejas, asumiendo funciones de gestión de la vida económica y social que parecen prefigurar un movimiento que podría ser definido tanto como un proceso de “disolución del Estado” como de constitución de un “Estado regenerado”, por usar la expresión que el propio Bakunin utilizó en los inicios de su reflexión sobre la institución estatal (Guerin, Daniel, 2009: 60). La disolución del Estado, así, como asunto de praxis colectiva y no de declamación ética, se manifiesta como algo que no es antitético del Derecho, entendido como universo de las normas que regulan la composición de las relaciones sociales, sino que es capaz de generar un nuevo Derecho, expresado en una dinámica de profundización democrática colectiva.

Sindicatos, colectividades, ateneos libertarios, se dotan de normas que entienden operantes, desde una perspectiva contractualista, pero al tiempo flexible y reversible. El proceso revolucionario ensaya crear un nuevo Derecho, tomando como base material una nueva relación productiva conformada por el trabajo asociado y el concepto esencial del federalismo sinalagmático.

La praxis empuja a la innovación. Y la necesaria convivencia colectiva a la creación de marcos de interrelación. La auténtica esencial disruptiva del anarcosindicalismo español, en su relación con el Derecho, está más en su práctica que en su atado de referencias morales, por más que estas puedan ser importantes.

## REFERENCIAS:

Balbotín, José Antonio. (2008). *La España de mi experiencia. Reminiscencias y esperanzas de un español en el exilio*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

Barriobero y Herrán, Eduardo. (1914). *El proceso de Cullera y la represión inquisitorial en España*. Madrid: Imprenta Artística Española.

Barriobero y Herrán, Eduardo. (1929). *Anekdótico forense. La sonrisa de Themis*. Madrid: Mundo Latino.

Barriobero y Herrán, Eduardo. (1934) *Delitos de la multitud*. Madrid: Galo Sáez.

\_\_\_\_\_. (1922). *Chatarramendi el optimista, o la policía de Botaratoff*. Madrid: Pueyo.

\_\_\_\_\_. (2007). *El Tribunal Revolucionario de Barcelona*. Logroño: Ediciones Espuela de Plata.



- Bravo Vega, Julián. (2002). *Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939). Una nota sobre su vida y escritos*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- Buenacasa, Manuel. (1977). *El movimiento obrero español 1886-1926*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Capdevila, Lluís. (s/f) *La nostra gent. Àngel Samblancat*. Barcelona: Llibreria Catalonia.
- Carrasquer, Félix. (2016) *Las colectividades de Aragón*. Barcelona: Descontrol Editorial.
- Carretero Miramar, José Luis. (2017). *Eduardo Barriobero, las luchas de un jabalí*. Madrid: Quemada Ediciones.
- Díez Torre, Alejandro R. (2009). *Trabajan para la eternidad. Colectividades de trabajo y ayuda mutua durante la Guerra Civil en Aragón*. Madrid: La Malatesta.
- Fundació Salvador Seguí. (2018) *El Congrés de Sants de 1918*. Barcelona: Descontrol Editorial.
- García Oliver, Juan. (1978). *El eco de los pasos*. Barcelona: Ruedo Ibérico.
- Giacomoni, Valeria. (2017). *Joan Puig Elías. Anarquismo, pedagogía y coherencia*. Barcelona: Descontrol Editorial.
- Guerin, Daniel. (2009). *El anarquismo*. Madrid: Biblioteca Libre.
- Gutiérrez Molina, José Luis. (2008). *El Estado frente a la anarquía. Los grandes procesos contra el anarquismo español (1883-1982)*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Monjo Omedes, Anna. (2019). *Militantes. Democracia y participación en la CNT en los años treinta*. Valladolid: Editorial 17 Delicias.
- Pascual Matellán, Laura. (2019). *Pedro Dorado Montero. Vida y obra de un pensador heterodoxo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. 2019.
- Peirats, José. (1988). *La CNT en la revolución española*. (3 vols.). Cali: Asociación Artística La Cuchilla.
- Peiró, Juan. (1979). *Trayectoria de la CNT*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Villar Ferrero, José Luis. (2016). *Las Oficinas Jurídicas de Catalunya. Justicia durante la guerra (agosto-noviembre de 1936)*. Barcelona: El Grillo Libertario.





**Autor: Aníbal D'Auria \***  
**Elina Ibarra \*\***

\*Investigador de la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: [anibaldauria@gmail.com](mailto:anibaldauria@gmail.com).  
<https://orcid.org/0000-0001-5216-3790>

\*\*Investigadora Adscrita en el Instituto de Investigaciones Jurídicas "Ambrosio Gioja" de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora de Fundamentos de Bioética en la Carrera de Actualización en Bioética y en la Maestría en la misma Facultad. Profesora Adjunta de Ética, Directora de Proyectos de Investigación y Coordinadora de la Licenciatura en Ciencia Política de la Universidad Abierta Interamericana. Correo electrónico: [chinacruel@hotmail.com](mailto:chinacruel@hotmail.com).  
<https://orcid.org/0000-0002-3852-0832>

# EL ANARQUISMO DE RODOLFO GON- ZÁLEZ PACHECO: PECULIARIDADES Y CARACTERÍSTICAS<sup>1</sup>

**The Rodolfo González Pacheco anarchism:  
specific features and characteristics**

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 25 de abril de 2021

**Resumen:** *El artículo se propone mostrar algunos rasgos específicos en la concepción anarco-revolucionaria de Rodolfo González Pacheco (Tandil, 1883 – Buenos Aires, 1949), a saber: su vitalismo, esteticismo e irracionalismo, a partir del análisis de sus escritos de propaganda y difusión del ideario anarquista y revolucionario, los que consisten, principalmente, en los llamados carteles, especie de proclamas que sintetizan una idea en pocos más de veinte líneas, de escritura simple, encendida y convocante a la acción.*

**Palabras clave:** Anarquismo; Rodolfo González Pacheco; Vitalismo; Irracionalismo; Esteticismo

**Abstract:** *The article proposes to show some specific features in the anarcho-revolutionary conception of Rodolfo González Pacheco (Tandil, 1883 - Buenos Aires, 1949), namely: his vitalism, aestheticism and irrationalism, based on the analysis of his propaganda and dissemination writings of the anarchist and revolutionary ideology, which consist mainly of the so-called posters, a kind of proclamation that synthesizes an idea in a few more than twenty lines, of simple writing, fiery and summoning to action.*

**Keywords:** Anarchism; Rodolfo González Pacheco; Vitalism; Irrationalism; Aestheticism

1- El presente artículo resume ideas desarrolladas en nuestro libro *El anarquismo de Rodolfo González Pacheco. Un ensayo crítico sobre "carteles"*. Buenos Aires: Editorial Libros de Anares. (Colección Utopía Libertaria). Asimismo, las citas referentes a los carteles de González Pacheco se retomarán de la compilación realizada en el mismo.



“yo soy autor de teatro como pudiera ser autor de un homicidio: por corazonadas y circunstancias de la vida. Paso por eso como el que, en su camino, pasa aquí un charco y allá una cumbre. Pero lo que yo amo está más adelante, más adelante...”

González Pacheco, *La Antorcha* N° 76

## Introducción

Nos proponemos mostrar algunos rasgos específicos del anarquismo de Rodolfo González Pacheco (Tandil, 1883 – Buenos Aires, 1949). No nos detendremos entonces en el análisis de sus obras teatrales, sino que nos centraremos en sus escritos de propaganda y difusión del ideario anarquista y revolucionario. Estos escritos consisten, mayoritariamente, en lo que se denominó *carteles*, especie de proclamas que sintetizan una idea en poco más de veinte líneas. Con un estilo de escritura simple, encendida y convocante a la acción, estos aparecían con singular frecuencia en los numerosos periódicos anarquistas y revolucionarios de las primeras décadas del siglo XX: *La Protesta*, *La Obra*, *La Antorcha*, etc.<sup>2</sup> Así los concebía González Pacheco en *La Antorcha*, en su número del 11 de febrero de 1921:

“Porque un cartel no se hace ni con ingenio ni con ciencia; ni con gritos, ni con música. No se pinta ni se escribe. Es lo vivo, lo palpitante, lo cálido. ¡Se pare! Debe hablar de dolor, cuando habla, no con la boca, sino con las heridas; y no ha de pedir justicia, cuando la sueña, sino que debe salir a hacerla, ¡a cumplirla!”

Y en *Cartelerías*, dice:

“nosotros, convencidos de tener un público que, por apuro o cansancio o poca luz, no podía deletrear sino lo grande, lo primordial, lo prístino, le dábamos, de lo nuestro, lo primero y lo último, lo que es más virtual que el arte y más fuerte que la filosofía: esencias, resinas, síntesis. Sí; para ese lector que tufa mugre, resopla angustia o masca encono, bajábamos a las napas de la vida y surgíamos luego con pepitas de oro virgen, puñados de mineral y vasos de agua. Nuestros carteles eran para ése sólo.”

2- González Pacheco escribió sucesivamente en los siguientes periódicos: *Futuro* (1897), *Germinal* (1906), *La Protesta* (1907-1908 y fugazmente años después), *La Mentira. Órgano de la Patria, la Religión y el Estado* (1908), *La Campana Nueva* (1909), *La Batalla*, *Diario anarquista de la tarde* (1910), *Alberdi* (1910), *Libre Palabra* (1911), *El Manifiesto* (1911), *La Obra* (1916.1919 y nuevamente a partir de 1936), *El Libertario* (1920), *La Antorcha* (1921-1932). También colaboró con publicaciones españolas como *Tierra y Libertad* (a partir de 1910), *Nosotros* (1937), *El comunista* (1919-1920), *Solidaridad Obrera* (1920), *Umbral* (1937.1939). Cf. Tarcus, H. (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé. De esta fundamental obra de Tarcus tomamos todos los datos biográficos que consignamos en algunas notas al pie.



En fin, esos carteles que González Pacheco *parió* se encuentran compilados, junto a otros pocos escritos y conferencias, en dos tomos que llevan precisamente por título *Carteles*.<sup>3</sup> El primer tomo comprende carteles “Del entrevero”, carteles “De Ushuaia” —que pintan su experiencia en el tristemente famoso presidio de aquella ciudad—<sup>4</sup> y una breve “Miscelánea”. El segundo tomo comprende carteles “De los caminos” —que pintan impresiones de sus viajes de proselitismo por la Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay— carteles “De España” —que pintan su vivida experiencia durante la revolución española<sup>5</sup>— carteles de “Los míos” —semblanzas de anarquistas que le son queridos o modelos ejemplares— carteles “Del arte y los artistas”, carteles “De la queren- cia” —donde pinta aspectos humanos de su Tandil natal— y cinco conferencias tituladas: “Santa Cruz”, “Anarquismo”, “Ernesto Herrera”, “Teatro” y “Sentido de la cultura”.

Esos dos tomos de *Carteles* constituyen la única fuente primaria del presente trabajo. Espero que se nos sepa disculpar la gran cantidad de citas literales, pero las hemos creído necesarias para transmitir al lector una idea fiel del estilo de escritura de González Pacheco. Creemos que en la apreciación correcta de ese estilo se juega la verosimilitud de lo que afirmemos en este ensayo sobre la concepción del anarquismo que profesaba González Pacheco.

En los carteles de González Pacheco podemos encontrar, más o menos, todos los tópicos generales del anarquismo: el odio al Estado y a su violencia cómplice de la explotación, el odio a las prisiones y al burgués, el anti-militarismo, el anti-clericalismo, la solidaridad con todos los oprimidos, etc. Y no puede decirse que González Pacheco sea un pensador “original” en esos temas; ni siquiera acaso un “pensador” en el sentido filosófico del término. No hay, creemos, un aporte teórico de su parte a ninguno de esos temas. Pero sabemos que a Pacheco tampoco le hubiera gustado ser tenido por un pensador en ese sentido. Según él, “lo que sobran son palabras, y lo que faltan son hechos”:

“yo no soy un escritor. No sé si no puedo; sé que no quiero Intelec-  
tual de oficio ¡Ah no! (*Higos pintados*).  
“¿Sabio?... ¿escéptico?... No queridos, muchas gracias. Lo dejo para  
después, cuando haya doblado el cabo. La mueca póstuma” (*La  
mueca póstuma*)

## 2. Anarquismo del carácter

En la teoría y la ciencia política se suele diferenciar tres tipos especializados de personalidad política: 1. El tipo administrador, 2. El tipo agitador, y 3. El tipo teórico; y también se ha admitido sin problemas que esos tipos especializados pueden combinarse en tipo múltiples, de manera que alguien puede quedar incluido en dos o incluso los tres tipos al mismo tiempo (Lasswell, 1963: 63-64). Ejemplos del tipo especializado administrador podrían ser Franklin D. Roosevelt en EE.UU o Julio A. Roca en Argentina. Ejemplos del tipo agitador podrían ser los profetas al Antiguo Testamento, o Leandro

3- González Pacheco, R. (1956). *Carteles*. Buenos Aires: Ediciones La Obra. El primer tomo de *Carteles* fue publicado en 1919; en 1923 publica los carteles *Del camino*; en 1928, los *De ayer y de hoy*; en 1936, *Carteles (segunda serie)*, y en 1940, los *De España*.

4- González Pacheco fue confinado a la cárcel de Ushuaia, junto con Teodoro Antilli, en 1910, tras la clausura del periódico *La Batalla*, que ambos co-dirigían. En el marco de represión generalizada al anarquismo previa a la celebración del primer Centenario, fueron muchos los anarquistas reclusos en el sur del país.

5- González Pacheco partió para España al principiar la guerra civil en aquel país, o sea, en 1936, para apoyar a los revolucionarios anarquistas que intentaban llevar adelante la revolución social. Allí dirigió la Compañía del Teatro del Pueblo de Barcelona y la revista *Teatro Social*. Permaneció en España nueve meses.



Alem en la política argentina del siglo XIX. Y ejemplos del tipo teórico podrían ser Jean J, Rousseau, Th. Hobbes o, en Argentina, Juan B. Alberdi. Mientras que esos individuos dados como ejemplos se aproximan respectivamente a cada uno de los tipos puros, hay otros que pueden combinar en su personalidad a más de un tipo; así, por ejemplo, Jean Bodin en la Francia del siglo XVII parecía combinar el tipo administrativo con el tipo teórico; por último, personalidades como Lenin o D. F Sarmiento parecen haber combinado los tres tipos.

Ahora bien, si por tipo administrador entendemos sólo la personalidad gubernativa, de gestión burocrática estatalista, parece claro que un anarquista queda excluido desde el vamos, casi por definición.<sup>6</sup> Entonces, los tipos especializados posibles de personalidad política anarquista quedarían reducidos al agitador y al teórico, con la particularidad que los teóricos del anarquismo han solido combinar su teorización con la agitación. Acaso sólo William Godwin y Benjamin Tucker podría ser considerados como teóricos puros del anarquismo; los demás grandes hombres teóricos del anarquismo han sido a la vez teóricos y agitadores: Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Malatesta, Faure, Abad de Santillán. Pero junto a estos teóricos agitadores, el anarquismo ha dado una gran cantidad de agitadores puros; y es en esta categoría que correspondería ubicar, según entendemos, a Rodolfo González Pacheco. Es más un difusor de las ideas anarquistas que un teórico de las mismas. Sin embargo, si bien sus ideas no revisten gran originalidad, sí puede hallarse originalidad en su *estilo* discursivo, en su “forma” literaria y retórica.

En primer lugar, el anarquismo de González Pacheco postula una fuerte identidad entre las palabras y las conductas. Es más, el anarquista debe hablar más por su acción que por su lengua. El anarquista verdadero ha de encarnar él mismo la Idea que profesa; y debe encarnarla viviéndola como un agitador permanente:

“A hombres de talla anarquista que han recogido la tea de los geniales, la bandera de los mártires, un ideal de redención para todos “¡para todos!” no debe develarlos sino un solo pensamiento, una única idea: ¡llevar adelante y adelante, con los pechos, los puños y la cabeza, el legado de la vida!...” (*Paciencia y meta*)

“Lo más difícil de la obra anarquista no es la de crítica a la sociedad presente ni la de la exposición de una futura: es reencarnar en el hombre la confianza en sí mismo. [ ]

Que cada día que se alce, se diga; a cumplir mi tarea de ensueño o de yunque. El Mesías soy yo, fuerte dios que busca en la tierra la amistad de otros dioses. ¡Hombre soy!” (*El mesías*)

De hecho, la relación íntima entre el hombre y sus obras, entre su vida personal y sus producciones, sean éstas artísticas o revolucionarias, parece ser una obsesión, tanto de su vida como de su producción escrita. Así se desprende de varios de sus carteles, como en *Pájaros muertos*, *Micana Vasca*, *Una desvergüenza de Máximo Gorki*, *Las botas y el clavo* o en su conferencia sobre Ernesto Herrera. Este es en realidad el rasgo que creemos más saliente de los escritos de González Pacheco: más que de tratar sobre el anarquismo, lo que le interesa son los anarquistas, es decir, los militantes: cómo son, cómo deben ser. O, dicho de otro modo: le interesa el anarquismo sólo

6- Habría que hacer dos salvedades a esta exclusión apriorística. Una: que bien puede concebirse una personalidad anarquista administradora si se piensa en la gestión de cooperativas o de organismos no estatales como sindicatos o periódicos. Otra: la situación excepcional durante la guerra civil española, en la cual algunos anarquistas, con gran escándalo para otros anarquistas, aceptaron participar del gobierno de la República jaqueado por los fascistas alzados.



como cualidad de ciertos hombres, donde los aspectos doctrinarios éticos y políticos están, si no relegados a segundo plano, sí reducidos y simplificados.

Como prueba de que lo que interesa a González Pacheco es más el carácter anarquista que otra cosa, se puede repasar la semblanza que hace de sus referentes en la colección de carteles titulada *Los míos*. En general es su carácter lo que resalta; incluso cuando se trate de grandes pensadores, como Bakunin o Malatesta, nunca es su pensamiento o sus argumentaciones lo que subraya.

Anselmo Lorenzo es un “acero muy fino”. A Bakunin, “ni la piedra ni el bronce” podrían contener su imagen esculpida. Antonio Loredo es un “bohémio”. Cao es “un acero en su empuñadura”. Bonafoux, “un acero de doble filo”. Radowitzky, es el “amador fiel de la revolución”, “niño héroe” y “primer novio de la Anarquía” en la Argentina. Wilckens, es “hierro labrado a lima”, pura “ternura y fuerza”. Antilli es “tala fornido y nudoso”, y la dupla que hacían juntos es “del fierro al puño”, la “del hombre fino y el gaucho bárbaro”. Malatesta es “fuerte como el fierro de las armas” y “gastó su vida hasta el cabo, como un hacha”. Armando Souto es “un niño que canta”. Faure posee una lengua que es “como un badajo de bronce, de plata y de oro”. Tolstoi es “el viejo” que “tiene un corazón infantil”. Barrett es “la otra mano de la Anarquía”, la “mano piadosa y fraterna”. Emma Goldman es una dama de “empaque entre cordial y severo; un juego de luz y sombra, sonrisa y gruño” que expresa “una bravura mansa” propia de todos los viejos anarquistas. Bueno, no es preciso ahondar más: cosas parecidas dice de Florencio Sánchez, de Raúl Carballeira y de Alberto Ghirardo. Siempre el carácter de la personalidad en primer plano. Sólo de Kropotkin parece rescatar su perfil específico de pensador, pero sin ahondar demasiado en sus ideas. Es más, en su conferencia sobre “El anarquismo”, González Pacheco incluso devalúa la intención de Kropotkin de presentar un sistema de moral en su *Ética* inconclusa; según él, en todo caso, eso se habría debido a una tendencia propia de todo personaje de su talla en sus últimos días, pero lo importante del anarquista ruso no es el sistema moral al cual llegó sino la rebeldía de la cual partió.

Entonces, una vez más, no es tanto la *idea* anarquista ni las *estrategias* del anarquismo como movimiento organizado lo que mueve la pluma de Pacheco; son los anarquistas, o sea, su personalidad o carácter rebelde, militante y revolucionario. Su propia aspiración personal es ser un “mensaje vivo” (*Pacheco viejo*)

Y en verdad, no puede decirse que González Pacheco no haya cumplido en su vida con su propia consigna de ser él mismo un “mensaje vivo”. Su prisión en Ushuaia y su participación en la revolución española son pruebas suficientes. Lo que no significa que, al menos por momentos, expresara insatisfacción y culpa consigo mismo por escribir y no actuar más y más radicalmente. Así se trasluce en *Las herramientas*; también en *Los huerfanitos*, cuando escribe:

“¡Hijitas mías queridas perdonadme! Sí, sí. Perdonadme, porque en vez de salir para la calle y ahorcar al primer burgués que topara al paso escribo, mancho papeles, creo que estoy llorando también...”

Pero en todo caso, González Pacheco *también* escribe y seguirá escribiendo a lo largo de los años; y como dijimos, las peculiaridades de sus concepciones no deben buscarse en el fondo de sus ideas libertarias. No se encontrarán ahí nuevos aportes al pensamiento anarquista, ni nuevos argumentos. Es en la forma, estilo y énfasis de su escritura que hay que buscar la peculiaridad como anarquista de nuestro autor. Y veremos que ese estrecho vínculo que establece entre personalidad y revolución puede dar lugar a ciertas tensiones subterráneas entre sus ideales y su persona: su postura es que la personalidad del anarquista no debe anteponer nada a la revolución, pero el lector puede preguntarse si no es exactamente al revés lo que hace: ¿no estará



poniendo González Pacheco la revolución al servicio del desarrollo pleno de su propia e individual personalidad, bella y romántica?

No vamos a abundar con citas para abonar esta interpretación. Podrían extraerse muchas (y el lector podrá hallarlas por sí mismo a lo largo de este ensayo), pero tal vez baste con transcribir ahora la primera oración de su obra compilada en 1956. Esta frase corresponde al cartel titulado *Destino*:

“Tallado en la vida he traído yo el anarquismo. Como el rosal su rosa o la espina el cardo”

En fin, como rasgo fundamental de sus carteles, advertimos que lo que Pacheco trata no es tanto el pensamiento anarquista como la personalidad anarquista. A este rasgo determinante de sus escritos le llamaremos “anarquismo del carácter”, carácter anarquista que a su vez podríamos descomponer analíticamente en diversos rasgos interrelacionados en la prosa de nuestro autor: romanticismo, idiosincrasia, esteticismo, vitalismo, anti-intelectualismo, idealismo, juvenilismo, criollismo.

### 3. Anarquismo romántico

Parece claro que a todo este protagonismo de la personalidad subyace la vieja idea romántica del *grande hombre*, del *genio* y del *héroe* que encarnan en sí mismos fuerzas morales, ideales e incluso pueblos o clases sufrientes.<sup>7</sup> De hecho, las palabras “genio”, “héroe”, “mártir”, y otras propias del vocabulario romántico clásico, abundan en los carteles de G. Pacheco:

“A hombres de talla anarquista que han recogido la tea de los geniales, la bandera de los mártires, un ideal de redención para todos -¡para todos!- no debe develarlos sino un solo pensamiento, una única idea: ¡llevar adelante y adelante, con los pechos, los puños y la cabeza, el legado de la vida!...” (*Potencia y meta*)

“El viejo río de la vida mojó sus plantas, como, a una tierra maldita, un manantial subterráneo. Y los tornó así fecundos, audaces, bellos, en medio de un ambiente estéril, cobarde, frío. Y son los genios, los mártires, los revolucionarios” (*Soldados desconocidos*).

“El mundo en flor es un sueño, todavía; esto es cierto. Pero hay una realidad que nadie puede negar: son los hombres florecidos de esperanzas, ideales, visiones grandes. Genios, rebeldes, artistas. Trabajadores, obreros: floreced también vosotros. [ ] Luchad, pelead, insurgid, con vuestra dignidad de productores en alto, como una maza en el puño. Esta será vuestra flor; la roja flor sobre el tallo oscuro con que ayudareis vosotros al florecer del mundo”. (*El mundo en flor*)

7- La referencia obligada a la teoría romántica del gran hombre, del héroe, son las conferencias pronunciadas por Thomas Carlyle en 1840, reunidas después como *Tratado de los héroes. De su culto y de lo heroico en la historia*. La edición en español que tenemos en nuestras manos es de Editorial Obras Maestras, Barcelona 1946. Como estudio general sobre el romanticismo. Se recomienda revisar: Berlin I. (2015). *Las raíces del romanticismo*. Buenos Aires: Ediciones Taurus. También puede consultarse con interés, aunque centrado en el romanticismo alemán, Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores.



“El pueblo no quiere holgar ni oír discursos, sino batirse, hacer cuanto antes su guerra. Dadle motivos heroicos [ ] ¡No va a regatear su sangre!” (*El señor del mundo*)

En el cartel *El héroe* se ve claramente este culto romántico por la personalidad heroica. Allí se narra brevemente una historia vivida por el propio G. Pacheco durante la revolución española. Fue durante un prolongado, intermitente y aburrido tiroteo entre revolucionarios y nacionales en Barcelona, que parecía más un “intercambio de ideas” que un enfrentamiento armado. No era esa, según el autor, una auténtica pelea revolucionaria. “Para serlo, le faltaba eso: el inútil heroísmo, que puede ser un suicidio, pero sin cuya grandeza, matar, o que nos maten, es siempre un crimen”, pues “[e]n esa fuga hacia la locura está la salvación de nuestra alma” y “[e]n ese desequilibrio, nuestro equilibrio”. El cartel citado concluye así:

“Cuidarse es bueno; pero entregarse es bello. Aquello se comprende; esto se siente. Y el pueblo vive de sentimientos. Por eso bastó que un niño “pequeñín, de doce años, a lo sumo, descalzo, astroso, mocososo- flameara una bandera y un grito y ¡al diablo la comprensión, la economía y la estrategia! Y a la conciencia, o a dios, la razón de matar o de ser muertos. Faltaba el héroe”.

En esta clave romántica, entonces, resulta natural que González Pacheco simbolice la Anarquía a través de dos personalidades de genio que la expresarían sintéticamente. Ellas son Mijail Bakunin, por un lado, y Rafael Barrett, por el otro, porque en la visión de nuestro autor la Anarquía tiene dos caras, o mejor dicho, dos manos:

“Y los dos son anarquistas. Los contrapongo porque, para mí, son ejemplares. Pienso en lo que nos dijeron con más fervor o más fuerza “Bakunin: “Destruir es crear”; Barrett: “La vida es ternura”-, y veo en ellos las dos manos de la anarquía: la que voltea martillazos, ceñida y crispada siempre, y la que siempre está abierta; hasta cuando se le crispa; como para que la claven” (Barrett, 1943).

Es decir, para G. Pacheco la Anarquía —mejor dicho, el anarquismo— tiene dos aspectos representados como manos: una es garra y la otra es caricia, “blanca, piadosa, fraterna” (*Rafael Barrett*). Bakunin, el que “tumba osos”, hace “marchar pueblos” y logra que “los reyes se arrodillen”, encarna aquella “garra de la anarquía” (*Bakunin*). Barrett, por su parte, “el señor siempre”, “hermano” que siempre tiene su mano abierta “como para que se la claven” (*Rafael Barrett*) representa la mano tierna.

Como se ve claramente, sería un error ver en esto dos modelos diferentes de anarquismo. Más bien son dos caras de una sola cosa, que no sólo sería el anarquismo sino el hombre y la vida mismas:

“Son las masas este bosque en que hay de todo, bien y mal, pureza y depravación, bandidos y apóstoles. Mezcla tremenda, pero que es, hasta hoy, la única mezcla en que se han tallado los verdaderos hombres. ¿Los hombres, digo?... Dios y el diablo son cada uno la mitad del otro. Esto sabe el anarquismo, y debe mirar hacia ello sin asco y sin cobardía.



Huelga o roba, crea o destruye. Suya es la bomba asesina y la plegaria que se alza de ese derrumbe también es suya. Suyo el motín de la cárcel y suya esa biblioteca. Suya esa pareja de enamorados y suya esa prostituta ponzoñosa. Suyo el que piensa y suyo el que acciona” (Conferencia sobre el *Anarquismo*)

Es decir: Bakunin y Barrett simbolizan dos aspectos del anarquismo, uno y el mismo siempre, que a su vez es la manifestación más honesta y auténtica de lo que es el hombre, la vida y la naturaleza misma (*Los leñateros; El pensamiento anarquista; Corazonadas nuestras; De hombre a hombre; Comunismo*). Y por ello: “La Anarquía es eterna, por más que la persigan, siempre dirá ‘aquí estoy’” (*¡Aquí estoy!*).

## 4. Anarquismo idiosincrásico

Retengamos este sutil tránsito que G. Pacheco hace del romanticismo al vitalismo porque volveremos sobre ese aspecto de su anarquismo. Pero por ahora digamos algo más sobre su romanticismo, un romanticismo que, de algún modo, sorprendentemente, podría asociar su escritura a la de la generación del 37 del siglo anterior argentino.

Coriolano Alberini ha acuñado una famosa fórmula para caracterizar al pensamiento de la generación argentina del 37: romanticismo de medios cruzado con iluminismo de fines. Esta fórmula, ya consagrada, simplemente quiere significar que los románticos rioplatenses, abocados a la acción política del momento, buscaron una síntesis práctica entre los ideales universalistas de la Ilustración —que identificaban con la fracasada generación unitaria anterior— y la realidad e idiosincrasia particular del país —que identificaban con el suelo y los caudillos federales triunfantes consolidados en el poder— (Romero, 1979: 130 y ss; Weinberg, 1977). Sus más importantes exponentes resumieron esa idea en fórmulas tan o más famosas que la académica de Alberini. Esteban Echeverría lo hizo con la metáfora de la mirada estrábica del ojo en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad.<sup>8</sup> Sarmiento hizo lo propio con el título de su más famoso libro: *Civilización y barbarie* (1845), que pretendía resumir en dos palabras el carácter dual de las guerras civiles argentinas, dualidad que sólo podría resolverse hallando una síntesis entre lo europeo y lo americano.<sup>9</sup> Y Alberdi todavía se mantiene fiel a ese eclecticismo cuando en 1852 busca una constitución liberal pero acorde a la idiosincrasia argentina.<sup>10</sup>

En sus *Carteles*, González Pacheco menciona ocasionalmente a algunos de estos románticos de cien años antes. Y aunque sea capaz de tirarle un pequeño halago a la *personalidad* de Sarmiento al considerarlo “gaucho”, es natural que, como anarquista que es, no se identifique

8- La famosa frase de Echeverría corresponde al *Dogma Socialista* (1837), palabra simbólica XII: “El mundo de nuestra intelectual será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones, y el otro en las entrañas de nuestra sociedad”, y vuelve a repetirla en 1848 en su escrito sobre la reciente Revolución de Febrero en Francia. Ver Echeverría, E. (1972). *Obras Completas*, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora. pp. 161 y 298, respectivamente.

9- Tomemos al azar, como ejemplo, esta cita de *Civilización y barbarie* (1845): “Existían antes dos sociedades diversas: las *ciudades* y las *campañas*; echándose las *campañas* sobre las *ciudades*, se han hecho ciudadanos los gauchos y simpatizado con la causa de las *ciudades*”. Sarmiento, D. F. (1974). *Facundo*. Buenos Aires: Losada. p. 231. Recordemos que el título original del libro es *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, pero que luego se popularizó bajo el nombre de *Facundo*, con el cual se lo reeditó innumerables veces.

10- “La originalidad constitucional es la única a la que se puede aspirar sin inmodestia ni pretensión”. Alberdi, J. B. (1980). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), Buenos Aires: Editorial Plus Ultra. p.35.





expresamente con esa generación que fue la semilla del Estado nacional, aunque también se distancie de la tiranía rosista y de los estancieros federales (*Martín Fierro*). En su conferencia sobre *El sentido de la cultura*, G. Pacheco dice:

“Cultura, cultura ¿cuál?... Aquélla, europeizante, imbuida de Enciclopedia, que Rivadavia y Alberdi, Sarmiento y Mitre injertaron en la cepa criolla, o la que hoy, por prurito fanfarrón y novelero, garabatean los hijos de los patrones de estancia?... ¿Cuál?... ¿La científica, al servicio de la industria, o la industrial, al servicio del Estado?... ¿Cuál?... ¿La que Marx ubica en la “superestructura” de toda vida social, o la que Spengler rastrea en las razas blancas, y sólo en éstas?... ¿Cuál?...”

Después de leer estas palabras del propio autor, parecería un dislate vincularlo de algún modo a los hombres del romanticismo argentino del siglo XIX. Sin embargo, creemos que no lo es en absoluto. Su idea del anarquismo no es la de un ideario o un sentimiento meramente universal (que lo es), sino de lo que podríamos llamar un anarquismo idiosincrásico, o sea, con una pata (o un ojo) en el ideal internacionalista libertario, y otra pata (u otro ojo) en las entrañas de cada pueblo. Y en este sentido podemos descubrir un aire de familia con los románticos rioplatenses de 1837: así como éstos buscaron conciliar en una síntesis práctica el ideal universal que llamaban civilización con la realidad particular de su contexto idiosincrásico particular, González Pacheco busca algo parecido con su ideal universal anarquista:

“No hay razas, pero hay pueblos que, a través de la más larga existencia y la más movida historia, perduran en una suerte de cohesión de especie. Por debajo de las superestructuras que los dividen en clases, viven un solo temperamento. Y ello, no por un milagro de herencia o de ética, sino por algo más estrictamente físico. Lo telúrico, que colora nuestra piel remece nuestra voz, nos da la temperatura de las ideas y el color de las pasiones. Todo será un mismo hierro, pero en diferentes puños. Hay un ingénito español que no es lo ruso o lo chino” (*España*)

Y así, según nuestro autor, Argentina y México, por ejemplo, tienen cada uno su propio anarquismo, o lo que es lo mismo, su singularidad idiosincrásica anarquista:

“El mismo plasma caído en los dos extremos del continente, sobre dos tipos indígenas, pero de psicología opuesta, hizo del de aquí escritor y propagandista, del de allá montonero y mártir. Del campo a la ciudad vino el gaucho, de la ciudad a los campos marchó el indio; el uno sacó un periódico y el otro manoteó un rifle. Y aquí se llamó Antilli y allá Práxedes Guerrero.

Las consecuencias: aquí haremos barricadas cualquier día “las hemos hecho-; allá coparán las cumbres cualquier noche -las han copado-; aquí devolveremos las fábricas a los obreros, allá la tierra a los campesinos. Y finalmente: aquí a toda filtración legalitaria o ideologismo bastardo, primero que en cualquier parte, le pararemos el carro; allá al tirano más fiero, al más bragado caudillo le pararán



las patas. Son dos formas de una misma guerra que deben darse la mano y marchar juntas para la libertad íntegra de América. Práxedes G. Guerrero dio el primer paso a esta alianza del campo con la ciudad, del rifle con el periódico, del sublime coraje con la esperanza inmortal. A sellar este pacto venía cuando le derrumbaron de un balazo. Venía el indio. ¡Vamos los gauchos!” (*Guerrero*)

¿No es esto una variante de la fórmula echeverriana aplicada al anarquismo? ¿No es éste un romanticismo social de medios y un anarquismo de fines? Creemos que sí, que responde a las mismas consignas generales de aquella primera generación de pensadores autóctonos, por más diferencias políticas que tengan respecto de los fines universales que persiguen los unos o el otro<sup>11</sup>.

## 5. Anarquismo esteticista

Aparte del culto al carácter individual y aparte del romanticismo social, hay otro rasgo del anarquismo de González Pacheco que se asocia tanto al romanticismo clásico como al modernismo anti-positivista de principios del siglo XX: su esteticismo. (Terán, 2008: 159) Aclaremos que aquí nos referimos al esteticismo entendido en un sentido amplio, como la tendencia a hacer de todo ideal político o moral un ideal estético; en el caso de Pacheco, ese ideal será el anarquismo, obviamente. Y el esteticismo que le atribuimos puede apreciarse en dos niveles: en lo que dice y en cómo dice lo que dice.

El primer nivel (lo que dice, no sólo del genio, del mártir o del héroe, sino de la belleza moral en general) es tema familiar tanto al romanticismo historicista como al modernismo literario:

“Un hombre es una faceta de la montaña. Una línea de la estatua de la vida; una letra del poema de los siglos. Debemos tratarlo, entonces, con la misma simpatía que a un tema de arte o justicia”.

[---]

“De hombre a hombre, pues, camarada, realiza tu propaganda. Y trata a tu propaganda como un tema de arte o justicia. Verás, si así te dispones, cómo tu esfuerzo descubre, enfilas y plantas de pie, letras y líneas y estrofas del gran poema anarquista: ¡compañeros!” (*De hombre a hombre*)

“La moral de la vida es de una bella impulsión viril. Su memoria no registra contemplativos e inertes. Más fácil es que recuerde a un impuro hombre de acción, criminal o loco, que a un sensiblero de esos, a un vacilante de esos que no se mueven por no pisar los insectos” (*En marcha*)

“ el Arte, como cualquier folleto de propaganda rebelde, es un arma contra su prepotencia y su latrocinio [del burgués]. Y si no lo sabe,

11- Conviene aclarar que esta suerte de “anarquismo criollo” de González Pacheco nada tiene que ver con lo que en Argentina se llamó, a partir más o menos de 1955 o 1956, izquierda nacional, que no fue más que un nacionalismo de izquierda, cuando no mero populismo nacionalista derivado del peronismo, que Pacheco combatió. Sobre el régimen peronista y sus opositores, González Pacheco escribió: “Bien está ésta [la resistencia] en todas partes, porque se afirma peleando; menos entre los políticos. No es pegarles en el suelo, sino que debe decirse: su resistencia, hasta ahora, al nazismo peronista sólo ha servido a la anécdota, alegre o cruel, pero negativa siempre. Es una oposición de nacas; de ancas de bueyes” (*La oposición*).



lo ve volar por sobre su cabeza, cerniendo posibilidades de una vida más bellas que la suya, más justa que la que él sofoca y gobierna. [ ] “El Arte es el pan del alma, el sueño sin el cual no hay vida humilde que aliente. Nace del desinterés y sólo pueden gozarlo los desinteresados” (*¡Abajo el burgués!*)

“El mal, que es lo feo, crece en la sombra, como crecen, en la ignorancia, el prejuicio y el miedo. El bien, que es lo bello, es la herramienta que echa abajo la costra bestial, tornea el hierro agudo, hace sonreír las piedras” (*Alas*)

“Hablar es darse a los otros en una suprema ley de traslaciones. [ ] Entregarnos en el habla lo mismo que en obras de arte; cada vez más terminados, más propios e íntimos” (*Palabras vivas*)

Como se ve, esta faceta esteticista romántica de G. Pacheco poco tiene que ver con el esteticismo modernista de fines del siglo XIX y principios del XX que postulaba un arte por sí mismo, puro y valioso en sus propias formas. No. Este esteticismo no postula tal cosa sino todo lo contrario: la identificación de la belleza artística con la belleza del ideal libertario y de la vida consagrada a ese ideal: “Seguramente, más arte ha escrito D’Annunzio que Malatesta; pero quien sepa mirar y mirar bien, con mirada derecha y varonil, verá que nuestro viejo es más bello que todo mármol y todo poema” (*Alas*). La misma idea de este esteticismo del carácter y socialmente comprometido puede encontrarse en su conferencia sobre el *Teatro* y en una serie de carteles donde se critica a artistas e intelectuales alejados de esa consigna (*El individuo en el arte; Los poetas; El poeta Urbina; Zozaya; Pájaros puercos; Macana vasca; Posición; Una desvergüenza de Máximo Gorki; etc.*).

En cuanto al segundo nivel del esteticismo de G. Pacheco (o sea, el modo en que dice lo que dice), sí podemos reconocer que está más cerca del esteticismo modernista propio de su tiempo. Aún a riesgo de ser demasiado simplificadores, podríamos resumirlo diciendo que consiste en la creencia casi exclusiva de la fuerza persuasiva de los efectos retóricos bellos, de las figuras poéticas como la alegoría, la analogía, la metáfora, la hipérbole, la sinécdoque, la metonimia y de toda imagen poética en general, en remplazo de argumentos racionales o datos concretos verificables. Respecto de esto no creemos que valga la pena introducir nuevas citas de nuestro autor a modo de ejemplo. Pensamos que con todas las efectuadas a lo largo de este trabajo alcanza y sobra. Sólo queremos acotar que este estilo esteticista, que era un clima compartido por muchos escritores de principios del siglo XX argentino, lo asemeja en alguna medida a su odiado y opuesto rival político, el nacionalista Leopoldo Lugones.

En efecto, en *El payador*, de 1912, Lugones, con un estilo totalmente esteticista, no propiamente argumentativo, sienta la tesis de que el *Martín Fierro* (1871), del estanciero José Hernández, no sólo es el libro fundacional de la nacionalidad, sino también que el gaucho es el arquetipo argentino, y que la figura de Martín Fierro lo expresa, a la par con el general Mitre (Lugones, 1972). Lo más sorprendente de esta tesis no es la asimilación de Mitre con el gaucho; más sorprendente es quizá que González Pacheco tome la primera parte de esa idea y la radicalice como símbolo de la causa anarquista. Así escribe en uno de sus carteles:

“Y él triunfó [Sarmiento y su llamada “civilización”]. Pero conviene advertir que habría ocurrido tal cual si hubiese triunfado Rosas. Para el caso, y apartando las palabras democracia y feudalismo, el programa y la consigna de los dos eran sólo uno: acorralar al gauchaje,



cortarle el paso y las alas: alambrar, alambrar, alambrar. [ ] José Hernández, legislador y hacendado, jugó en esa historia cruel el mismo papel que, en su libro, el sargento Cruz. Con “la lata en la cintura”, se echó al medio a defender a un matrero. Fue el criollo que “no consiente que se cometa el delito de matar así a un valiente”. Y ese gesto le valió vivir también matreando” (*Martín Fierro*).

Es raro que Pacheco, siendo anarquista, vea en el “hacendado y legislador” Hernández la encarnación del sargento Cruz antes que un estanciero que se lamenta, encubierto tras su famoso poema gauchesco, de la pérdida de mano de obra barata por el reclutamiento forzoso de los gauchos para enviarlos a la frontera. En todo caso, el ejemplo muestra la sugestión persuasiva que este tipo de esteticismo retórico tenía en la época. A modo de digresión, digamos que, en realidad, el *Martín Fierro* de Hernández pinta todo lo opuesto a lo que G. Pacheco quiere ver dejándose llevar por su esteticismo, ya no como escritor, sino como lector. Los versos de Hernández pintan una suerte de utopía feudal pasada, ya ida, que no es otra cosa que la visión decadentista del patrón bueno y paternalista: un ideal político que veremos resurgir con el nacionalismo populista del siglo XX, con su apotegma de “de casa al trabajo y del trabajo a casa” y su slogan de conciliación de capital y trabajo (II, 23, 28, 32, 34, 35, 37 y 38).<sup>12</sup> Incluso Hernández adelanta otra idea del populismo nacionalista argentino posterior: la idea de “alpargatas sí, libros no” (IX, 256). Es cierto que Fierro es un gaucho que termina rebelándose contra la autoridad y anhelando una libertad que irá a buscar entre los indios. Pero no es menos cierto que Fierro quiere ser respetuoso de la autoridad, es racista (respecto de los indios, los negros y los extranjeros) y es profundamente religioso (III, 80, 81, 102; IV, 128; VII, 199, 214). El gringo inmigrante es vilipendiado sistemáticamente (V, 142-144, 146, 148-155), y la rebeldía contra la autoridad es sólo “hasta que venga un criollo a esta tierra a mandar”. Es decir: tras el personaje *aparentemente* libertario subyacen los prejuicios ideológicos del autor del poema: para el gaucho Martín Fierro (que no es otra voz que la del estanciero federal Hernández), matar a un indio es “obra santa”, hay que obedecer a la autoridad siempre que no nos perjudique personalmente y sea criolla, los gringos son brutos, torpes, amarretes, cobardes, ladrones y maricas, y los negros son obra del diablo. Es imposible hallar algo de libertario en esos versos. Pero González Pacheco no ve o no quiere ver nada de esto; su esteticismo no se lo permite y, extrañamente, va a parar a la misma ideologización del poema hernandiano que su odiado y opuesto Lugones. Sólo que la lectura del nacionalista es más coherente con su ideología sectaria y autoritaria que la que hace el anarquista con la suya, internacionalista y libertaria.

## 6. Anarquismo vitalista

Bueno, ahora volvamos al tema que habíamos dejado pendiente: el del vitalismo en la obra de González Pacheco (Terán, 2008: 157). Por vitalismo entendemos tanto toda forma de pensamiento que afirma la imposibilidad de conceptualizar teóricamente la vida —de la que sólo podría hablarse a través de metáforas como “corriente”, “fuente”, “desborde”, “cauce”, etc.— como toda actitud existencial apoyada en esa premisa y que afirma el poder creador de la voluntad, de la vida y de la libertad. En los carteles de G. Pacheco, esa clase de metáforas son harto frecuentes, como puede constatarse

12- Estas citas y las que siguen del extenso poema de José Hernández, están tomadas de la edición del *Martín Fierro*, Ediciones Argentinas SRL, Buenos Aires 1976. El número romano corresponde al canto, y los números arábigos que le siguen corresponden a las estrofas de cada canto.



en *El torrente*, *Corazonadas nuestras*, *El pensamiento anarquista*, *Arroyitos*, etc. Pero, como ejemplo, bastarán seguramente aquí las siguientes líneas tomadas de *Círculos o espirales*:

“Y todo parte de estos modos de plantearse y de lanzar la vida: en espiral o en círculo. O creerse eje o sentirse ala. Centro muerto o corriente viva. Autoritario o anarquista”.

Es sabido que el vitalismo, constituyó una reacción contra el positivismo, el utilitarismo y el materialismo filosóficos que le precedieron —que en Argentina estaban asociados a la polémica generación del “80—. En el campo filosófico, el vitalismo se nutrió principalmente de la obra de dos pensadores muy influyentes a principios del siglo XX: Henry Bergson y Friedrich Nietzsche.

El nombre de Bergson (quien no era anarquista) no aparece en ningún lugar en los carteles ni en las conferencias de González Pacheco, y no sabemos si lo leyó o tuvo conocimiento indirecto de él. Pero al menos se nota, sí, en sus escritos, tal vez debido al clima de época influido por el filósofo francés, algunos términos muy característicos de su jerga técnica, como son las ideas de la fuerza “creadora” del instinto, de la voluntad, de la vida, de la libertad:<sup>13</sup>

“nos han raleado las plantas, nos han deshojado el tronco de muchos retoños verdes y han hecho de los mejores, más buenos y más conscientes, montones de huesos secos. Pero el sentido de Ideal, la voluntad creadora, nuestro destino anarquista, sigue aquí, y aquí se queda como clavado en el suelo, cuando no volando al aire en nuestras ideas” (*Los leñateros*)

“Hay que amar la anarquía por lo que crea y afirma como alegría y coraje; no por lo que roe como ácido o borra como gotera de lluvia mansa” (*De la anarquía*)

“No hubo hasta ahora doctrina que albergara más rebeldes y más santos, más hombres de acción y ensueño, superadores de ciencias y artes. En cada anarquista vibra un pensamiento creador, una cuerda de arco tensa que envía flechas al futuro. Las flechas son las ideas. A veces son las cabezas también, voladas de entre los hombros como flores guadañadas bajo el sol [ ]

¡Juventud, juventud, juventud! Nosotros, los anarquistas, somos la claridad de la Tierra; poseemos el divino arte de crearnos nuevos, de nuevo. Nuestras ideas son, más que deducción de libros, vibraciones de la carne eterna, insometible, inmortal: palabras vivas, de vida” (*Nosotros, lo anarquista*)

“Porque vivir, lo que se llama vivir, no es encontrar soluciones, sino producir o crear, sin solución de continuidad tampoco” (*Barcelona*)

Y en *Un ladronazo*, este vitalismo “creador” queda bien evidente. Según G. Pacheco, calificar o adjetivar es siempre fácil, “[l]o difícil es que esa suerte de pinzas o de membretes, con que calificamos o adjetivamos, capten o expresen realidades o raíces; algo más que costras o que apariencias. Si queréis valorar a un escritor, observad en qué apoya lo que plantea o lo que gira: cuan-

13- Se recomienda revisar la influyente obra de Henri Bergson. Por ejemplo: Bergson, H. (1985). *La evolución creadora* (1907). Barcelona: Planeta-Agostini.



to más vacío y más falso, más calificaciones y más adjetivos. Se apuntala en eso para no caerse . “El ideal “nos dice Pacheco- sería expedirse por cosas y hechos. Escribir de adentro afuera, con los jugos o la sangre de las vidas que queremos revelar, a través de nuestra sangre o nuestros jugos. El que eso logra gana sentido y conciencia; es como el padre o la madre del bellaco o del santo que revela: ni le asustan ni le admiran” porque “son un poco sus entrañas”. “Respetar más y adjetivar menos porque “es crear”. Pero “la mayoría de los que escriben “perdón: de los que escribimos- lo hacemos para agregar pintura de nuestros tarros, convencional siempre, a lo que se nos ofrece esencialmente pintado. Somos adjetivadores. Es más fácil que crear”.

También en su conferencia sobre el *Teatro*, Pacheco ostenta su vitalismo cuando explica que en la vida como en el arte lo importante no es tal técnica ni tal filosofía “Eso es lo formal. Más abajo o por encima está lo esencial e imponderable”.

En cuanto a Nietzsche, su presencia en los carteles de González Pacheco es indudable, no sólo porque aparece mencionado expresamente en varias ocasiones, sino porque algunas frases de González Pacheco no dejan margen de duda respecto de su influencia, a pesar de que sean puestas al servicio de una perspectiva revolucionaria e igualitaria que hubiera resultado ajena al pensador alemán.

Las menciones expresas a Nietzsche se encuentran en *Palabras vivas* (“Palabras vivas pedimos. Esas que fueron amadas de Sócrates y de Nietzsche”), en *Cursilerías* (“Tanto la ignorancia propia como la injusticia ajena y la incompreensión general de nuestros actos e ideas son limitaciones a nuestra personalidad. Pero la peor de todas es la cursilería. De aquéllas, como dice Nietzsche, uno siempre puede sobreponerse o resurgir; pero de la cursilería hace de nuestra vida una nada, siguiendo o imitando la vida de otros”) y en *El individuo en el arte*, donde critica a Giménez Igualada por tener una concepción del artista como un privilegiado por encima de la chusma, nunca oveja ni perro. Por el contrario, según González Pacheco, el artista siempre surge del dolor y la desventura y por eso el pueblo lo respeta, y pone a Nietzsche de ejemplo. Agrega que Igualada confunde la “personalidad” (que es destacarse por el personal esfuerzo sin oprimir y honrando a todos) con el “individualismo” (que es sentirse el centro del mundo); y concluye: “Cuanto nos nutre y nos cubre, ¿quién nos lo dio sino ella [la “chusma”]? Y ahora, todavía, nos da su sangre ¿Qué superhombre dio más?”. Es decir, para G. Pacheco, o bien la chusma es el súper-hombre, o bien es más súper que el súper-hombre. Y en el cartel *Teatro*, Nietzsche aparece una vez más. Ahí se nos dice que el hombre reclama siempre conceptos y adjetivos, o sea, que la vida se le entregue “caratulada e inerte”:

“Pero ahí acaba el discurso, porque más debajo de eso no hay ni siquiera palabras que expliquen lo sustancial, que sería: ¿por qué pensamos? Ahí está el denso misterio en que se incuban, sin ruido y sin nombre, todos los gérmenes. Está lo que no sabemos: nuestra ignorancia dormida, según Nietzsche, sobre la espalda de un tigre: según Tolstoi, sobre el regazo de un ángel”

Más allá de estas menciones explícitas, hay en los carteles algunas frases que evocan claramente a Nietzsche, pero sin mencionar su nombre. Por ejemplo, en *Libertad*, G. Pacheco escribe respecto de cualquier herida que “si no nos mata, nos hace más fuertes”, frase que es prácticamente idéntica a la que Nietzsche popularizó en *El crepúsculo de los ídolos* (1888) y en *Ecce Homo* (1888).<sup>14</sup> Y en *Dos cartas*, escribe que “se vive en tanto se está dispuesto a perderlo todo”, que



parece evocar la enseñanza del *Zaratustra* (1882) de vivir peligrosamente (Nietzsche, 1983: 35). Pero las siguientes, tomadas más o menos al azar, creemos que también poseen claras resonancias nietzscheanas:

“el egoísmo no existe para los fuertes, los plenos, los verdaderos. Ninguna planta retiene para sí, avaramente, sus frutos” (*¡A pulso, a puños!*)

“No acaba de comprenderse al anarquista. Y bueno. Él se comprende y le basta. Sabe lo que quiere, y lo hace. Se dio una línea, y la sigue. Y por eso cuando siente, oye o ve que lo maltratan, le calumnian o le niegan, ni se encoge ni se asusta. Se enoja, sí, pero consigo, pues piensa: seguramente, lo que le metí a la vida no lo remaché como es debido. Hay que darle todavía. Darle siempre. ¡Meta y meta!” (*¡Meta y meta!*)<sup>15</sup>

“El anarquista es un hombre de pelea, y no de componendas o sutilezas. Con él no hay arreglo nunca. No pacta ni desiste: lucha y afirma. Tipo nuevo en la historia, generador de otra especie de hombres, macho ardiente y poderoso que avanza, bramando amor, a poseer la vida” (*¡Anarquistas!*)

“Los anarquistas tenemos el entusiasmo de la vida.” (*Luisa Lallana*)

“Se gane o se pierda a este juego, lo terrible es no jugarlo” (*La libertad*)

“Pues este asunto de crear es de instinto y de coraje. Sabiduría de sentir que la creación empieza más allá de todo límite social y estético. Y que ahí debe captarse y ponerse en movimiento a más allá todavía” (*Madres españolas*)

“Derrotas pide el fuerte, no victorias” (*Los triunfadores*)

En fin, no es necesario seguir acumulando citas. Es más: el rechazo a toda pretensión de constituir un sistema y hasta el estilo aforístico y alegórico de González Pacheco recuerda al de Nietzsche. Por lo demás, no es nada estrambótico de su parte hacer una lectura anarquista del filósofo alemán. Nietzsche era una lectura recurrente en los círculos anarquistas de principios del siglo XX y había proclamado en su *Zaratustra* que el Estado era un monstruo frío, el más frío de todos los monstruos, aniquilador de pueblos (Nietzsche, 1983: 66-69).

Pero hay otra idea nietzscheana “idea que puede parecer del todo ajena a la tradición anarquista- que nos parece, sin embargo, subyacente en la concepción que Pacheco tiene del anarquismo, la anarquía y la revolución. Y si no le subyace siempre, al menos sí lo hace por momentos. Nos referimos a la noción de “eterno retorno” (Nietzsche, 1983: 179-261).<sup>16</sup> No nos interesa aquí cuál sería la interpretación de esa famosa y polémica noción nietzscheana, ni mucho menos si es correcta la aplicación que de ella parece hacer, consciente o inconscientemente González Pacheco. Simple-

*ídolos*, Madrid: Alanza Editorial. p34. “[El hombre saludable] adivina remedios curativos contra los daños, saca ventaja de sus contradicciones; lo que no le mata le hace más fuerte”. Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo*. Buenos Aires: Alanza Editorial. p24.

15- Esta idea parece incluso tomada del diálogo entre Pirrón y El Viejo, de *El viajero y su sombra* (1879), pero también es clara nuevamente la referencia al *Crepúsculo de los ídolos*: “Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta”, Cf. Nietzsche, F. (2010). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alanza Editorial. p. 41

16- La doctrina del eterno retorno es predicada por Zaratustra en la tercera parte del libro.



mente queremos sugerir que algunos de sus carteles parecen evocar en cierto sentido esa idea de eterno retorno. Así, por ejemplo, en un cartel que se titula, precisamente, *Retorno*:

“Sucede con las ideas, las nuestras, las anarquistas, que no siempre tienen la virtud de alzada, de gallarda arremetida que deseáramos Siempre fue así, sin embargo. La siembra de las ideas no puede eludir la ley que rige la vida. Y ley es que todo esfuerzo, llegado a su plenitud, recese, retorne a su antigua fuente, para otro esfuerzo. Y para otro. Pues la moral labradora no nos la dan las cosechas perecederas, sino la tierra, la Eterna ...todo lo grande recesa. Todo lo grande retorna. Y estas ideas, las nuestras, son grandes entre las grandes”.  
Suceda lo que suceda”

En *El torrente*, hablando de la revolución rusa, la idea del retorno de lo mismo vuelve a aparecer. Todo torrente, nos dice Pacheco, refluye siempre y las cosas vuelven a quedar como antes; una minoría burguesa frente a otra minoría rebelde: “Siempre ha sido así” y “cada cual [debe] volver a su obra en silencio”: unos a levantar nuevas murallas, y otros a prepararse para el próximo ataque.

Y en *Hoy*, escrito contra la idea de evolución lineal, escribe:

“Muchachos: no hipotequéis vuestra libertad al tiempo. Trabajad para la vida. No es mañana ni pasado mañana cuando debéis rebelaros. ¡Es hoy! ¡Es ahora!

Este postulado de que la anarquía está siempre presente, que siempre resurge por más que la persigan, está también en el ya citado *¡Aquí estoy!* En *Llegar* se nos dice que llegar es una mentira; que nunca se llega a ninguna parte; que llegar es partir, o recién empezar de nuevo, y que “[a]l bien, lo justo y lo bello que se aspira, que se sueña, que se quiere, ¡ay! A eso no se llega nunca. Eso está arriba o adentro nuestro, pero no como remanso o cumbre, sino como látigo o espuela”. En *Cine argentino*, tras afirmar que vivimos tiempos en que hay que ser beligerante de “lo que más se ame o sueñe; así sea lo más loco”, aclara que eso “no quiere decir que así obtendremos el triunfo”, y que habla “[c]omo hombre a quien no interesan los frutos de ahora. Porque sabe que hoy, aquí y sobre la entera tierra, la vida está en las semillas”. En *Aquí habrá revolución*, compara a la revolución con el ave Fénix, que siempre resurge de sus cenizas. Y en *Luisa Lallana*, más explícitamente aún que en *Retorno*, escribe:

“¿Qué nos dicen?... ¿Que a las estrellas las apaga el día, que la luz es un punto y la sombra el espacio, y que el invierno arrasa las galas de los jardines?... ¿Quiéren decirnos con eso que las revueltas del pueblo son siempre, al final, vencidas?... Pero si se rehace y vuelve, no hay vencimiento, señores, sino al revés: la afirmación victoriosa de un gran destino. Su receso, su derrota, su ostracismo es el repliegue de la sangre al corazón, el aplomarse del árbol en sus raíces, el beber y el aspirar, en el silencio y la sombra, de esa savia, de ese humus, de esa fuerza de la vida a la que, por darle un nombre, nosotros denominamos Anarquía. Y cuando de ella se llena, sea primavera u otoño, sobre un surco de la pampa o sobre una calle adoquinada, canta o estalla, gloriosamente entusiasta”.





Es decir, González Pacheco parece concebir al anarquismo (que en él es lo mismo que decir “la revolución”) como una lucha eterna, siempre resurgente, aunque nunca victoriosa. En estos términos, la Anarquía como ideal no puede ser más que una utopía eternamente movilizadora, y por eso mismo “realista”, pero no realizable. Así lo dice en *El señor del mundo* (“Hemos llegado al momento en que lo único práctico es la utopía: todo lo demás conduce a desalentar y desalentarnos”), y así también lo da a entender en *Durruti*:

“El anarquismo es, primero que todo, una posición: el hombre libre. Por querer serlo es su lucha con el medio, mundo o trasmundo, metafísica o prejuicio que le niega o le oprime. Su doctrina, el comunismo anarquista, es un sentido, no un tópico; un resplandor de su sangre y no una entelequia sociológica”.

Todo fluye y refluye; todo fruto vuelve a ser semilla y toda semilla, fruto; la circularidad es eterna; todo retorna siempre igual, tanto la opresión como la rebeldía. La Anarquía se vuelve así una mera fe del individuo de carácter libre, esto es, del anarquista, que como Sísifo asume una tarea siempre la misma y sin fin.

Claro que esa visión cíclica y trágica parece contradicha por otros pasajes de sus carteles.<sup>17</sup> Por ejemplo:

“¿Quién duda del porvenir?... ¿Quién, en el umbral de la aurora, piensa en la noche? [ ] ¡Salud, oh, tiempos, en que esta siembra de amor de los anarquistas dará pan de libertad a los futuros hombres!” (*¡Salud, oh, tiempos!*)

“La hora es de acción y crimen, sí. Pero las horas sociales no valen por los horrores que marcan sino por los derrotados al destino que abren” (*Gualeguaychú*)

“¡Ah, mundo nuevo, idea nueva, nueva estrella que hemos prendido en la conciencia del hombre, los anarquistas. ¡Qué desgraciados, qué ciegos sois los que no la veis brillar todavía! (*Los compañeros*)

Estas contradicciones o tensiones entre fatalismo y voluntad, entre circularidad y novedad, entre determinismo y libertad, son conscientes en algunos carteles:

“ está escrito que caeréis. Siempre caísteis. Y así fue, y no de otro modo. Pero igualmente está escrito que os guardéis de morir estando vivos. Si todo es fatalidad, también es fatal ser hombre. Fatalismo a fatalismo, vencerá el de mayor fuerza. ¡Haceos fuertes!” (*El hombre fuerte*)  
 “Deterministas a medias, fiamos en la voluntad sobre todo” (conferencia sobre *Anarquismo*)

17- Lo trágico de estas posturas es consciente en el autor. Por ejemplo, cuando dice: “Hay que apurar la tragedia hasta sus últimas consecuencias. Pero hay que alumbrarla con un ideal libertario, de claridad meridiana, santo y alto, universal y profundo: ¡con el comunismo anárquico!” (*Gualeguaychú*). O cuando dice: “La condición humana es la feroz az en que estamos todos, unos hacia otros. Sólo la acción nos une, nos alivia de vivir, posterga el tremendo interrogante. Pero ésta es otra tragedia” (*La condición humana*).



Pero tal vez sea en *Nidos de bombas* donde se hace más patente esa tensión entre la fatalidad de lo siempre cíclico y la voluntad de quebrarlo con lo nuevo:

“No hay novedad en el mundo. Dios sigue en las alturas y el diablo en los abismo. Cualquiera de ellos que se asomara a la Tierra, no podría menos que volverse bostezando: -¡Ta, ta, ta; siempre la misma música!...

Y así es en la superficie. Somos no más que ediciones nuevas de libros viejos: hombres, hombres siempre. Sueños y angustias nuestros: ¿qué? ¿No fueron soñados antes, gemidas miles, millones de veces?...Remontes hacia el impíreo, descensos a los infiernos, el cantar de los cantares y el clamor de los clamores, la rebelión de Espartaco y la renuncia de Cristo: ¿Qué? ¿No está todo en el mismo arco del destino sonando en la misma caja de la vida?

[...]

No hay novedad en el mundo. El ideal se une con la fiereza, la voluntad se abraza con el ensueño. Job, el de las lamentaciones, canta, y Espartaco, el de la acción, medita. Entráis al cuarto del pobre y halláis, bajo su jergón, su libro, y bajo su libro: ¿qué?... ¿Un collar de amuletos, una estampa de Cristo, un frasco de aguardiente?... ¿No, pues; no! Halláis un nido de bombas.

¿Eh, tiranos! ¿Qué hombre nuevo se alza en vuestro esclavo viejo?... Toneladas de cartuchos bajo toneladas de literatura recogen diariamente los policías vuestros. Garras y alas, canciones y blasfemias, abrazadas, confundidas, juramentadas para este solo destino: ¡vivir libres o morir peleando!

¡Eh, dios! ¡Eh, diablo! ¿Hay, o no hay, novedades en la Tierra?... ¿Asomad a ver esto!”

Estas mismas tensiones o contradicciones también podrían rastrearse en Nietzsche, quien previendo posibles objetores hubiera respondido que no le importaban, siempre que estuvieran al servicio de la vida. González Pacheco respondería algo parecido:

“Odios, críticas y disensiones externas, son nada; menos que nada también; son efectos. Qué va uno a hacer caso de ellos Paciencia, paciencia y meta!...” (*Paciencia y meta*)

## 7. Anarquismo anti-intelectualista

Desde ese vitalismo nietzscheano no puede sorprender que Pacheco vea en la cultura un obstáculo para las fuerzas vitales creadoras. El anarquismo resulta así, en su concepción, una rebeldía contra la cultura, un anarquismo acentuadamente anti-intelectualista e incluso irracionalista. Incluso lo burgués, antes que en términos económicos, es entendido prácticamente en un sentido tan amplio



que queda identificado con la razón y la cultura en general.<sup>18</sup> Para Pacheco, si hay (o puede haber) una cultura no burguesa, ello sólo podrá acontecer en un mañana indefinido:

“Son muy pocas las razones que nos ofrece esta vida, que puedan determinarnos creyentes de otra mejor, más de acuerdo con los postulados del anarquismo. [ ] No precisan grandes sumas de experiencia, ni muchos libros, para probarnos todo esto los escépticos. Lo difícil es lo otro: ponerle [al hombre] fe de combate en las entrañas, audacia bajo el cráneo y canciones de victoria en la boca. [ ] Es claro que nada, absolutamente, justifica nuestro ideal de igualdad, pongo por caso. Todo es burgués, privilegiado, y lo niega hoy. Todo nos niega, según los libros que leen los que tanto saben. Pero es que ellos leen tan solo letras burguesas, con ojos aburguesados y táticos. Por eso Otros libros y otros ojos se precisan para leer anarquismo. Y otros valores también, más altos que esos con que nos aburren, hasta rendirnos los eruditos. El valor de la igualdad, pongo por caso, que no lo posee ninguno de cuantos por ahí lo niegan” (*La igualdad pongo por caso...*)

“El anarquista es un hombre de batalla. La pelea es su juego: es la arena en que él destaca mejor su bravura fatal.

Cuanto no sea la batalla le viene chico o le queda ridículo al anarquista. Vedlo en cenáculos de intelectuales o en tratativas de cualquier orden con los burgueses: un montañés con los pies encharolados o un arador con guantes no estaría más incómodo ni haría un papel más triste” (*¡Anarquistas!*)

“El pueblo es cosa más grande y más profunda que las más hondas y abarcadoras reflexiones de los sabios. Hay más estrellas en él que las que se ven con los telescopios, más misterios que los que pueden desvelar los poetas; más audacias libertarias que en todos los apóstoles futuristas. Hay en él lo que en nosotros: ¡el entusiasmo de la vida!” (*Luisa Lallana*)

Las citas también aquí podrían ser más numerosas (*Dolores, Intelectuales puros*, etc). Pero su anti-intelectualismo queda más claro que en ninguna otra parte en su conferencia sobre *El sentido de la cultura*. Se trata de una rotunda pieza anti-intelectualista, donde comienza distinguiendo dos maneras opuestas de encarar las cosas políticas, religiosas y sociales: “desde la cá-

18- No deja de ser llamativo que González Pacheco, siendo un intelectual muy a su propio pesar, sobreactúe su anti-intelectualismo. Pero en realidad la explicación debe buscarse en el resquemor o desprecio que los bohemios provenientes del esteticismo modernista generaban dentro del movimiento anarquista en general, especialmente entre los anarquistas procedentes del campo obrero. Así no informa Suriano: “Una de las vertientes de vinculación intelectual al movimiento libertario provino del esteticismo anti-burgués de un grupo de escritores ligados o cercanos al modernismo [ ]. Estos lazos generalmente fueron poco duraderos [ ] Por otra parte, su presencia no era habitualmente bienvenida en el movimiento libertario, siempre desconfiado de las adhesiones fugaces y del protagonismo de los intelectuales: “En ellos no hay más realidad que el gran sombrero, la romántica melena y la corbata Lavalliére. Nada más que exterioridades y exhibicionismo” se sostenía desde un comité de relaciones de los grupos anarquistas, para agregar: “Son anarquistas porque no han podido ser otra cosa, porque siempre les había parecido que serlo no costaría más que decirlo’ ”. Es claro que, como subraya Suriano, González Pacheco fue una excepción a esa militancia fugaz de los intelectuales modernistas que se acercaron al anarquismo ocasionalmente, pues militó activamente hasta su muerte en 1949. Cf. Suriano, J. (2004). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial. p. 133-134.



tedra, como profesores, o desde la calle, como pueblo”. Admite que hay casos en que es posible que confluyan ambas actitudes en un hombre de sabiduría completa —acaso esté pensando en Kropotkin— pero subraya la excepcionalidad de ello y él mismo se auto-excluye, enrolándose en la segunda categoría. Según su opinión, “[I]a hasta hoy llamada cultura es una mutilación y no un robustecimiento de nuestra naturaleza”. La cultura de las cátedras oficiales u oficiosas no sirve para mover “a los pueblos hacia una rebelión, no de tapas y de letras, sino de fondo humano, hacia la justicia”, y nunca puede enseñar “más que aquello que conviene al Estado”. “Esperar a hacerse cultos es perder la esperanza”. Lo que espera “el hombre de a tierra”, según G. Pacheco, “no un literato, sino un revolucionario”. En cambio, la llamada cultura siempre lleva al oprimido a la cárcel, en un sentido u otro.

Es natural, entonces, que el anarquismo comunista de Pacheco se presente libre de toda teo-  
rización:

“Es un principio moral, fecundo y cálido, entonces, antes que un sistema inerte de economía política. ¡Qué dialéctica, ni un *cornio*! Se llega a él como se llega a una gracia del espíritu: labrando en nuestros instintos hasta el día que nos brote, como a un áspero peñasco un rostro de santa o santo, un nimbo, una luz, un grito de simpatía social” (*Comunismo*)

“[ ] sólo un programa queremos: hervir aún más, hervir hasta quedarnos sin gota, hervir hasta volarnos de nuestros trébedes hechos campanas. Y astillarnos y rompernos llamando al pueblo a la libertad. Ese es nuestro programa. ¡El gran programa!” (*El programa*).

“No todo es sociología en el anarquismo. De ser así, no podrían ser anarquistas más que los especializados en ese tema. Y no. Aparte lo que uno sepa y, aun mismo, lo que uno sienta, la anarquía también es una prolongación de ese instinto de igualdad presente en todos los núcleos sociales desde el principio del mundo.

En mí es instinto. Independiente de cuanto pueda saber o sentir” (*De la igualdad*)

En *Amigos y compañeros*, dice que, a lo sumo, el intelectual puede ser un artista o científico amigo, de esos que a veces “bajan a nuestros locales a ilustrarnos sobre la revolución, de buena fe”, pero que nunca serán “compañeros nuestros”: ellos ni piensan en pelear y siempre “están aparte y arriba”, no como los que “estamos abajo”. Pero esa supuesta amistad con ciertos intelectuales, es ya descartada rotundamente en la conferencia titulada *Anarquismo*. Ahí se nos dice que el intelectual que se acerca al anarquismo es un “descastado” y un “advenedizo”, que si proviene “de la chusma, trae apetitos y astucia”, pero que si proviene “de la burguesía” trae “escepticismo y terror; no del físico, del cobarde, sino el del equilibrio frente al vehemente, el del control del espíritu frente al desenfreno del instinto”. En ambos casos, provenga de donde provenga, el intelectual, aunque se diga “amigo” del anarquismo, se presenta siempre como nefasto:

“¿Quién habla de paz, entonces?... ¿Quién no ve que la tragedia no es la sangre o la barbarie que la Revolución desata o derrama, sino pararse frente a ella, escamotearle el destino y derivarla a futesas de oportunidad o cultura?... ¡Protestamos que puedan ser anarquistas!



No es un canalla descreído ni un adversario de la revolución, tampoco, sino algo peor: un amigo a medias. No la combate en sus fines ni en sus posibilidades para mañana; la discute hoy, negándonos la capacidad a nosotros.

Vienen del conocimiento, que es lo estático, y no de la fe, que es lo dinámico; traen imposibles, cuando lo que hay que traer aquí son energías. Y no nos matan, no, pero convencen a muchos -¡a tantos!- de la inutilidad de todas nuestras atropelladas”.

## 8. Anarquismo idealista

Cuando hablamos del idealismo de González Pacheco no lo hacemos en ningún sentido que lo vincule a las filosofías idealistas del tipo kantiano ni hegeliano. Nada más Lejos. Simplemente usamos el término en el sentido del idealismo popular que se difundió en toda América Latina a principios del siglo XX y que genéricamente podría llamarse espiritualismo por ser una reacción explícita contra el sensualismo, el utilitarismo y el positivismo dominante en el siglo anterior. También se le llamó arielismo, tomando como referencia al *Ariel* (1900), del autor uruguayo José E. Rodó. En esa misma línea se puede ubicar al viraje que da José Ingenieros en su pensamiento a partir de *El hombre mediocre* (1913), que también tuvo gran influencia en toda Latinoamérica. Tanto *Ariel* como *El hombre mediocre* están dirigidos a la juventud. Los *carteles* de González Pacheco no reúnen todas las características del arielismo, pero sí ostentan algunos de sus rasgos salientes; específicamente: el idealismo (en el sentido popular del término) y el juvenilismo. Claro que estos rasgos aparecen en Pacheco bajo la peculiaridad que le brinda su posicionamiento ideológico anarquista. Acá veremos sólo algunos aspectos de su idealismo; luego, en el párrafo siguiente diremos algo sobre su juvenilismo.

En *¡Salud a la libertad!*, González Pacheco define al ideal como la suma de una idea y un sentimiento. Mientras que el intelectual hace de la idea sólo cultura, sin hacer avanzar la conducta de nadie y divorciando lo psíquico de lo cultural, la superioridad del anarquista sobre aquél radica precisamente en el sentimiento: su idea es “por sobre todo, *ideal*: vida sentimental íntimamente exquisita”. Veamos algunas otras citas:

“Y si el Ideal es un arma, nosotros, los idealistas, hemos de entrar en la vida como en campaña; peleando para adelante. La paz es para mañana. Para pasado mañana” (*La guerra*)

“Los hombres con un ideal somos como pies oscuros que llevarán una estatua resplandeciente al sol, cuesta arriba. ¡Más alto, más lejos siempre!” (*Jornadas*)

“Todo ideal es un encantamiento. No hay vida intensa sino dentro de esa atmósfera bravía o melancólica.

El que tiene un encanto, tiene un secreto. Y éste es quien talla y ahonda su expresión de vena llena y fecunda; de ser, que hasta después de la muerte, estará presente y vivo entre sus compañeros de idealismo. ¡Siempre, siempre!” (*¡Siempre!*)

El etcétera sería larguísimo. Digamos sólo que a lo largo de todos los carteles, el “ideal” es comparado sucesivamente con un arma (*La guerra*), con un encantamiento (*¡Siempre!*), con



fuegos encendidos (*El pensamiento anarquista*), con caminos y sendas (*Caminos*), con herramientas (*Acción directa*), con puntas de montañas que se elevan al cielo (*¡Cumbres, cumbres, compañeros*), con la tierra labrada (*Tierra arada*), con islas que surgen del agua (*En marcha*), con la vida empuñada (*¡A pulso, a puños!*), con triunfos (*Ideas son triunfos*), con cuasi-locura (*Compañero; mi compañero*), con un viajero (Miscelánea *El Viajero*), con un tren que marcha entre los prejuicios (*La docta Córdoba*). Pero de todas las citas posibles, nos interesan las siguientes por el lenguaje de tonalidad religiosa que Pacheco adopta:

“La exaltación es lo actual. Es el deseo de proselitismo sofocado; agua que se derrama del vaso. Siempre una nota de fuerza, un aire vivo, igual que ese que desatan, sobre las letras inertes y el bloque frío, los artistas superiores.

El anarquismo requiere de esos estados de las consciencias ahora. Si ha de invadir los dominios de la vida, necesita sacudirla y exaltarla. Sacudirse y exaltarse. (*El pensamiento anarquista*)

“La anarquía es una marcha. Marcha que hace el anarquista, peleando contra un sistema, que le resiste peleando. Marcha sin paz. Marcha, y no por las alturas, y a la vista de los tontos que vitorean desde el llano; sino abajo y por cañadas que sólo dolor arrastran. Marcha sin gloria. Marcha que no lleva ni a patrón, ni a gobernante, ni a obispo; a nada que explote a nadie. Marcha sin plata. ¡Marcha, sí! Marcha del hombre que sabe hacia dónde marcha” (*En marcha*)

“Lo mejor de los hombres es su coraje y su fe: aquél es manto que arropa a los que tiemblan; ésta es sandalia para los pies llagados” (*A Sacco y Vanzetti, nuestro saludo*)

“¿Qué muerte más gloriosa que morir en el seno del combate, rodeado por el formidable estrépito del proletariado universal peleando?... Sería nacer para ellos. Y para nosotros.” (*¡Hoy en las calles!*)

“Una esperanza se necesita siempre. La predica el fraile, la desper-tamos nosotros. Dios, la justicia.

Como se ve, este vocabulario sugiere que G. Pacheco, a pesar de su ateísmo y anti-clericalismo, concibe al anarquismo en términos religiosos o cuasi-religiosos. Palabras y conceptos como “exaltación”, “marcha” (que evoca la idea de iglesia peregrina en la Tierra), “fe”, “muerte gloriosa” y “resurgimiento” (que evoca la noción de martirio y resurrección). Y la asimilación entre religión y anarquismo es explícita en *Ellas*:

“Pensad que sería de vosotros, católicos o anarquistas, si os borra-ran del oriente a que marcháis tanteando, esos locos de destellos in-efables que os iluminan de vez en cuando la senda. Dios, la justicia. La mano que os tachara eso, os tacharía también a vosotros de la tierra; os rasaría del suelo para aventaros, bestias aullantes, alima-ñas asustadas, otra vez a la caverna, al pantano, a la roca originaria”

También en *Revolución social*, se habla de “rezo” por la revolución redentora que habrá de llegar. Y en *Nidos de bombas* es evidente el símil entre la “buena nueva cristiana” con buena la nueva anarquista que vendría a romper la circularidad del tiempo histórico. Y la idea religiosa de



la “buena nueva” se hace expresa en *Cartas mojadas*. En el mismo sentido, la “esperanza” es para Pacheco lo que define al hombre, lo que siempre queda y nunca muere (*Esperanza*). Incluso, por momentos los carteles de González Pacheco adquieren una fuerte tonalidad panteísta de carácter místico, como en *Tierra arada* y, más terminantemente, en *Madre tierra*. (“Cada vez que salgo al campo, oro, así, así arrodillo mi espíritu y rezo. Claro que, como al poeta de Asunción Silva, tampoco a mí me ha contestado nada hasta ahora la tierra. Ni me preocupa”).

## 9. Anarquismo juvenilista

“La razón es de los jóvenes”, escribe González Pacheco en *Hachas de piedra*. El juvenilismo es otra nota que sus carteles comparten con el arielismo de su tiempo; y como en éste, la juventud se halla siempre asociada a la rebeldía, al desinterés, al coraje, al idealismo y el genio:

“Y si es bella la juventud porque se da y se siembra, más bella es cuando se alza a un ideal de justicia y aparece entre los viejos para imponer sus sueños, edificar sus quimeras. Entonces completa en sí el sentido de la vida, porque une al candor la audacia, a la ternura el empuje. Podrán doblarla o batirla, pero su paso se queda como un rastro de perfumes y de cantos.

¿Qué otra cosa son los genios más que niños grandes, muchachos viejos? Crean en todo lo noble y salvan de un vuelo todo lo feo. Asimilan como las plantas todo y vuelven flores. ¿Y en quién pondremos los ojos si no es en ellos?

Muchachos, muchachos: atropellad al destino, guerread la sombra, daos besos o pegaos por lo que creáis bueno o malo. Haced, intentad hacer a vuestra imagen y semejanza la vida. Eso es ser jóvenes. No temáis soñar de más, ser demasiado locos o audaces. Mirad alrededor, qué triste, estéril, cobarde es todo. Empapadle vuestros alientos, voltead vuestros frescos puños sobre tanta cosa seca: textos, conciencias, costumbres. Sacudid a los que duermen y a los que velan; todos son viejos. Sembrados, sin tasa ni previsión, a voleo. Hay que renovar la tierra esclava y burguesa, con cantos y hechos subversivos y anárquicos, muchachos. ¡Muchachos!” (*Muchachos*)

La vejez, por oposición, es asociada a la aburrida cordura, al nihilismo, al escepticismo, a la prudencia, a la falta de lirismo, a la falsa sabiduría, al cinismo, al desencanto, al pesimismo (*La mueca póstuma*). En este sentido, la vejez no es algo que dependa de la edad biológica: “Y envejecidos son, tengan veinte años o cien, los que tocaron la nada en todo. Son osamentas” (*La mueca póstuma*).

Es natural, entonces, que a la idea de juventud también haya que tomarla tanto en sentido literal, o sea, edad biológica, como en sentido metafórico, o sea, estado anímico independientemente de la edad biológica:

Entonces, lo juvenil en nosotros se reduce a esto: a la firmeza o a la audacia de la acción o el pensamiento. Y si el que piensa o acciona juvenilmente es un joven, mejor todavía: más lindo. Aunque me



golpee o me niegue, a mí, más amargura o dolor, me produce noble envidia: me revuelca, pero sobre mis nostalgias. ¡Ah chiquito! ¡Yo también tuve veinte años!” (*Yo también tuve veinte años*)

Pero, si bien la juventud es valiosa en sí misma para González Pacheco, también se cuida de no anteponerla al anarquismo. Más bien es al revés: la juventud está (o debería estar) para el anarquismo, sino es desperdiciarla o malversarla en “pescar lo que caiga: socialistas, bolcheviques y (¿por qué no?) también católicos”. Si la juventud se aboca a esos “pejecitos” sólo puede servir “al tiburón demagogo y al clasista camaleón” (*Yo también tuve veinte años*). Para Pacheco, la juventud está para la anarquía, que no es cuestión de ninguna edad, sino del Hombre en general:

“Estáis para la anarquía, que es un ideal y un sentido, y no una edad o un enjuague. Estáis para el anarquismo, que debéis hacer más fuerte, más audaz y más rotundo si es que, de verdad, sois jóvenes. ¡Para esto tenéis que estar!” (*Yo también tuve veinte años*)

Entonces, la conjunción perfecta sería el maridaje en cada uno entre el ideal anarquista y la personalidad juvenil, tanto en su sentido literal biológico como en su sentido metafórico anímico. Ejemplo de ese maridaje, en sentido literal, es Radowitzky, “niño héroe y primer novio de la anarquía” (*Radowitzky*); y también lo es aquel otro niño héroe anónimo que, ajeno a toda especulación de estrategia bélica y con la bandera en alto, saltó de la barricada y determinó la victoria en un enfrentamiento en Barcelona (*El héroe*). Ejemplo de ese mismo maridaje, en sentido metafórico, es Tolstoi, “el viejo de corazón infantil”; y también lo son aquellos pocos viejos anarquistas que van quedando, pero que se “emocionan” porque entienden que ha sido “de sus manos” que “nuestra juventud se echó a volar” (*Los viejos nuestros*).

## 10. Anarquismo criollista

En Argentina, el criollismo fue una suerte de movimiento cultural y literario con orígenes en el siglo XIX y que tuvo influencia hasta las primeras décadas del siglo XX. Probablemente tuvo su nacimiento en las novelas gauchescas policiales de Eduardo Gutiérrez, y especialmente en su *Juan Moreira*, que del folletín pasó al circo y adquirió enorme popularidad incluso entre los sectores iletrados. En su famoso estudio sobre el tema, Adolfo Prieto atribuye el criollismo a diversos factores: la atracción que ejercía el mundo gaucho en plena pero rápida desaparición y la angustia que generaba la modernización en marcha; la necesidad de las masas de inmigrantes de integrarse a un sentido de nacionalidad argentina; y el interés de las élites patricias por resaltar su propia legitimidad criolla frente a los elementos extranjeros que traían la protesta social y las ideas internacionalistas (Prieto, 2006). Es obvio que el criollismo de González Pacheco no puede recaer en ninguno de los dos últimos motivos. Acaso, sí, se relacione con el primero; pero, sobre todo, creemos, es un rasgo propio de su personalidad auténticamente criolla, y además es un rasgo de lo que antes hemos denominado su “anarquismo idiosincrásico”. En todo caso, cuando hablamos de su criollismo, sólo queremos significar dos cosas: su reelaboración de la figura del gaucho en términos ideológicos (libertario-anarquistas, en este caso) y su estilo discursivo con giros populares gauchescos. Ambos rasgos lo aproximan a su contemporáneo, también anarquista, Luis Woolands (alias Juan Crusao) y su *Carta gaucha* (1922).<sup>19</sup>

19- El texto de Juan Crusao, “Carta Gaucha”, puede encontrarse en la compilación de folletos anarquistas incluida en el trabajo realizado por el Grupo de Estudio sobre el Anarquismo. Crusao, J. “Carta Gaucha” en Grupo de Estudio sobre el Anarquismo. (2007). *El anarquismo frente al derecho*. Buenos Aires: Libros de Anarres. p. 255 y ss.





Ya nos hemos referido a la lectura (errada, creemos) que hace Pacheco del *Martín Fierro*, y su interpretación (mucho más errada aún, creemos) de la figura de su autor, el “hacendado legislador” José Hernández, como el propio gaucho Cruz del poema. Si se compara, en cambio, la idea del gaucho de Pacheco con la de Woolands, se ve fácilmente que ambas no sólo coinciden entre sí, sino que son diametralmente opuestas a la que trasmite el famoso poema de Hernández.

En efecto, si el gaucho de Hernández es religioso, xenófobo, respetuoso de la autoridad (siempre que ésta sea criolla) y racista, el gaucho de Pacheco y de Woolands es todo lo contrario: en ambos se proclama que en la sociedad actual los gauchos están tan excluidos como los gringos, que gringos y gauchos deben ser hermanos. Y en ambos, se enseña el anti-autoritarismo, el internacionalismo y el ateísmo. Es más, en ambos se ve también cómo el criollo toma consciencia de su situación a partir del contacto con algún gringo. La historia del gringo que trae las ideas anarquistas al paisanaje es tanto el centro del folleto de Woolands como el de la conferencia *Santa Cruz*<sup>20</sup>, donde Pacheco narra en clave autobiográfica su primer contacto con el ideal libertario:

“Yo era, pues, como todos mis copoblanos, feliz y sin ideales, como una bestia, cuando apareció en mi pueblo un hombre. [ ] Llegó aquel hombre y al poco tiempo empezaron a circular de boca en boca sus mentas. Ése era un bárbaro. [ ]

Un raro estremecimiento sacudió a todos. Los matarifes de gentes fueron los primeros en concretar la protesta: -¡Éste es un gringo anarquista; habrá que echarlo!- Y siguieron desollando, carneando, faenando esclavos. Él parecía no darse cuenta de las inquietudes que suscitaba. Se movía como un diablo. Subía a las sierras y bajaba con centenares de picapedreros que echaban al aire cantos como adokines. Iba después a los campos y en las propias pulperías, teatro de juego y pendencia, decía discursos a los paisanos. Volvía al pueblo y frente a la misma iglesia negaba a dios y desafiaba a controversia a los curas. Y todavía escribía en los diarios locales; metía artículos de polémica, clamadores de una libertad que nadie le demandaba, anunciadores de una catástrofe que ninguno presentía.

[...]

De eso hace veinte años, y al poco tiempo de irse él subí yo, por primera vez, a una tribuna. [ ] Pues que mi salto al ideal partió de aquel momento de angustia. Porque yo estaba angustiado. Era una angustia terrible que movía y flagelaba mis veinte años igual que veinte huracanes.

[ ] Pronto van a ser veinte años que yo subí por primera vez a una tribuna. Quiero evocar, en esta hora dolorosa para el proletariado de esta república, la imagen de aquel viajero -¿quién era, de dónde vino, en qué rincón de la tierra descansa o se agita aún?- que suscitó en mí el aliento, que no me dejará más, de libertad y justicia. Ante su recuerdo vibro otra vez, se agolpan mis cuarenta años como cuarenta huracanes sobre mi frente”

20- Esta conferencia iba a pronunciarse en un acto en la provincia de Santa Cruz en virtud de las masacres obreras y campesinas llevadas a cabo por el ejército argentino durante la presidencia de Hipólito Yrigoyen. Como el acto fue prohibido por la policía, el texto fue luego publicado en *La Antorcha* el 17 de enero de 1922.



No debe sorprender, desde esta experiencia vital y determinante, que el criollismo de González Pacheco adquiera la particularidad que le brinda su ideario anarquista, lejos de todo chauvinismo nacionalista o patriótico. En el epígrafe a la colección de carteles titulada *De la querencia*, Pacheco dice que los patriotas vuelven fea y absurda a una cosa que debería ser sencilla, simpática y bella: el amor “al rinconcito donde nacimos y nos hemos criado”. La patria, ese rinconcito, “no es un ideal, ni un descubrimiento ni una esperanza”; es algo más débil de simple: “es la querencia, el barrio o el pago”. Y los patriotas son locos ridículos: “nos quieren compatriotas suyos, cuando apenas somos prójimos o, a los más, vecinos”.

En este interesante intento de esbozar un criollismo anarquista e internacionalista, Pacheco quiere encontrar sugerentes analogías, por ejemplo, cuando asimila un tradicional saludo gaucho, “güena salud y mal instinto”, al tradicional saludo libertario: “Salud y Revolución Social” (*Salud y R.S.*); o también cuando, en España, ve a la Mancha como a la pampa de los españoles, y en Quijote y Sancho, la versión hispánica del gaucho Fierro y el Viejo Vizcacha; al final resulta que su viaje a España no fue más que “una vuelta al pago” (*La Mancha*). También ve en el alma belicosa de los españoles el origen de la consigna gaucha “las armas son necesarias” (*Consigna gaucha*). También los motivos gauchescos son tomados para alegorizar sobre la militancia anarquista, como en *El domador*, o en *El pico blanco*, o en *Los caballos*.

En cuanto al gaucho, cuya imagen ha sido distorsionada por literatos y científicos, según Pacheco, no es verdad que tenga un modo de vida incompatible o contrario al agricultor: “El gaucho es un libertario. El labriego un justiciero. [Pero] Libre no se puede ser más que entre justos. Y al revés,” (*El gaucho*). Es decir, en contra de las elucubraciones pseudocientíficas de los marxistas, el gaucho es un elemento revolucionario, aunque latente, y es el linyera el mensajero que va a despertarlo (Baigorria, 2008).<sup>21</sup> Para Pacheco, el linyera es el bohemio de la ciudad trasladado al campo, el mismo personaje “romancesco y belicoso, de esencia libertaria, que cuando llega logra que “los paisanos vuelvan a sentirse gauchos”:

“Todavía no saben todo, pero ya presienten mucho: que el linyera es un trovador rebelde; algo así como brazo de Moreira con la garganta de Santos Vega. Un gaucho nuevo, con más arbitrio y más voz; más completo” (*El linyera*)

Y la figura del burgués, que a lo largo de los carteles es caracterizada de muy diversas maneras, también encuentra su caracterización en términos criollistas. El burgués es lo opuesto a Martín Fierro: no “entra en ningún barullo pero entra en todas las listas” (*El burgués*).

Como anarquista argentino, el mismo Pacheco se auto-comprende en varias ocasiones como gaucho. Así, en *Nadie se muere en la víspera*:

“Si sobrevivimos a esto habremos ganado vida, humanidad, realidades. Y si nos matan gauchos somos, que es decir, fatales. Nadie se muere la víspera. ¡A España vamos!”

O cuando evoca la dupla que hacían con su amigo Antilli, ya muerto:

“[ ] el hombre fino, pura idea, y el gaucho bárbaro, pura garra. ¡Abran cancha, maulas!” (*Antilli*)

21- Sobre el papel que jugaron efectivamente los linyeras en la difusión del anarquismo en las masas rurales, puede consultarse el hermoso libro de Osvaldo Baigorria.



O cuando cierra su homenaje al anarquista mexicano Práxedes Guerrero con la arenga: “¡Vamos los gauchos!” (*Guerrero*).

En fin, hay también toda una serie de carteles que no son otra cosa que breves relatos de tono moreirista, casi cuentos, inspirados en hechos reales que bien podrían servir de esbozos de folletines al estilo de los clásicos criollistas de Eduardo Gutiérrez. Ellos son los titulados: *Santos Vega*, *El cuchillo*, *Jesús Moreira*, *Un consejo*, *Taperas*, *Hilacha* y *El tigre*. En todos ellos la anécdota sirve para ilustrar algún concepto anarquista, como la acción directa, o la visión desinteresada de la vida del hombre libre, o el rechazo instintivo del gaucho a la autoridad.

## 11. Conclusión

Hemos dicho que González Pacheco no es lo que podría llamarse un pensador, en el sentido filosófico del término. Sus carteles ni siquiera pretenden reflexionar sobre la anarquía, ni brindar argumentos en su favor, ni aportar nuevos temas a su acervo teórico. Dijimos que, en todo caso, su interés como escritor se dirige más al carácter y a la personalidad anarquista que a las ideas filosóficas que el anarquismo defiende. Y hemos intentado diferenciar analíticamente los rasgos de este carácter anarquista que Pacheco no sólo promovía, sino que también ostentó en su propia vida, como escritor y como revolucionario. Así, hemos descompuesto ese tipo de carácter, que Pacheco parece elevar a modelo de la personalidad libertaria, en diversos aspectos o elementos que, no obstante, su diferenciación analítica, se encuentran entrelazados: romanticismo social, esteticismo, vitalismo, idealismo, anti-intelectualismo, juvenilismo y criollismo. No pretendemos agotar en estas categorías todos los rasgos que el anarquismo de Pacheco pueda tener; pero sí mostrar que todas ellas son cuestiones de estilo y de forma; a lo sumo, de proselitismo. Y ahí radica toda su originalidad.

En cuanto a las ideas de fondo, no hay mucho que decir. Para Pacheco, la idea anarquista es simple y no se requiere mucho para comprenderla. No niega que el anarquismo tenga una doctrina ni una filosofía; simplemente parece creer que esa doctrina y esa filosofía son un asunto ya terminado y redondeado, sin mayor lugar para discusiones, correcciones, evoluciones o enriquecimientos teóricos:

“¡Tenemos filosofía! ¡No hay que hacer filosofía! Como en política, la asociación de los hombres primitivos obedeció a un principio de defensa, en moral obedeció a una inclinación de sus espíritus. Y toda, toda la lucha del anarquista, desde que surgió a rugir y conspirar en la tierra hasta hoy, no ha tenido otro objeto que probar eso, frente a los que eso niegan y en la negación amparan la desigualdad, el crimen y el robo: que hay una ciencia inmanente de la vida, férvida y militante, que tiende en cada ser a mayor bien propio y a menor sacrificio del prójimo. Y que tanto como está ese sentido de la justicia desarrollado en nosotros, somos filósofos, tenemos una filosofía” (*Kropotkin*)

“Tenemos una doctrina, un plan de convivencia social y hasta un arte también, los anarquistas. Pero tenemos, a más, a quienes todo esto militan, encarnan, viven. Y éstos son los que levantan las huelgas, pueblan las cárceles, pelean y mueren por la anarquía: mujeres y hombres, generalmente ignorados”. (*Acción directa*)



Es decir: el anarquismo sería un movimiento de “filósofos” que buscan demostrar con su propia militancia libertaria que el ideal de justicia que ellos mismos encarnan y defienden obedece a una ciencia inmanente de la vida:

“Qué nuestro “grano de arena” refulga como un lucro en la tierra. Que cada luz que nos brote, sea una albricia, antes que para ninguno, para nosotros. He ahí la filosofía. ¡Vida vivida!” (*Vivir su vida*)  
 “no es política lo que hacen los anarquistas, sino filosofía” (*Fragmentos*)

Así, parece que anarquismo, carácter anarquista, militancia anarquista, filosofía anarquista y vida consagrada plenamente a la anarquía, es toda una y la misma cosa. Por interesante que pueda ser este planteo sumamente reduccionista cuando nos dejamos llevar por la fuerza del discurso esteticista, romántico, vitalista y anti-intelectualista de Pacheco, creemos sin embargo que nos lleva -a nosotros, a los mismos anarquistas- a una gran confusión de cosas distintas. Pero no es éste el lugar para hacerle una crítica detallada. Sólo quisimos presentar los rasgos generales que animan su ferviente prosa libertaria y, también, como dijimos, que animó su propia vida. Si hay una imagen, de entre todos los carteles que escribió, que pinta en conjunto su carácter romántico, esteticista, vitalista, anti-intelectualista, juvenilista y criollista, es el siguiente:

“He aquí una imagen campera, cuya evocación me gusta: la del gaucho domador. Como él le cierra las piernas a un potro chúcaro, así ha de cerrar el hombre, siempre sobre algo arisco, los broches de su vida. Como nacer y crecer; eso es preciso. Luchar, no intimidarse, y vencer. Que lo que en la mano tengas “idea o revolución-, lo apriete tu voluntad como pinza de cangrejo. Que te corten la muñeca, te cercenen la cabeza y te rebanen todo, pero no largues. Eso es ser fuerte. Luchar, no intimidarse, y vencer. Como el gaucho domador. En esta imagen campera de una vida alta y alerta, desperezada y fortacha, hay toda una filosofía de afirmación que me gusta” (*El domador*)

Casi al comienzo de nuestro ensayo, en el punto 2, cuando hablamos de su “anarquismo del carácter”, vimos que era en la forma y en el estilo enfático y encendido de sus escritos que había que buscar lo que de peculiar como anarquista podía tener González Pacheco. Y quisimos sembrar la sospecha sobre una tensión latente entre su pensamiento y su personalidad: él dice reiteradamente que la personalidad del anarquista no debe anteponer nada a la revolución, pero como lectores nos preguntábamos si lo que hace Pacheco no es anteponer recurrentemente el desarrollo y la expresión de su peculiar personalidad romántica y vitalista a todo ideal social anarquista y revolucionario. En otras palabras: ¿detrás de toda su sinceramente declarada subordinación al ideal anarquista no se hallará el tipo de “egoísta involuntario” del que habla Max Stirner?<sup>22</sup>

22- “Lo sagrado sólo existe para el egoísta que no se reconoce a sí mismo, el *egoísta involuntario*, para él, que siempre se ocupará de lo suyo y, sin embargo, no se tiene por el ser supremo, que sólo se sirve a sí mismo y al mismo tiempo cree servir a un ser superior que no conoce nada superior a él y, no obstante, se entusiasma con lo elevado, en suma, sólo existe para el egoísta que no quisiera ser egoísta, y se humilla, esto es, lucha contra su egoísmo y, sin embargo, sólo se humilla “para elevarse”, es decir, para satisfacer su egoísmo. Como quiere dejar de ser egoísta, busca por todo el cielo y la tierra seres elevados a los que servir y por los que sacrificarse; pero por más que se esfuerza y martiriza todo lo hace por amor a sí mismo, y el desacreditado egoísmo no se separa de él. Por eso le



En ¡Bohemio! ¡Bohemio siempre!, González Pacheco se pinta a sí mismo de la siguiente manera:

“Canto a la bohemia, entonces. A las melenas frondosas, las voladoras corbatas y los aludos sombreros. Tres atributos bohemios que hacen una sola cosa ondeante, como una bandera de guerra a muerte a la burguesía.

Le canto a mi propia estampa sonora y atrabiliaria como un cartel futurista. Me canto a mí, bohemio siempre. A esta altiva facha mía, desgajada y polvorienta como un árbol del arroyo, efugio de pájaros y pilletes. Ser bohemio quiere decir estar solo contra todos. Haber quemado las naves que iban a anclar en el puerto de la fortuna o la gloria. Echarse a la mar braceando, sin tablas y sin objeto. Reír, pensar y batirse porque sí: por no ser triste, bruto o cobarde. ¡Por la sola vida, vaya!”

Esta es la misma imagen del intelectual bohemio que se acercaba por moda a los círculos anarquistas, y de los cuales los anarquistas provenientes del ámbito obrero desconfiaban.<sup>23</sup> Sin embargo, más allá de nuestras diferencias acerca del modo en que Pacheco concebía al auténtico anarquista, y más allá de la sospecha que podamos mantener sobre la tensión entre la prioridad declamada que hace del anarquismo ante su personalidad y la inversión de hecho que hace de esa misma consigna, lo cierto, lo indudable, para nosotros es que nunca defraudó ni renegó del anarquismo, en el que se mantuvo “fijo”, como le gustaba decir, como un “gaucho domador” con la piernas apretadas a su bagual, hasta el último segundo de su vida.

## Referencias

- Alberdi, J. B. (1980). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852). Buenos Aires: Editorial Plus Ultra
- Barrioga, O. (2008). *Anarquismo trashumante. Crónicas de crotos y linyeras*. Buenos Aires: Terra-mar Ediciones
- Barrett, R. (1943). *Obras completas*. (3 vols.). Buenos Aires: Americalee
- Berlin I. (2015). *Las raíces del romanticismo*. Buenos Aires: Ediciones Taurus
- Bergson, H. (1985). *La evolución creadora* (1907). Barcelona: Planeta-Agostini
- D’Auria, A e Ibarra, E. (2020). *El anarquismo de Rodolfo González Pacheco. Un ensayo crítico sobre “carteles”*. Buenos Aires: Editorial Libros de Anarres. (Colección Utopía Libertaria)
- Echeverría, E. (1972). *Obras Completas*, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora
- González Pacheco, R. (1956). *Carteles*. Buenos Aires: Ediciones La Obra
- Grupo de Estudio sobre el Anarquismo. (2007). *El anarquismo frente al derecho*. Buenos Aires: Libros de Anarres, Buenos Aires 2007. (Colección Utopía Libertaria)
- Lasswell, H. (1963). *Psicopatología y política*. Buenos Aires: Editorial Paidós
- Lugones, Leopoldo. (1972). *El payador*. Buenos Aires: Huemul
- Nietzsche, F. (2010). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alanza Editorial
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo*. Buenos Aires: Alanza Editorial

llamo el egoísta involuntario”. Stirner, M. (2004). *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar. p. 69.

23- Cf. Suriano, J. (2004). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial. p. 133-134. Esta cita referencia corresponde a la misma cita trascrita en la nota 24, a la cual nos remitimos nuevamente.



- Nietzsche, F. (1983). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Sarpe.
- Prieto, A. (2006). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. 2006.
- Suriano, J. (2004). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- Tarcus, H. (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en Argentina*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores
- Sarmiento, D. F. (1974). *Facundo*. Buenos Aires: Losada.
- Stirner, M. (2004). *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.
- Romero, J. L. (1979). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Weinberg, F. (1977). *El salón literario de 1837*, Buenos Aires: Librería Hachette



**Autor: Gaya Makaran**

Investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctora en Humanidades y maestra en Estudios latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus líneas de investigación son el Estado-nación latinoamericano y los pueblos indígenas, nacionalismos, anarquismos y luchas indígenas-populares en Bolivia y Paraguay actuales. Autora de libros: *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia, México*, CIALC, 2012; *Paraguay: el nacionalismo y sus mitos*, México, CIALC, 2014; *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*, México, CIALC, Bajo Tierra, 2018.

Correo electrónico: [makarangaya@gmail.com](mailto:makarangaya@gmail.com).

<https://orcid.org/0000-0002-6343-0003>

# EL ESTADO Y LOS DOS SOCIALISMOS. CRÍTICA ANARQUISTA DEL MARXISMO PENSADA PARA AMÉRICA LATINA

**(The State and the two socialisms. Anarchist Critique of Marxism thinking for Latin America)**

Fecha de recepción: 16 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2021

**Resumen:** *En el presente artículo retomamos el tema del conflicto entre los dos socialismos: el libertario y el autoritario, alrededor de la cuestión estatal, pero extensible a otros aspectos como la organización social. Nos concentraremos en la crítica que le hace el anarquismo al marxismo en cuanto a su teoría del Estado y sus implicaciones prácticas, retomando el clásico debate entre Bakunin y Marx, para pasar al análisis libertario de la Revolución rusa y de los planteamientos marxistas –leninistas, hasta ubicarnos en el contexto latinoamericano y sus debates actuales, atravesados por diferentes marxismos “deconstruidos”. Nos interesa rescatar la longeva crítica anarquista para pensar América Latina de hoy marcada por las luchas antisistémicas.*

**Palabras claves:** Anarquismo; Marxismo; Estado; América Latina

**Abstract:** *In this article we return to the issue of the conflict between the two socialisms: the libertarian and the authoritarian, around the state question, but extendable to other aspects such as social organization. We will focus on the critique that Anarchism makes of Marxism in terms of its theory of the State and its practical implications, returning to the classic debate between Bakunin and Marx, to move on to the libertarian analysis of the Russian Revolution and Marxist-Leninist approaches, until the Latin American context and its current debates, crossed by different “deconstructed” Marxisms. We are interested in rescuing the long-standing anarchist critique to think about Latin America today, marked by antisystemic struggles.*

**Key words:** Anarchism; Marxism; State; Latin America



- Somos productos del mismo gran movimiento revolucionario del siglo octavo; somos socialistas, como ustedes.
  - Pero ustedes son uranistas. El Estado de Thu es aún más centralizado que el de A-lo. Una única estructura de poder maneja todo, el gobierno, la administración, la policía, el ejército, la educación, las leyes, el comercio, las manufacturas. Y tienen además una economía monetaria.
  - Una economía monetaria basada en el principio de que a todo trabajador se le paga lo que merece, por el valor de su trabajo... ¡no por capitalistas a quienes está obligado a servir, sino por el Estado del que es miembro!
  - ¿Es el trabajador quien establece el valor de lo que hace?
  - ¿Por qué no va a Thu, a ver cómo funciona el verdadero socialismo?
  - Sé cómo funciona el verdadero socialismo – respondió Shevek – Podría decírselo a usted, pero el gobierno de ustedes, en Thu, ¿me permitiría explicarlo? (...) Ustedes, allí, nos tienen miedo. Temen que traigamos de vuelta la revolución, la antigua, la verdadera, la revolución por la justicia que ustedes comenzaron y abandonaron a mitad de camino.
- (Úrsula Le Guin, *Los Desposeídos. Una utopía ambigua*)<sup>1</sup>

## Introducción

**E**n un mundo de ciencia ficción donde la humanidad vive dividida entre Urras (Tierra) y Anarres (Luna), donde los terrícolas siguen organizados bajo diversas heteronomías y los selenitas (habitantes de la Luna) son anarquistas confesos, se da un inesperado encuentro entre Chifoilisk, funcionario de Thu, un Estado socialista autoritario y fuertemente centralizado, y Shevek, miembro de una sociedad ácrata organizada de manera horizontal, federalista, basada en el apoyo mutuo y colaboración voluntaria. La cita con la que decidimos abrir nuestro texto, proveniente de la novela de Úrsula Le Guin de 1974, retoma la antigua ruptura entre “los hermanos” de lucha anticapitalista. Aunque ambientada en un “no lugar” de una utopía ambigua, nos habla del aquí y ahora de nuestro propio mundo infelizmente real, donde, ante el sueño trucado de la emancipación social, los viejos debates reviven y nos interpelan de vuelta.

No cabe duda que el socialismo ha sido, desde el siglo XIX, un potente cuestionador de la modernidad capitalista, al mismo tiempo que una fuerza movilizadora y articuladora de las luchas sociales y un horizonte de posibles emancipaciones. Aunque de raíz occidental europea, pronto se difundió e imbricó con experiencias extra europeas, incorporando el cuestionamiento anticolonial y las prácticas sociales de otros continentes y culturas. Si parece haber consenso entre sus diferentes variantes en cuanto a la denuncia del capitalismo, del Estado burgués y de la explotación económica y la opresión política sufrida por las clases subalternas, las diferencias empiezan a la hora de definir los caminos hacia la emancipación y la definición misma del objetivo a alcanzar:

1- Le Guin, Úrsula, (2011) *Los Desposeídos. Una utopía ambigua*, Madrid: Ediciones Incógnita. pp. 127, 129.





una sociedad socialista. No es un asunto menor, ni mucho menos un dilema puramente teórico, sino un aspecto crucial que se ha traducido en la materialización concreta del socialismo a lo largo de los últimos dos siglos. Una de estas materializaciones fue el “socialismo realmente existente” de la URSS y los estados del bloque, pero también hubo otras como la Comuna de París (1871), la Comuna de Morelos del ejército zapatista en la Revolución mexicana (1916-19) o la revolución ácrata en Cataluña durante la Guerra civil española (1936), entre muchas otras.

La fisura en el movimiento socialista que, con el tiempo, se abrió a grieta y siguió hasta el abismo irremediable, hace referencia *grosso modo* al principio de autoridad reflejado en el Estado<sup>2</sup>, pero extensible a otros aspectos como la organización social, el régimen económico, el partidismo, el sindicalismo y un largo etcétera. Así, podemos dividir el campo socialista en dos socialismos básicos: el autoritario y el libertario. El primero, históricamente vinculado con la teoría y la práctica marxista;<sup>3</sup> el segundo, con la anarquista.<sup>4</sup> Partiremos de la crítica que le hace el anarquismo al marxismo en cuanto a su teoría del Estado y sus implicaciones prácticas<sup>5</sup>, retomando el clásico desacuerdo entre Bakunin y Marx, para pasar al análisis libertario de la Revolución rusa y de los planteamientos marxistas –leninistas, hasta ubicarnos en el contexto latinoamericano y sus debates actuales, atravesados por diferentes marxismos “deconstruidos”. Con el objetivo de ilustrar dos principales tendencias de las derivas del marxismo latinoamericano actual que atraviesan no sólo el campo de la reflexión teórica, sino que se vinculan con la práctica de los movimientos sociales y con la acción política concreta frente al Estado, analizaremos los planteamientos de Miguel Mazzeo y John Holloway. Conscientes de que esta elección no agota de ninguna manera la vasta pluralidad de debates, propuestas y aportes del marxismo actual, elegimos estos autores como exponentes simbólicos de dos tendencias importantes: la del “poder popular” estatal y la “no estadocéntrica”; que nos interesa debatir, retomando la mirada del socialismo libertario.

De ahí, nos interesa rescatar la longeva crítica anarquista para pensar América Latina de hoy, marcada por las luchas concretas de los pueblos indígenas, sectores populares y mujeres. Lu-

2- No es nuestro objetivo presentar aquí definiciones profundizadas de ambos conceptos, limitándonos a inscribirlos en la tradición libertaria del pensamiento político. Confiamos que tanto el “Estado”, como el “principio de autoridad” serán de sobra tratados en los otros artículos de este Dossier. Para profundizar en la reflexión clásica sobre el principio de autoridad y el principio de libertad en los sistemas de organización política, podemos ver los planteamientos de Proudhon sobre el sistema federal. Según el “padre del anarquismo”, ambos principios coexisten en las sociedades humanas de manera dialéctica. Véase Proudhon, P. J. (2008). *El principio federativo*, Buenos Aires: Libros de Anarres. En este sentido, el adjetivo “autoritario” que la corriente anarquista le atribuye al marxismo, se refiere a su predilección por el principio de autoridad reflejado en el centralismo, la jerarquía, el mando-obediencia, el patriarcado y las heteronomías contrastado con el principio de libertad traducido como federalismo, horizontalidad, autogestión y autonomía.

3- Somos conscientes de la pluralidad actual de los marxismos, muchos de ellos no autoritarios, derivada de los procesos de cuestionamientos múltiples de la doctrina y su adaptación a épocas y geografías distintas. De hecho, encontramos acercamientos y diálogos fecundos entre los anarquismos y estos marxismos “abiertos” de la segunda mitad del siglo XX: anticoloniales, feministas, ecologistas, comunitaristas, etc.

4- Usaremos en este artículo el término “anarquista” conjuntamente con ácrata, libertario, autonomista, conscientes de la diversidad de anarquismos, igual que de la existencia de diversos planteamientos libertarios que no quieren ser calificados como anarquistas en su esfuerzo por abrirse y no encerrarse en algún dogma. En este sentido, declaramos conocer el rico debate existente en este campo, sin embargo, frente a la imposibilidad de presentarlo en este artículo, optamos por el anarquismo a secas como nuestro término provisional que reúne toda la rica y vasta tradición libertaria del pensamiento y acción, obviamente en sus variantes sociales y no tanto individualistas.

5- Consideramos necesario recalcar que nuestro objetivo es enfocarnos en la crítica anarquista del marxismo en cuanto al Estado, y no en el debate entre el anarquismo y el marxismo, distinción crucial que explica porque no vamos a dar espacio a las réplicas de Marx y Engels ni presentaremos a profundidad la postura marxista al respecto. El presente escrito pretende, sobre todo, rescatar las voces anarquistas, frecuentemente silenciadas o deformadas, y no darle más espacio a la teoría marxista de sobra analizada por la academia latinoamericana. Con esto de ninguna manera negamos la pertinencia de tales enfoques, por el contrario, nos parecería de sumo interés un análisis enfocado en el debate bilateral entre ambas corrientes.



chas que al inicio del siglo removieron las certezas y los cimientos de estados-nación, de las heteronomías, del capitalismo neoliberal y que, posteriormente fueron canalizadas hacia nuevos gobiernos de “izquierda” y las renovadas hegemonías capitalistas. Hoy en día somos de vuelta testigos y protagonistas de levantamientos, rebeldías y agitaciones en diferentes geografías del continente que nos exigen, frente al fracaso de soluciones reformistas, preguntarnos de nuevo por los caminos a seguir.

Podrían preguntarnos qué sentido tiene hoy recalentar estos viejos debates y cuál sería el objetivo de evocar de vuelta aquel conflicto ya clásico entre el anarquismo y el marxismo. ¿Será que nos motiva un complejo de inferioridad de un anarquismo derrotado que se niega a reconocer la hegemonía marxista? ¿Para qué hablar desde el anarquismo si, presuntamente, se quedó hace mucho en la prehistoria del movimiento socialista superado por el socialismo científico de Marx? Estas y otras preguntas parecidas son sólo una pequeña muestra de los cuestionamientos que hemos recibido de nuestros interlocutorxs marxistas a lo largo de los últimos años de nuestra práctica académica. Cualquiera que participó en encuentros académicos de izquierdas supuestamente plurales, sintió enrarecerse el ambiente cuando se atrevió ponerles nombre con “A” a sus disertaciones sobre la autonomía, la democracia directa, la autogestión y el apoyo mutuo, hasta entonces ampliamente aplaudidas.

Son justo este tipo de posturas, marcadas por el menosprecio derivado de la flagrante ignorancia y desconocimiento de la teoría y de la praxis anarquista, las que nos obligaron a volver, una vez más, sobre el asunto. Lo que nos motiva es la innegable existencia de un tabú académico sobre el anarquismo que es descalificado y condenado a círculos casi sectarios, en vez de ser una corriente intelectual más a conocer y debatir. Así, al mismo tiempo que se emplea sus categorías, se niega a mencionar su nombre, al desencadenar la palabra “anarquía” reacciones inexplicables: entre sonrisas condescendientes hasta ataques de pánico. Es la misma academia latinoamericana, en particular la mexicana, que nos motiva a emprender este ejercicio que consideramos urgente y necesario. Frente a la producción de la ausencia y el secuestro de sus memorias e ideas, donde la corriente ácrata ha sido silenciada y marginalizada, si no caricaturizada, nos parece importante recordar sus planteamientos para que puedan ser conocidos, puestos en juego, debatidos y cuestionados libremente. Finalmente, se trata también de exorcizar una larga historia de conflicto, persecución y negación, para que el anarquismo y el marxismo puedan mirarse sin complejos ni odios y retomar la nunca caduca causa de su desacuerdo. Cuestión, como dijimos, crucial para pensar los errores del pasado y proyectar otros caminos posibles de la emancipación.

## 2. Abolición o extinción del Estado. Bakunin y la anarquía vs Marx y su *Volkstaat*

*Libertad sin socialismo es privilegio, injusticia;  
socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad.*  
(Mijaíl Bakunin)

Aunque la tensión entre el anarquismo y el marxismo tiene sus primeros atisbos en la polémica entre Pierre Joseph Proudhon, “padre” del anarquismo francés, y el joven Marx en la década de los 40 del siglo XIX,<sup>6</sup> es la I Internacional (1864) donde estas dos corrientes se enfrentan con

6- Marx interpela a Proudhon por su obra *El sistema de las contradicciones económicas o la filosofía de la miseria* (1843), al escribir una incendiaria polémica: *Miseria de la filosofía* (1847), donde le debate al francés los pilares de su teoría económica.



fuerza, se disputan seguidores y agendas para, finalmente, separarse estrepitosamente con la ruptura de la soñada unidad del movimiento obrero. El conflicto entre dos concepciones irreconciliables del socialismo y de la lucha obrera, la autoritaria y la libertaria, se personifica en la polémica entre Karl Marx y Mijaíl Bakunin, anarquista revolucionario de origen ruso. Hay que subrayar que dicho enfrentamiento no se limitaba tan sólo a cuestiones teóricas, aunque son éstas que nos van a interesar en las siguientes líneas, sino que involucraba la dimensión completamente práctica de la organización obrera y la lucha revolucionaria. En este sentido, la corriente libertaria rechazaba los intentos marxistas de imponer de manera monopólica su programa político sobre los trabajadores, negaba la necesidad de una vanguardia de “socialistas científicos”, rehuía las tendencias centralizadoras e impositivas, y apostaba por la autonomía del movimiento obrero frente a los partidos políticos y el Estado.

Pronto el conflicto tomó notas personales, por una parte, con intentos de Marx y su entorno de descalificar a Bakunin con calumnias<sup>7</sup> y, por la otra, de una aversión profunda de Bakunin hacia Marx, según él, un personaje soberbio,<sup>8</sup> autoritario e hipócrita, como podemos ver en el siguiente fragmento de la carta de Bakunin a su amigo Herwegh de 1874:

Los trabajadores alemanes Bornstadt, Marx, Engels – en especial Marx – envenenan la atmósfera. La vanidad, la malevolencia, los chismes, las pretensiones y las jactancias en la teoría y la cobardía en la práctica. Disertaciones sobre la vida, la acción y el sentimiento [...] y una completa ausencia de vida, de acción y de sentimientos. Repulsivos elogios de los trabajadores más avanzados y charla vacía. [...] Y el epíteto ¡BURGUES! es voceado *ad nauseam* por gente que son de pies a cabeza más burgueses que cualquiera en una ciudad de provincia; en suma, idioteces y mentiras, mentiras e idioteces. En semejante ambiente nadie puede respirar con libertad. (Dolgoff, 2017:17)

De ahí, aunque Bakunin reconocía el mérito de la teoría económica de Marx, admitiendo que su crítica del capitalismo maravilla con su rigurosidad, dudaba seriamente de su propuesta de emancipación y mucho más de su praxis dentro del movimiento obrero, al indicar que: “Es muy posible que Marx pueda construir un sistema aún más racional de libertad, pero carece del instinto de la libertad – sigue siendo de pies a cabeza un autoritario”. (Dolgoff, 2017:17)

Concentrémonos, sin embargo, en la crítica de la teoría marxiana del Estado. Si revisamos los cuestionamientos que hacen Marx y Engels al Estado burgués, al definirlo como la “expresión del antagonismo de clase”, y tomamos en cuenta su visión del horizonte de la evolución humana que sería una sociedad sin clases y, por ende, sin Estado, podríamos arriesgar una clasificación de ambos como anarquistas. De hecho, cuando

7- Marx y su entorno solían difundir acusaciones infundadas según las cuales Bakunin sería un espía zarista.

8- Bakunin le reprochaba a Marx la egolatría que le hacía creer poseer la verdad científica de las cosas e imponer su teoría como una religión secular del proletariado: “El señor Marx no cree en Dios, pero cree profundamente en sí mismo. [...] A Mazzini le gustaría imponer a la humanidad el absurdo de Dios; el señor Marx trata de imponerse a sí mismo” Bakunin, M. “La Internacional y Karl Marx (1872)” en Dolgoff, S. (2017), *La anarquía según Bakunin*, Madrid: Ariel. p. 356).



Marx (1975:159) asegura: “En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá a la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y sus antagonismos; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil”; cuando elogia la experiencia de la Comuna de París de tendencia claramente libertaria en *La guerra civil en Francia*, o cuando Engels en *Anti-Dühring* y en *El origen de la Familia* postula la extinción del Estado y la asociación libre e igualitaria de los productores; no hacen más que concordar con la propuesta ácrata. ¿Dónde está entonces el problema, dónde reside la clave de la discordia entre los socialismos? Mientras para el marxismo la sociedad sin Estado sería un horizonte utópico, la última etapa de un largo camino hacia la emancipación humana (legado evolucionista del materialismo histórico), para los anarquistas es un proyecto revolucionario con potencial inmediato, cuyos elementos de hecho ya existen y tienen que ser potenciados. En este sentido, el anarquismo postula la concordancia entre medios y fines, donde la libertad sólo puede ser alcanzada por el camino de la libertad, contrariamente al marxismo donde los medios suelen entrar en abierta contradicción con su horizonte utópico, al promover la conquista del poder estatal junto con las formas centralistas y jerárquicas de la organización obrera. Veamos.

Bakunin plantea la emancipación humana a través de una revolución social –tenemos que tomar en cuenta el contexto del siglo XIX cuando todo el pensamiento socialista estaba impregnado por la idea de una revolución escatológica– que llevaría a la abolición del Estado burgués y su sustitución inmediata por la asociación libre de comunas federadas desde abajo hacia arriba. Este programa contrasta claramente con la propuesta marxiana de un Estado popular (Volkstaat) que debe sustituir al Estado burgués, una vez tomado el poder político y establecida la dictadura del proletariado. Un Estado de carácter transitorio que, al transformar los medios de producción en propiedad estatal, supuestamente suprime el antagonismo entre el Estado y la sociedad, es decir: desaparece la división de clases y con ella el mismo Estado que se auto-extingue. En este sentido, la abolición inmediata del Estado propuesta por el anarquismo contrasta con la apuesta de Marx por su extinción, lenta pero inevitable, determinada por las leyes “científicas” del materialismo histórico.

Es precisamente la idea del Estado popular de Marx que despierta mayores críticas de Bakunin y lo lleva a descubrir sus profundas y hasta caricaturescas contradicciones, las mismas que en el siglo XX se materializarán en el Estado bolchevique y en el “socialismo realmente existente”. Nos permitimos citar *in extenso* el lúcido y profético análisis bakuniano sobre las posibles consecuencias de la apuesta marxiana:

Este gobierno [del Estado popular] no se contentará con administrar y gobernar políticamente a las masas como hacen hoy todos los gobiernos actuales. Asimismo, administrará económicamente a las masas, concentrando en manos del Estado la producción y la distribución de las riquezas, el cultivo de la tierra, la organización y dirección del comercio y, finalmente, la aplicación del capital a la producción por el único banquero: el Estado. Todo esto exigirá un conocimiento inmenso y muchas cabezas “saturadas de cerebro”



en este gobierno. Habrá una nueva clase, una nueva jerarquía de científicos y eruditos, reales y ficticios, y el mundo se dividirá en una minoría ilustrada que gobierna y una inmensa mayoría ignorante. Y entonces, ¡ay de la masa ignorante!.(Dolhoff, 2017:371)

El gobierno de las grandes masas del pueblo en manos de una minoría privilegiada. Los marxistas dicen que esta minoría estará compuesta de trabajadores. Sí, posiblemente de extrabajadores, quienes, tan pronto como se conviertan en gobernantes y contemplarán a las simples masas trabajadoras desde las alturas palaciegas del Estado; ya no representarán más al pueblo sino a sí mismos y a sus deseos de gobernar al pueblo. [...] Las expresiones 'socialista culto', 'socialismo 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 pseudocientíficos y verdaderos científicos. El pueblo 'inculto' quedará totalmente aparte de los deberes de la administración y será tratado como un rebaño regimentado. ¡Una hermosa liberación, sin duda! [...] Hay una contradicción flagrante en esta teoría. Si su Estado será realmente del pueblo, ¿por qué eliminarlo? Y si el Estado es necesario para emancipar a los trabajadores, entonces, los trabajadores aún no son libres, por tanto, ¿por qué llamarlo un Estado Popular? [...] Cualquier Estado, sin exceptuar al Estado Popular, es un yugo que, por un lado, da lugar al despotismo y, por otro, a la esclavitud. Dicen que semejante yugo dictatorial es un paso de transición hacia el logro de la completa libertad del pueblo: el anarquismo y la libertad son el objetivo, mientras que el Estado y la dictadura son los medios y, por tanto, a fin de liberar a las masas populares, ¡primero hay que esclavizarlas!"(Dolhoff, 2017:386-387)

¿Cómo pudo Bakunin con tanta precisión prever la aplicación práctica de la teoría marxista del Estado si hasta hoy numerosos marxistas atribuyen su fracaso a "errores y desviaciones" y no tanto al carácter mismo de su propuesta? Sin duda, la teoría anarquista anclada en prácticas subalternas diversas, le alertó a nuestro revolucionario de los riesgos de la apuesta por el Estado, vista con claridad como una expropiación de la capacidad política de las clases populares. De ahí, mientras el marxismo atribuyó el surgimiento del Estado a causas meramente económicas y concentró su propuesta de emancipación en la estatalización de los medios de producción, el anarquismo apuntaba, al revés, en el principio político como el causante de la desigualdad económica, donde el Estado no era ni el producto "natural" del desarrollo de las sociedades ni la consecuencia del antagonismo de clases, sino su causa. Por consecuencia, el Estado como un aparato político centralizado, delegativo e impositivo sería un instrumento de dominación de minorías sobre las mayorías y, en este sentido, como dice Bakunin: "El Estado siempre ha sido el patrimonio de alguna clase privilegiada. [...] cuando todas las demás clases se han extenuado, el Estado se convierte entonces en el patrimonio de la clase burocrática." (Dolhoff, 2017:370-371) De ahí, si el proletariado se convirtiera en la clase dominante en el Estado (dictadura del proletariado), ¿a quienes gobernaría? pregunta Bakunin y se responde: "habrá otro proletariado que será sometido al nuevo poder, al nuevo Estado" puesto que "si hay un Estado, debe existir el dominio de una clase por otra y, en consecuencia, esclavitud..."(Dolhoff, 2017:385-386)



Bakunin le reprocha a Marx su supuesta fascinación por el Estado prusiano centralizado, militarizado y burocratizado que, en nombre de “una abstracción que lleva por nombre la voluntad del pueblo”, cancela las voluntades verdaderas. Así, el camino hacia el socialismo que postule la conquista del poder estatal y el manejo paternalista de las masas consideradas incapaces de liberarse por sí mismas, le resulta a Bakunin profundamente reaccionario. Puesto que no puede tratarse de ninguna revolución mientras los socialistas coincidan con los burgueses en cuanto al diseño y la utilidad del poder gubernamental:

Esta ficción de gobierno pseudorevolucionario sirve para ocultar el dominio de las masas por un puñado de privilegiados; una élite elegida por las hordas del pueblo que son arreadas y que no saben por quién o por qué votan. Sobre esta expresión artificial y abstracta de lo que falsamente se imaginan que es la voluntad popular y de la cual los seres vivientes no tienen la menor idea, ellos construyen la teoría del Estado como la teoría de la llamada dictadura revolucionaria. (Dolgoff, 2017:384)

Ahora bien, ¿cuál es la propuesta de Bakunin frente a su rechazo del Estado como tal? Contrariamente a lo que se podría esperar, nuestro revolucionario no intenta contraponerle al marxismo una doctrina anarquista definida como un bloque de verdades totalizante y autosuficiente. De hecho, presenta una postura auténticamente libertaria al apostar por las “formas creativas de la vida social que emergen espontáneamente del alma popular”:

No queremos ni deseamos imponer a nuestro pueblo, ni a ningún otro, cualquier esquema de organización social sacado de los libros o inventado por nosotros. Estamos convencidos que las masas del pueblo llevan en sí mismas, en sus instintos, en sus necesidades cotidianas y en sus aspiraciones conscientes o inconscientes, todas las semillas de la futura organización social. Cada poder estatal, cada gobierno, por su propia naturaleza se coloca fuera y por encima del pueblo e inevitablemente lo subordina a una organización y a objetivos que son ajenos y opuestos a las verdaderas necesidades y aspiraciones del pueblo. [...] Pensamos que el pueblo puede ser libre y feliz únicamente cuando esté organizado de abajo arriba en asociaciones completamente independientes y libres, sin el paternalismo gubernamental. (Dolgoff, 2017:383)

La libertad y la emancipación socialista, dice Bakunin, sólo pueden ser creados a través de la libertad y más libertad, donde el pueblo podrá organizarse a su voluntad y sin coacción. Para eso es necesaria la revolución que resulte en la toma heroica del Estado burgués por el proletariado, sin embargo, “una vez que el proletariado se apodere del Estado, debe moverse de inmediato para abolir esta eterna prisión del pueblo” (Dolgoff, 2017:388) en vez de fortalecer y agrandarlo para la entera disposición de una nueva casta gobernante, la vanguardia marxista. No tomar el poder estatal no significa para Bakunin coexistir con el Estado, puesto que su destrucción es una condición necesaria para que la anarquía no esté constreñida o constantemente amenazada. Esta postura será, por supuesto, complejizada por los anarquismos posteriores ante la crisis de la teoría novecentista de revolución.



### 3. Anarquismo vs. marxismo-leninismo. El poder de los soviets y la dictadura del proletariado/Partido

¡Escucha Trotsky! Los combatientes de la tercera revolución defienden el verdadero poder de los soviets contra las violencias de los comisarios. [...]  
*Lenin ha dicho que el comunismo es el poder de los soviets más la electrificación.*  
*Pero el pueblo está persuadido de que el comunismo de tipo bolchevique es la comisariocracia más los pelotones de fusilamiento.*  
*(Izvestia, órgano oficial del soviets de Kronstadt).<sup>9</sup>*

El sepelio del gran anarquista ruso Piotr Kropotkin en febrero de 1921 se convirtió para lxs anarquistas en el entierro simbólico de la agonizante revolución rusa<sup>10</sup>. Fue una de las últimas veces que la bandera negra flameó bajo el cielo bolchevique y la mayoría de lxs participantes, muchxs de ellxs ya en libertad condicional, terminaron después asesinadxs o exiliadxs.<sup>11</sup> Lxs anarquistas, que desde el inicio de la revolución venían fomentando los consejos obreros (soviets)<sup>12</sup>, promoviendo la autogestión en el campo y batallando por la autodeterminación horizontal del pueblo ruso, fueron los primeros y más severos críticos de la política bolchevique y del marxismo-leninismo, tanto desde la palabra como, sobre todo, desde la acción, al protagonizar dos grandes movimientos contestatarios: el Ejército Negro de Makhno en Ucrania (1918-1921) y el levantamiento de Kronstadt (1921).<sup>13</sup> Borrados del discurso y de la historia oficiales, combatidos y asesinados en masa como “bandidos” por el Ejército Rojo de Trotski, aquellos antiguos “hermanos de lucha socialista” se convirtieron en una de las primeras víctimas de la revolución bolchevique y de su terror.

Concentrémonos entonces en aquellas primeras, y muy inusuales entre la izquierda de aquel tiempo, críticas del Estado bolchevique y del marxismo-leninismo hechas por camaradas anarquistas-

9- Citado en Lehning, A. (2014). *Marxismo y anarquismo en la Revolución Rusa*. Buenos Aires: Libros de Anarres. p. 20.

10- Al referirnos a la Revolución rusa tomamos en cuenta tanto la Revolución de febrero, como de octubre de 1917 con toda su complejidad de acontecimientos y actores (mencheviques, bolcheviques, socialistas, anarquistas, etcétera) que llevó a la abolición del régimen zarista en Rusia. Por el espacio reducido del artículo no podemos describir con detalle sus diversas aristas ni el proceso que llevó al poder al partido bolchevique, concentrándonos en la experiencia y la crítica anarquista de su desenlace, resultado de la aplicación concreta de la doctrina marxista-leninista todavía antes del ascenso de Stalin. Para profundizar véase, por ejemplo, Vadillo Muñoz, J. (2017). *Por el pan, la tierra y la libertad. El anarquismo en la Revolución rusa*. Guadalajara, España: Volapük Ediciones y Tai-bo, C. (2017). *Anarquismo y Revolución en Rusia (1917-1921)*, Madrid: Catarata.

11- Una de ellxs, Emma Goldman, que había sido deportada de Estados Unidos a Rusia en 1919, fue obligada por los bolcheviques a abandonar el país dos años después en el marco de la persecución a los elementos anarquistas, “bandidos y criminales”.

12- La creación espontánea de los consejos obreros (soviets) y asambleas populares en los primeros momentos de la revolución correspondía con las ideas anarquistas de la autoorganización desde abajo y la autogestión de todos los asuntos comunes de manera federalista y de naturaleza antiestatal, como lo plantearon los clásicos Proudhon y Bakunin.

13- Néstor Makhno fue revolucionario anarquista ucraniano, organizador del Ejército Negro de campesinos que, en apoyo a la revolución rusa, combatieron a las fuerzas conservadoras, expropiaron a los terratenientes y establecieron un Territorio Libre donde promovieron la construcción de una sociedad rural anarquista. La rebelión de Kronstadt de marzo de 1921 fue, por su parte, protagonizada por los héroes de la revolución, los marinos de la Isla Kotlin, que se opusieron al dictado del partido sobre los soviets. En defensa de la democracia directa y la autonomía obrera, establecieron junto con los habitantes del lugar una comuna revolucionaria que se negó a reconocer el gobierno bolchevique.



tas.<sup>14</sup> Emma Goldman, testigo de la revolución en sus primeros años, escribió desde el exilio el testimonio *Dos años en Rusia* de 1923 (conocido también como *Mi desilusión en Rusia*), donde subraya que la experiencia rusa prueba la “bancarrotta del principio autoritario y de la idea del Estado”, los principales responsables del fracaso de aquel gran emprendimiento social. Goldman ubica las raíces del problema en la guerra imperialista contra Rusia que distrajo y absorbió las energías del pueblo que, obligado a concretarse en la defensa, terminó por ceder su revolución al Partido:

Sencillamente, el pueblo ruso que fue el único que en verdad hizo la revolución y que estaba determinado a defenderla a toda costa, estaba demasiado ocupado en el frente de batalla para poner atención a los enemigos que tenía en casa. Y mientras los obreros y los campesinos rusos ofrecían sus vidas en las trincheras, este enemigo interno se fue apoderando del poder cautelosamente y, despacio, pero con seguridad, creó el Estado centralizado y destruyó los Soviets. Este Estado, destructor de la revolución, hoy puede muy bien ser comparado en despotismo y burocracia a cualquiera de los gobiernos de los más altos poderes del mundo. (Goldman, 1978:25-26)

Nuestra anarquista denuncia el Estado bolchevique como el principal responsable de cancelar la revolución social en marcha y convertirla en un “yugo odioso puesto sobre el cuello del pueblo ruso”, al despojar a los trabajadores de su potencia creativa y de su autonomía:

Durante un breve periodo de la revolución del octubre, los trabajadores, campesinos y soldados fueron de verdad los dueños de la situación. Pero pronto la invisible mano de hierro del bolchevismo comenzó a manejar los asuntos del Estado y separó la revolución del pueblo, y el pueblo se separó de la Revolución. Desde aquel momento comenzó el Estado Bolchevique. (Goldman, 1978:28)

La autora nos brinda un análisis detallado de las políticas emprendidas por el nuevo gobierno leninista y la desilusión popular hacia las mismas, donde el centralismo, la burocratización y la violencia merman todo tipo de iniciativa y de autogestión desde abajo y condenan a millones de campesinos y obreros a padecer hambre, ser asesinados en campañas disciplinarias del Ejército Rojo o torturados en las celdas de la Cheka. Habla de una distopía hecha realidad, donde los bolcheviques son la “Orden de los Jesuitas de Marx” y el marxismo-leninismo es la ley sagrada del Estado que sacrifica los medios en pos de un fin supuestamente supremo. Como consecuencia, el Partido Comunista apostó por la toma y el manejo monopólico del poder (dictadura del proletariado/Partido), destruyendo la autonomía de los soviets: “Pero Lenine es un jesuita muy sagaz y se mezcló al grito popular ‘Todo el poder a los soviets’. Cuando él y sus satélites estaban firmes en la silla, fue cuando empezó la destrucción de los Soviets. Hoy no son más que – como todo en Rusia- una sombra con la substancia destruida”. (Goldman, 1978:34) Goldman concluye que el principio del Estado (solidificación) es irreconciliable y opuesto al principio de la revolución

---

14- Sus análisis hechos a lo largo de los años 20 serán tardía y sólo parcialmente asumidas por el campo marxista: primero como rechazo al culto del personaje de Stalin tras su muerte en 1953 (supuestamente el único culpable de los “errores”), luego como reacción a la revolución mundial del 68 y, finalmente, tras la caída del muro de Berlín en 89. Por supuesto existen excepciones como las tempranas, aunque parciales, cuestionamientos de Rosa Luxemburgo o Aleksandra Kolontai.





(movimiento), por lo cual cuánto más se fortalece el primero, más decae la segunda.

Un análisis muy parecido en sus conclusiones, aunque más enfocado en la dialéctica entre la teoría marxista-leninista y su aplicación práctica por el gobierno bolchevique, presenta otro anarquista de la época, Arthur Lehning<sup>15</sup> en su libro *Marxismo y anarquismo en la Revolución Rusa* de 1929. El autor retoma los cuestionamientos de Bakunin sobre el Estado Popular de Marx y los considera proféticos en cuanto a su materialización en Rusia. Aunque rescata diferentes pasajes de Marx que podrían ser interpretados en clave libertaria y que complejizan su supuesto “autoritarismo”, finalmente concluye que:

No sólo la teoría de Marx sino también las interpretaciones de los marxistas han desempeñado importante papel en la práctica política marxista. Las ideas de Marx no constituyen una mera teoría, sino una teoría destinada a la práctica; el marxismo supone haber llegado, fuera de toda duda, a la unidad de ambas. [...] Sea cual fuere la interpretación que se haga de ciertos pasajes, no es posible separarlos de lo esencial de su sistema. (Lehning 2014:12,15)

Y lo esencial de su sistema, según el autor, es la apuesta por la vía estatal hacia el socialismo, a través de la vanguardia partidista, la toma del poder político y la extrema centralización, principios que fueron retomados y reforzados por Lenin para justificar la dictadura del Partido Comunista. Así, en su *¿Qué hacer?* (1902) Lenin sostenía que la evolución espontánea del movimiento obrero no podía llevarlo hacia la conciencia socialista que tenía que serle aportada desde afuera por una vanguardia separada de la masa y organizada en un partido de revolucionarios profesionales preparados para tomar el poder. De esta manera, reforzaba los rasgos autoritarios de la teoría de Marx, al indicar que no había otra dictadura del proletariado que la dictadura de un partido. Y eso, dice Lehning, no pudo convertirse en otra cosa que la dictadura del aparato estatal.

Por supuesto, Lenin, igual que Marx, argumenta tal estado de cosas como transitorio, al inscribirse en la teoría de la extinción gradual del Estado una vez destruido el régimen burgués, estatalizados los medios de producción y aplicado un “centralismo voluntario”<sup>16</sup> en cuanto a la organización social. Sin embargo, dice el autor: “Hasta hoy [1929] no se han visto signos de extinción del Estado. Diez años de ‘periodo de transición’ han sido más que suficientes para demostrar que la dictadura es la muerte de la revolución [...] Sólo se puede destruir el Estado sustituyéndolo por una organización basada en otros principios. Esa organización fue el soviét”. (Lehning, 2014:61) Y podríamos añadir que dicha extinción del Estado prometida por el “socialismo científico” y las supuestamente inequívocas leyes de la historia marxiana no se ha realizado nunca, todo lo contrario, la URSS pasó de la dictadura del Partido a la autocracia de Stalin, una nueva reencarnación

15- Arthur Lehning (1899-2000), anarquista de origen alemán-holandés, editor de la *Revista 110* de Ámsterdam donde entre 1927-29 publican importantes intelectuales críticos de la época (Le Corbusier, Kandinsky, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Max Nettlau, Alexander Shapiro, entre otros). Militante del anarcosindicalismo, secretario de la Asociación Internacional de Trabajadores opositora a la III Internacional. Uno de los fundadores del Instituto Internacional de Historia Social en Ámsterdam en 1935, hasta hoy en día uno de los mayores archivos sobre el movimiento obrero y el anarcosindicalismo.

16- El concepto del “centralismo voluntario” lo deduce Lenin del texto de Marx *La Guerra civil en Francia*, al querer encajar el federalismo y autonomismo de la Comuna de París en la idea del Estado.



del zarismo, marcando un proceso más bien regresivo. De hecho, tanto Goldman como Lehning (2014:66) ven en el Estado bolchevique una confirmación histórica y material de lo errada que resultó la doctrina marxista del socialismo del Estado: “Dondequiera que el movimiento obrero se ha desarrollado bajo la influencia de las ideas marxistas, vemos que no es la sociedad la que ha suprimido al Estado, sino al contrario, que es el Estado el que ha suprimido a la sociedad”.

De ahí, la extinción estatal por la vía de la toma del poder se muestra contradictoria: si el partido/gobierno/casta dirigente centraliza su poder a través del Estado, difícilmente promoverá su disolución, puesto que su propio interés demanda reforzar y utilizarlo a su favor. Cuanto más absoluto el poder, como lo previó Bakunin, necesariamente lleva a la opresión política y la explotación económica de las masas por una clase de funcionarios del Estado apoyados en la inmensa fuerza policiaca necesaria para tal dominación: “Los marxistas-leninistas, con su dictadura del proletariado, su aparato estatal centralista, su burocracia y su policía secreta, inauguraron en Rusia un régimen de terror y una de las peores formas de absolutismo desde el nacimiento del Estado moderno en Europa”. (Lehning, 2014:19) Así, según el autor, el camino del socialismo autoritario no sólo no logró acercar al proletariado hacia la emancipación, sino que resultó ser incluso peor que la República liberal burguesa, puesto que “la concentración de la opresión política y de la explotación económica<sup>17</sup> no engendra la libertad; da origen a una esclavitud ‘racionalizada’”. (Lehning, 2014:132)

Según Lehning, llamar al Estado bolchevique “soviético” es una cruel paradoja, puesto que, como ya lo dijo Goldman, una vez conquistado el poder sobre la espalda de los soviets, el gobierno se dedicó a destruir su autonomía al subordinarlos totalmente al Partido y convertirlos en cadenas de mando de los comisarios y en dispositivos de disciplinamiento del proletariado. El autor indica que el principio de los soviets era la negación del Estado y de la dictadura política y la única esperanza de una transformación social deseada por el socialismo libertario que, contrariamente a las descalificaciones hechas por Lenin, tenía una idea muy clara y concreta de la organización social sin Estado. De ahí, aunque los dos socialismos compartían puntos de partida, el contraste entre ellos no podía ser mayor:

El socialismo anarquista considera que la historia, indiscutiblemente, es la historia de la lucha de clases y reconoce, con Marx, que el deber del proletariado es suprimir los antagonismos de clase, luchando contra la clase capitalista para destruir el monopolio de su poder económico. Pero este monopolio sólo ha podido existir por obra del monopolio del poder, esto es, por la fuerza organizada como Estado, que primero dio nacimiento a aquél y que, en posesión de ambos monopolios, ha cobrado un desarrollo cada vez ma-

17- Según Lehning (2014:130), la explotación económica se lleva en la URSS a través de un régimen económico que lejos de ser socialista más bien corresponde a un monopolio capitalista del Estado fuertemente centralizado y militarizado: “Uno se pregunta qué relación pueden tener con el socialismo esos métodos del capitalismo de Estado, esas medidas que son un presidio militar para los trabajadores de los países capitalistas, la cartilla del pan impuesta por la guerra imperialista, el monopolio del Estado sobre los consorcios comerciales e industriales, la sindicalización obligatoria, destinada a estimular el desarrollo capitalista.”



yor; de ahí la necesidad de destruir el monopolio del Estado político, así como el monopolio económico.(Lehning, 2014:46)

El desenlace de la Revolución rusa marcó con sangre la brecha entre los dos socialismos y repercutió en el escenario mundial de la lucha obrera mientras crecían rivalidades, imposiciones y enfrentamientos promovidos por los “comunistas” de la III Internacional en contra de las tendencias libertarias. Uno de los campos de batalla donde se evidenciaron tanto la potencia del movimiento anarcosindicalista, como la ambición avasalladora del socialismo autoritario fue la guerra civil española (1936-39). Mientras que la CNT (Confederación Nacional del Trabajo) anarquista emprendía la revolución social en Cataluña al mismo tiempo de constituirse como una de las principales fuerzas antifascistas, sufrió los ataques de los comunistas dirigidos por Stalin en contubernio con el gobierno republicano.<sup>18</sup> Aquellos y tantos otros acontecimientos que marcaron las primeras décadas del siglo XX en Europa llevaron a los anarquistas a distanciarse del calificativo “socialistas” o “comunistas” con los que todavía en los albores del siglo se identificaban, en rechazo, por una parte, de la socialdemocracia reformista y, por la otra, del comunismo de la URSS.<sup>19</sup> Así, ni socialistas ni comunistas, simplemente anarquistas se lanzaron a las llamas de la II Guerra Mundial para ser quemados en la hoguera totalitaria del fascismo y del estalinismo, viviendo sus últimos momentos como un gran movimiento de masas. Mientras, América Latina escribía su propia historia.

#### 4. América Latina, algunas derivas actuales del marxismo latinoamericano: entre el “progresismo” y un “no estadocentrismo”

La crítica anarquista de la teoría marxista del Estado y su materialización concreta tras la Revolución rusa que hemos esbozado hasta ahora, nos sirve para ubicar el actual debate latinoamericano sobre los caminos posibles de las luchas sociales, en el que se vuelven a barajar, aunque supuestamente con halos renovados, las antiguas apuestas de los dos socialismos. Antes de pasar a la crítica de dos derivas del marxismo latinoamericano personificados en Miguel Mazzeo y John Holloway, consideramos importante esbozar los antecedentes que marcaron el desarrollo de ambos socialismos en América Latina, donde el populismo se ha impuesto como una supuesta “tercera vía” y ha opacado, e incluso cooptado, los disensos ideológicos y estratégicos de las opciones radicales.

18- Como un ejemplo podemos evocar las Jornadas de mayo 1937 en diversas partes de Cataluña y en el centro en Barcelona, cuando las fuerzas comunistas (estalinistas) y republicanas (incluida la Generalitat) atacaron los edificios controlados por la CNT anarquista, entre ellos la Telefónica. Por otro lado, la CNT pudo contar con el apoyo del trotskista Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM).

19- Como lo explicaba el anarquista italiano Errico Malatesta en los años 20: “La verdad es que, si el socialismo significa una sociedad en la cual los hombres vivan como hermanos y el bienestar de todos sea condición de bienestar de cada uno, donde nadie sea esclavo ni explotado y cada individuo tenga los medios de lograr el máximo desarrollo posible y de gozar de todos los beneficios de la civilización y del trabajo en común, pues nosotros no sólo somos socialistas sino que también tenemos el derecho de considerarnos socialistas, pero más radicales y más consecuentes. [...] sentimos la satisfacción de haber sido nosotros los primeros en introducir, explicar y propagar el socialismo; y si lentamente hemos dejado de llamarnos socialistas, llamándonos simplemente anarquistas, ha sido porque, al lado nuestro, surgió otra escuela, autoritaria y parlamentaria que consiguió prevalecer y hacer del socialismo una cosa híbrida y acomodaticia que no podía conciliarse con nuestros ideales y con nuestros métodos de lucha, haciéndose repugnante a nuestro temperamento” Malatesta, E. (2018). *En el café. Conversaciones sobre anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria. pp. 105- 106.



## 4.1. Los dos socialismos bajo la sombra del populismo (siglo XX)

El siglo XX inicia en América Latina bajo la bandera roji-negra del anarcosindicalismo con el auge del movimiento obrero y levantamientos campesinos/indígenas. La Revolución mexicana con la “Tierra y libertad” de Flores Magón y Zapata, las rebeliones aymaras y quechuas en Perú y Bolivia de los años 20, las grandes federaciones sindicales, como la FORA (Federación Obrera Regional Argentina), todos ellos con su programa inspirado por las ideas del socialismo libertario, hicieron temblar al viejo régimen oligárquico.<sup>20</sup> El anarquismo latinoamericano estaba en vinculación cercana con el movimiento europeo, sus debates y luchas en el marco de una internacionalidad trashumante de cuerpos e ideas, al mismo tiempo que emanaba formas *sui generis* como, por ejemplo, el enfoque anticolonial unido a las luchas campesindias.<sup>21</sup> El conflicto con el marxismo, sobre todo a partir de la III Internacional, tomó cuerpo en la disputa por el protagonismo sindical, donde los comunistas fieles a la URSS pretendían ganar el control sobre las masas obreras e imponer su modelo tanto de la organización, como de la acción política enfocada en el Estado. Una vez más se enfrentaban dos posiciones: la libertaria que promovía la auto-organización, la horizontalidad y la autonomía frente al Estado y los partidos,<sup>22</sup> y la autoritaria del verticalismo, el centralismo, la vanguardia partidista y la conquista del poder político. El rechazo de los trabajadores a los intelectuales y los partidos marxistas solía ser un sentir generalizado en las primeras décadas del siglo XX,<sup>23</sup> aunque encontramos también ejemplos de colaboración y mimetización con marxismos no ortodoxos como el mariateguismo peruano. (Kapsoli, 1984)

Sin embargo, la disputa entre los dos socialismos pronto fue desactivada por un nuevo y poderoso actor, el populismo<sup>24</sup> que, con el corporativismo, la sindicalización estatal, el nacionalismo, el supuesto antiimperialismo y el capitalismo del Estado con cara social, además de la represión, minó las bases de la reivindicación radical. Esta mezcla *sui generis* entre el fascismo

20- Como referencia básica sobre el anarquismo latinoamericano véanse, por ejemplo: Cappelletti, A. J. y Rama, C. M. (1990). (comps.), *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho; Gómez Muller, A. (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*. Medellín: La Carreta Editores.

21- Término prestado del antropólogo mexicano Armando Bartra para designar el doble carácter de los sujetos tanto de clase: campesinos, como étnico: indígenas.

22- Aquí un ejemplo boliviano de aquel rechazo de los sindicatos libertarios hacia las vanguardias intelectuales y los partidos: “Son innumerables los consejos que nos envía la burguesía para que en todas las ocasiones intenten el torcimiento del ritmo de nuestras acciones. Estos enviados especiales, espléndidamente retribuidos, aparecen con frecuencia en las luchas sociales, en los conflictos entre el capital y el trabajo. [...] Y sin saber cómo ni de qué manera, un día los vemos saltar por las tribunas, entrar y sentarse en las redacciones de nuestros periódicos, deslizarse en los grupos y hablar en las reuniones. [...] Y decidimos y afirmamos que el político y el socialista libertario no pueden darse en una misma persona, son estos antagónicos”. Manuscrito archivado por Petronila Infantes citado en Rivera Cusicanqui, S. y Lehm Ardaya, Z. (2013). *Lxs artesaxns libertarixs y la ética del trabajo*. Buenos Aires: Madre Selva, Tinta Limón. p. 40.

23- Guillermo Lora, historiador trotskista del movimiento obrero boliviano, admite a regañadientes la fuerza anarquista en el III Congreso Obrero de 1930: “Los anarquistas constituían una mayoría aplastante dentro del Congreso. Los marxistas no tuvieron más camino que retirarse y dejar que los anarquistas moldeasen la reunión conforme a sus propósitos” Lora, G. (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano*. (Tomo III). La Paz: Los Amigos del Libro. p. 50. Lo que el anarquista paceño Gabriel Moisés describe como expulsión a empujones por parte de las aguerridas cholas libertarias de los marxistas con el grito: “¡Abajo los vendidos de Rusia!” Rodríguez García, H. (2012). *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. La Paz: Muela del Diablo.

24- Hay, por supuesto, excepciones interesantes como el caso de la Revolución cubana o el gobierno de Salvador Allende en Chile que ameritan ser analizados con más detalle.



y el socialismo reformista europeos con su apuesta por un Estado fuerte y de reforma social, al mismo tiempo que destruyó al anarcosindicalismo como movimiento de masas, sedujo a muchos marxistas que se convirtieron en sus teóricos y funcionarios,<sup>25</sup> como en el caso del boliviano René Zavaleta Mercado quien promovió un “nacionalismo de izquierda” que “se ensambla en la noción de la lucha de clases, noción que después, por consiguiente, no se resuelve sólo en la contradicción general entre opresores y oprimidos sino en la oposición y la lucha entre las clases nacionales y las clases extranjeras”.(Zavaleta, 1967:42) Aquella mezcla inquietante del marxismo, nacionalismo y antiimperialismo marcará los debates latinoamericanos hasta nuestros días y se reencarnará en los llamados “progresismos” y “socialismos del siglo XXI”.

## 4.2. Entre los “progresismos” y la autonomía.

En la segunda mitad del siglo XX tanto el anarquismo como el marxismo experimentaron grandes cambios que brotaron con gran energía durante la revolución mundial del 68.<sup>26</sup> Los acercamientos e intercambios entre ambos han sido importantes para incorporar nuevas temáticas, como la lucha anticolonial, feminista, ecologista, etcétera, y deconstruir el dogma del marxismo-leninismo cada vez más retrogrado frente a la realidad y mentalidad cambiante. Con estos marxismos, cada vez más libertarios, que mantenían la crítica anticapitalista de Marx, pero se alejaban de sus derivas deterministas y, sobre todo, de su apuesta autoritaria, los múltiples anarquismos establecieron diálogos fecundos. Sería tema de otro texto investigar dichos acercamientos y debates.

Tras la caída del muro de Berlín en 1989, los marxistas ortodoxos se quedaron a la deriva, huérfanos de un relato que acababa de desmoronarse, muchos intentaron tardíamente reinventarse y “deconstruirse”. Unos naufragaron hacia la centroizquierda o partidos populistas, otros, influenciados por nuevas modas marcadas por la academia norteamericana, fundaron corrientes culturalistas y decoloniales, otros aún, impactados por el potente movimiento indígena, se declararon autonomistas y rechazaron el poder del Estado, sin reconocer ni en lo mínimo la tradición anarquista. El inicio del siglo XXI en América Latina, marcado por la efervescencia de los sectores subalternos en contra de los modelos dominantes del Estado-nación y del capitalismo neoliberal, abrió una nueva época de luchas y debates latinoamericanos donde los tópicos de los dos socialismos volvieron a circular y actualizarse.

De esta manera, desde el caracazo venezolano, los caracoles neozapatistas en Chiapas, el movimiento piquetero y la autoorganización barrial en Argentina, el Foro Social Mundial en Porto Alegre, las Guerras del agua y del gas en Bolivia, hasta las luchas del Movimiento sin Tierra, recuperaciones territoriales mapuche y un largo etcétera, el espíritu de la época apostó por la autonomía individual y colectiva, más allá y en contra del Estado y del capital, pautas claramente apoyadas por lxs anarquistas que participaron activamente en todas estas experiencias. Por otra parte, como resultado colateral y hasta paradójico de aquellos tiempos, en diferentes países del

---

25- No ignoramos que el campo marxista se dividió enormemente a partir de la segunda mitad del siglo XX, además de la corriente “populista” y reformista, encontramos un sinnúmero de organizaciones radicales e iniciativas combativas en contra de los regímenes populistas y sus derivados, en las que confluyeron también varios anarquistas. Sin embargo, por el objetivo del artículo, nos concentramos en la primera tradición, cuyo legado sigue siendo retomado en los debates actuales acerca del Estado latinoamericano.

26- Para profundizar sobre los nuevos anarquismos véanse, por ejemplo: Ibáñez, T. (2017). *Anarquismos a contratiempo*. Barcelona: Virus Editorial; Ibáñez, T. (2014). *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neanarquismo y postanarquismo*. Barcelona: Virus Editorial.; Barret, D. (2011). *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres.



continente han llegado al poder gobiernos autodenominados “progresistas” y “de movimientos sociales”, que se han posicionado como portavoces y representantes de los anhelos populares de cambio. Desde sus inicios, pretenden legitimarse a través de un discurso intelectualizado con pretensiones “científicas”, difundido desde el ámbito académico de raíz marxista, que posiciona las luchas indígenas y populares en el campo de disputa por el Estado.<sup>27</sup> En los siguientes apartados nos concentraremos en ilustrar y criticar dos derivas marxistas del actual debate latinoamericano que vuelve a posicionar el tema del Estado, su toma o su abandono, como crucial para las luchas sociales.

### 4.3. Regreso del Estado Proletario. Miguel Mazzeo y la nunca extinta esperanza en la extinción del Estado

Nuestra elección de la obra de Miguel Mazzeo,<sup>28</sup> académico marxista argentino, aunque totalmente subjetiva, se justifica por las siguientes razones: primero, porque el autor se declara participante de espacios de formación de distintas organizaciones y movimientos populares<sup>29</sup> y sus textos circulan y son discutidos en los circuitos militantes; segundo, porque su obra pretende inscribirse en la corriente del marxismo “repensado” que analiza críticamente su propia tradición; tercero y último, porque el autor, aunque sus propuestas tienden a legitimar a los gobiernos “progresistas”, no puede ser calificado como un simple funcionario intelectual de éstos que use el marxismo a modo de demagogia o malabarismo teórico.

Veamos la cuestión del Estado en su libro de un muy sugestivo título *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. (Mazzeo, 2016). En clara referencia a la obra de Lenin de 1902, el autor emprende una crítica de las estrategias de lucha y de las apuestas emancipatorias del inicio del siglo XXI, nutrido por el rico campo de resistencias y organizaciones argentinas surgidas de las protestas del año 2001 con el grito “que se vayan todos y no quede ni uno”, y testigo de la llegada al poder del Néstor Kischner en 2003. Mazzeo se declara en rechazo de “marxistas eurocéntricos y leninistas ortodoxos”, pretendiendo superar sus limitaciones y adaptarlos a la realidad latinoamericana. ¿Cómo ve entonces este marxismo “repensado” las luchas actuales, sus tendencias antiestatales, autónomas y anarquizantes que tomaron cuerpo en aquella Argentina de inicios del siglo XXI?

Para empezar, el autor arremete contra, lo que él llama, “radicalismo pospolítico” que perpetúa “la imposibilidad del pueblo de acceder a las áreas de decisión política” y arriesga que “las fuerzas populares pierdan el turno o irruman fantasmalmente, sin consistencia y sin posibilidades de complementar la hegemonía.” (Mazzeo, 2016:44 y 61) Dicho radicalismo sería de cierta

27- Véase, por ejemplo, la obra del exvicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera y sus despropósitos. Podríamos enumerar a varios intelectuales autodenominados marxistas (aunque sería injusto para el marxismo concederles este título) que a lo largo de las últimas décadas se convirtieron en funcionarios o amigos de los gobiernos “progresistas”. No lo haremos, sin embargo, porque no nos parece fértil emprender el debate con ellos. Su uso demagógico de la nomenclatura marxista para justificar políticas perfectamente capitalistas, reformistas y antipopulares no constituye ningún reto para la crítica.

28- Para nuestros objetivos, nos concentraremos en el libro *¿Qué (no) hacer?* (2016), sin embargo, tomamos en cuenta el trabajo de Mazzeo referente al marxismo latinoamericano en Mazzeo, M. (2009). *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago: Quimantú y Tiempo robado editoras y el rescate de Marx para América Latina en Mazzeo, M. (2018). *Marx Populi. Collage para repensar el marxismo*. Buenos Aires: El Colectivo.

29- Podemos resaltar su colaboración con el Movimiento de Trabajadores Desocupados (piqueteros) y la participación en el área de formación política de las organizaciones integrantes del Frente Popular Darío Santillán en Argentina.



“izquierda autonomista”, podemos suponer que también lxs anarquistas, que con su rechazo ante la toma del poder estatal se parece a “los neoconservaduristas o los intelectuales orgánicos de los mercados y las corporaciones”. Esta descalificación no sorprende, puesto que el Estado es para el autor una herramienta indispensable para pensar la lucha anticapitalista en América Latina:

¿Si el Estado es central para la perpetuación del capitalismo, para la reproducción de su dominación, para la acumulación de capital y para el control de las clases subalternas, podemos derrotar a la burguesía sin disputarle o “anularle” ese dispositivo estratégico? [...] No se debe pensar la política emancipatoria desde el Estado, pero es imposible pensarla sin el Estado, el Estado y la política están ahí, atravesados, en algún lugar, entre la actividad práctica y la transformación del trabajo alienado. La emancipación requiere entonces de la lucha por el poder del Estado, contra el poder del Estado y en el Estado. De hecho: luchar contra el poder del Estado, es luchar por el poder del Estado, aunque no se sepa o se lo niegue. (Mazzeo, 2016:60)

Así, Mazzeo nos pregunta, cuestionando el antiestatalismo de los viejos anarquistas como Proudhon, Bakunin y Stirner (sin importarle que este último sea representante de la corriente individualista): “¿Se puede renegar del Estado como máxima instancia de articulación social en un contexto caracterizado por la pobre existencia de sociedades fragmentadas, escindidas?” (Mazzeo, 2016:47) El Estado con que sueña el autor, al mismo tiempo que “articula intereses populares, desarticula intereses de la clase dominante” y protege contra el imperialismo y el capital internacional. (Mazzeo, 2016:82)

Por supuesto, nuestro marxista repensado, reconoce la peligrosa ilusión de apostar sólo por el Estado, y menos cualquier Estado, y no lo cree en sí suficiente para garantizar la revolución social a largo plazo. De hecho, un Estado específico, “fuerte hacia fuera y débil hacia dentro”, sólo sería el medio para llegar a una sociedad auto-regulada e igualitaria, y en el camino se atrofiaría y moriría de éxito. El autor propone seriamente considerar “un debate en torno a los mecanismos para garantizar que ese Estado ‘en extinción’ ceda efectivamente su lugar en beneficio de las organizaciones y las comunidades autogestionarias y de base”. (Mazzeo, 2016:79)

Ahora bien, ¿cómo se pretende garantizar la extinción del Estado y/o proteger los intereses de los subalternos en él? Cambiando el Estado, nos dice el autor, a partir de “una relación de fuerzas favorables a las clases subalternas y oprimidas en el marco de la sociedad civil”. De esta manera, el cambio estatal pacífico se derivaría del cambio de la sociedad que se constituiría en el poder popular “auténtico” capaz de manejar el Estado a su favor: “¿El poder popular auténtico acaso no puede hacer de la dominación política un instrumento de liberación?” (Mazzeo, 2016:80) El poder popular apoyado en el aparato estatal “cambiado” aparece entonces como “un nuevo sistema hegemónico, popular y democrático”, (Mazzeo, 2016:85) una hegemonía<sup>30</sup> expresada

30- Tenemos aquí una referencia a la teoría gramsciana, obligatoria para el marxismo latinoamericano que frecuentemente recurre a Gramsci y su concepto de “hegemonía”, “contra-hegemonía”, “bloque histórico”, “clases subalternas”, “intelectual orgánico”, etcétera, tanto para interpretar la realidad de opresión capitalista, como para proyectar caminos de lucha y emancipación de las clases populares. En este sentido, se propone combatir al orden hegemónico creando una contra-hegemonía de un bloque histórico popular (poder popular) capaz de disputar la hegemonía con las clases dominantes, lograr el control del Estado y convertirse en el



en un Estado-nación necesario frente a los embates externos del capital y del imperialismo: “El espacio nacional-estatal, reformulado por una nueva hegemonía, articulado con un nuevo sistema hegemónico sigue siendo la única vinculación defensiva concreta para los sectores populares frente al carácter opresivo de los espacios transnacionales”. (Mazzeo, 2016:108)

Aquí llegamos a otra característica que ya mencionamos del marxismo latinoamericano, el “nacionalismo de izquierda”, un nacionalismo que supuestamente expresa a las clases populares. En su nombre, Mazzeo reivindica a la Nación (expresada en el Estado-nación), sin preocuparse mucho por los planteamientos pluralistas de los movimientos indígenas, como “espacio proyectado de la emancipación”, puesto que, frente a la globalización, “lo local es nacional” y “las clases existen en la Nación”. (Mazzeo, 2016:103 y 105)

Su propuesta de un Estado popular nacionalista, por más que se presente como “nueva”, “repensada” y “no ortodoxa”, en realidad desprende un tufo bien conocido y se debe, por una parte, al más clásico dogma marxista-leninista y, por la otra, a la tradición del populismo latinoamericano con sus derivas nacionalistas y antiimperialistas. Igualmente, el autor retoma sin ruborizarse el viejo mito marxista de la extinción del Estado que mostró cruelmente su falsedad a lo largo del siglo XX, sin que los hechos históricos le impidan sostener su apuesta.<sup>31</sup> Esta nunca extinta esperanza en la extinción del Estado a través de su toma, esta vez pacífica, por las fuerzas populares nos prueba la vigencia y la necesidad de la crítica anarquista que presentamos al inicio. Además de los argumentos clásicos en contra de la apuesta estatal, nos parece pertinente revisar, aunque sea brevemente, el debate que mantienen los anarquismos latinoamericanos con el concepto del “poder popular” tan promovido por Mazzeo.

El término que, sin duda, permeó el vocabulario sobre las luchas sociales, tiene su referencia concreta en el presunto Estado comunal propuesto por Hugo Chávez en Venezuela o en la supuesta llegada al poder del “bloque indígena-popular” con la presidencia de Evo Morales en Bolivia, dos experiencias claramente fallidas que terminaron en derivas autoritarias. Debido a su auge, el “poder popular” empezó a circular incluso en las filas anarquistas entendido como un tipo de contrapoder: “un bloque contrahegemónico del pueblo en confrontación con el orden imperante y la autogestión anarquista que construye el poder popular creando espacios alternativos.” (Gato Negro, 2011: 16) Sin embargo, una gran parte del mundo ácrata permanece escéptica ante su utilidad, aunque se respetan contextos históricos y sociales particulares que podrían determinar su uso, argumentando que sólo tiende a acercarlos a las corrientes de izquierda estatal que suele usar dicho término como una actualización de la “dictadura del proletariado”.

Así, Patrick Rossineri cuestiona el “poder popular” como “una quimera” y “una forma de integración al sistema” que usan los gobiernos “progresistas” para maquillar su carácter autoritario y vertical: “Se plantea un objetivo supuestamente revolucionario por el camino reformista, aderezado de jerga nacionalista, socialista y antiimperialista”. (Gato

---

nuevo bloque hegemónico tras procesos de “revoluciones” políticas y culturales. Este tipo de planteamientos, frecuentemente simplificados y tergiversados, son característicos para los intelectuales cercanos a los gobiernos “progresistas”, como, por ejemplo, Álvaro García Linera, el ex vicepresidente de Bolivia.

31- De hecho, Mazzeo (2016: 98) asegura que se necesita del Estado, del “plus”, y “el hecho de que este ‘plus’ se haya expresado históricamente en itinerarios fallidos, experiencias reprobables y hasta perversas, no debe llevarnos a negar su necesidad.





Negro, 2011: 20) Y añade que los anarquistas han asociado el poder<sup>32</sup> con el mando-obediencia y, como tal, lo han rechazado como ajeno a sus ideales:

Toda la teoría anarquista se funda sobre una crítica al poder y los efectos que produce, expresado objetivamente en los medios, instituciones, dispositivos e instrumentos materiales a través de los que se ejerce el dominio, pero también subjetivado en relaciones asimétricas donde unos deciden y mandan mientras que otros obedecen y ejecutan. Los anarquistas nunca propusieron el poder popular, ni poder para una clase, precisamente porque apuntaban a este aspecto relacional del poder, donde si una clase o un grupo ejercieran poder sobre otro, se convertiría en otra relación de dominio (asimétrica). (Gato Negro, 2011: 23-24)

Así, no se debe “socializar el poder”, como pretenden algunos, que sería, según el autor, “socializar la asimetría” y legitimar el privilegio de unos sobre los otros, sino fomentar un sistema diferente de relaciones sociales que no pretende reproducir el esquema del poder/dominación desde abajo, sino lo sustituye por redes horizontales de asociación y colaboración. Se argumenta que el “poder del pueblo”<sup>33</sup> sería más bien la potencia y la capacidad de los subalternos de autodeterminarse desde su propia pluralidad y de emprender una lucha antisistémica para destruir el poder como dominación, del cual el Estado sería el símbolo *per se*. De ahí, a la hegemonía opresora,<sup>34</sup> los anarquismos no suelen oponer una contra-hegemonía “desde abajo” con pretensiones de conquista estatal, sino la autonomía antisistémica<sup>35</sup> con toda su pluralidad de aplicaciones. Veamos ahora sí, y cómo, sus apuestas coinciden con el marxismo “abierto” que pretende “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

32- Para revisar la reflexión anarquista sobre el concepto del poder y la teoría foucaultiana véase: Ibáñez, T (2017). *Anarquismos a contratiempo*. Barcelona: Virus Editorial.

33- También la categoría “pueblo” es debatida desde el anarquismo actual como un término polimorfo y manipulable al antojo de los políticos y que no puede ser romantizado como depositario natural de las prácticas libertarias y horizontales.

34- Por supuesto, la crítica anarquista de la teoría gramsciana, como también los posibles diálogos, ameritan el espacio que no podemos brindar en este artículo. Nos limitamos entonces a algunos puntos clave que pueden guiarnos. El anarquismo retoma de Gramsci su lúcida propuesta de la hegemonía como la dirección intelectual y moral unida al dominio del poder político que posibilita una dominación multidimensional y compleja internalizada por las clases subalternas, concepto que ayuda a entender el carácter y el alcance de la dominación a enfrentar. Al mismo tiempo rechaza la preocupación del pensador italiano por convertir a las clases subalternas en hegemónicas a través de la toma y el ejercicio del poder político. En este sentido, por una parte, se intenta ver la porosidad de la hegemonía (al estilo de James Scott de *Los dominados y el arte de la resistencia*), y por la otra, se niega la disputa por la hegemonía que, en el mejor de los casos, convertiría a los subalternos en dominantes, pero no aboliría relaciones de dominio. Así, según el pensamiento libertario, el poder/dominación no se disputa, no se socializa, no se construye “popularmente”, sino se anula y se destruye con formas alternativas de organización y relaciones sociales.

35- Sobre las autonomías antisistémicas puede verse mi artículo: Makaran, G. (2020). “Autonomías antisistémicas. Diálogo entre la teoría anarquista y las autonomías indígenas en América Latina”, en *Nuestra Praxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, núm. 7, 2020, pp. 13-34. Recuperado el 15 de mayo de 2021, de: [https://aneicj.files.wordpress.com/2020/11/1.-gaya-makaran\\_np7\\_autonomias-2.pdf](https://aneicj.files.wordpress.com/2020/11/1.-gaya-makaran_np7_autonomias-2.pdf)



## 4.4. Cambiar el mundo sin tomar el poder: el marxismo “abierto” de John Holloway y su no saber

Entre los autores de izquierda más criticados por nuestro marxista argentino Miguel Mazzeo se encuentra John Holloway y su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) inspirado por el levantamiento neozapatista de 1994 y tantas otras luchas indígenas y populares del inicio del siglo XXI. El académico de Puebla (México), quien se autodenomina del “marxismo abierto”, nos brinda una prosa imaginativa y colorida, donde toda la rebeldía empieza con el grito: “¡ya basta!”. Según el autor, la revolución hoy es la lucha por la dignidad de los oprimidos, una búsqueda espontánea y algo caótica de las multitudes que se levantan contra los gobiernos, pero que también construyen “otros mundos posibles”. Al mismo tiempo que rescata a Marx en cuanto a su dignificación de la existencia humana degradada por el capitalismo, crítica la centralidad del Estado en los proyectos de emancipación de izquierda, concluyendo que está incapacitado para tal tarea. Holloway se adentra en la reflexión sobre el poder para postular un “anti-poder” o, más bien, un poder-hacer visto como fuerza creativa y no la dominación. Hasta aquí podríamos ceder ante la impresión de que el marxismo de Holloway, más que abierto, es totalmente libertario y abrazar sus planteamientos como cercanos al campo ácrata. Sin embargo, esta cercanía, aunque permite construir puentes de diálogo, en realidad es ilusoria y confusa. Veamos.

En todo el libro, el autor emplea la palabra “anarquismo” sólo en dos ocasiones en alusión a un pasado superado, sin dar cuenta de sus aportes que serían una referencia obligatoria a la hora de revisar la postura de las izquierdas históricas ante el Estado y el poder. Más aún, al mencionar el anarquismo, el autor nos envía a una nota a pie de página donde nos recomienda un texto de Stalin “Anarquismo o Socialismo” de 1905. Una referencia un tanto deshonesto, por no decir cínicamente cruel. Esta inexplicable invisibilización de la teoría y la acción libertaria llega al absurdo cuando el autor, al reflexionar sobre el “anti-poder” pretende incursionar en un campo presuntamente virgen de las ciencias sociales: “Pedir una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar en anti-poder es vagar por un mundo totalmente inexplorado”. (Holloway, 2005:25) Curioso el esfuerzo de subrayar la novedad de sus esfuerzos teóricos y la necesidad de arrancar desde cero, si tomamos en cuenta que en este camino el pensamiento del socialismo libertario ya lleva adelantado unos dos siglos. ¿Por qué privarse de las herramientas que podrían ayudarnos a llevar la reflexión más allá del sentimiento de la imposibilidad de lo “invisible” e “inaudible”? Al borrar una gran parte del conocimiento previo sobre los temas de su interés, Holloway necesariamente se queda en la abstracción de una teoría por crear, olvidándose de que el anti-poder es una realidad tangible, presente en tantas experiencias populares pasadas y actuales.

En una entrevista posterior, Holloway reafirma su desprecio hacia el anarquismo, tal vez derivado de una ignorancia premeditada, cuando, preguntado al respecto, asegura:

Si uno ve la dinámica de las luchas actuales, me parece que las viejas distinciones entre marxistas y anarquistas son de poca relevancia. Si tomamos la lucha zapatista, o la lucha contra la globalización neoliberal, o las luchas actuales en Argentina, simplemente no existe una



línea clara entre anarquismo y marxismo. Todos estamos de acuerdo en que el capitalismo es una mierda, todos estamos luchando para cambiar el mundo, nadie sabe cómo hacerlo. [...] Los viejos debates sí son importantes, pero no hay que perdernos en el pasado. La tradición es terriblemente opresiva. (Holloway en Quirarte, 2002)

La impresión de andar en las tinieblas es reforzada por el autor en las mismas conclusiones del libro cuando asegura: “Entonces, ¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos”. (Holloway, 2005:219) Igual, en la mencionada entrevista nuestro “marxista abierto” vuelve a reiterar: “Tenemos que cambiar el mundo, que no sabemos cómo hacerlo, que no va por el Estado, que entonces es un proceso colectivo de caminar preguntando. [...] Imaginar nuevas formas de lucha, imaginar nuevas formas de organización, [...] la fantasía”. (Holloway en Quirarte, 2002) ¿Cómo preguntar si se oculta una gran parte del pensamiento existente que nos podría contestar? ¿Cómo imaginar en el vacío si no queremos nutrirnos de las referencias pasadas y actuales que podrían ayudarnos de salir de una mera “fantasía” y materializar otras formas de sociabilidad? ¿A qué sirve construir el olvido y reforzar el “no saber”, en vez de rescatar los aportes que podrían inspirarnos a “saber”?

Entendemos la intención que tiene el autor de abolir la creencia en verdades absolutas y saberes iluminados de las vanguardias, sin embargo, su “no saber” como método, a nuestro parecer, paraliza y deja en el aire las luchas concretas. Su mensaje es profundamente negativo: no al Estado, pero ¿qué a cambio? El rescate crítico de la larga tradición del socialismo libertario anclada en las realidades concretas de construcción de formas sociales alternativas sería más que útil en este nuestro “caminar preguntando” actual. Igual, el rechazo hollowayano de la vía estatal, sin que reflexione sobre las estrategias de interpelación, confrontación y desactivación, se antoja frívolo. Y ahí, el anarquismo nos recuerda que no es ni viable ni aceptable simplemente olvidarnos del Estado, darle la espalda y ocuparnos de “lo nuestro”, puesto que el Estado no se olvida de nosotros y sigue constituyendo una de las principales herramientas de dominación.

¿Esta crítica nos lleva a negar las posibilidades de diálogo y acercamientos entre el anarquismo y el marxismo “no estadocéntrico”? En absoluto. Varios de estos estudios, dedicados a la esfera de lo común,<sup>36</sup> las autonomías, los cuidados, la reproducción alternativa de la vida, las subjetividades, les cuerpos, las sexualidades y un largo etcétera, que se vinculan con realidades y luchas concretas, encuentran en el anarquismo un fiel compañero. La mirada no estadocéntrica nos enriquece, al invitar de ver las formas creativas de sociabilidad que no responden a las lógicas estatales ni se valoran en referencia a su posible “impacto” frente al Estado o la “gran política”. En estos espacios fecundos de intercambio, el anarquismo sigue aportando su tradicional mirada radical. Según ella, la construcción de la autonomía y el rechazo de la toma del poder no pueden ser una simple aceptación derrotista de la existencia del Estado, y los horizontes libertarios, igual que anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales, son necesariamente antiestatales.<sup>37</sup> Sería

36- Véanse, por ejemplo, los trabajos reunidos en la Revista de Estudios Comunitarios *Apantle* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) o las reflexiones del Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político a cargo de Raquel Gutiérrez de la misma universidad.

37- Al decir “antiestatal” no nos referimos al Estado como un ente externo al cuerpo social, sino que tomamos en cuenta que la forma Estado, como relación social, permea todos los niveles de nuestras vidas, formas de organización, subjetividades, etc. De ahí, según la observación de Gustav Landauer, anarquista alemán del siglo XIX: “El Estado es una condición, una cierta relación entre seres humanos, una forma de conducta humana; lo destruimos formando otras relaciones, comportándonos de forma diferente” Landauer en



tema del otro texto profundizar en la pluralidad de visiones y estrategias existentes en el campo anarquista al respecto.

## 5. Reflexiones finales

En el presente texto decidimos rescatar el viejo, mas nunca caduco, conflicto entre los socialismos que gira alrededor del Estado, pero que se traslada de manera ampliada a todas las relaciones sociales, donde el principio libertario de la autodeterminación, horizontalidad, participación directa y no-gobierno entra en contradicción con el principio autoritario de la heteronomía, verticalismo, delegación y mando-obediencia. Estos dos caminos hacia el socialismo, igual que la definición del socialismo mismo, donde la cuestión del Estado aparece como clave: sea para abolirlo, sea para tomarlo y extinguirlo “naturalmente”; hasta hoy en día entran en disputa y se conjugan de innumerables maneras en el contexto de las actuales luchas latinoamericanas.

De ahí, intentamos rescatar la crítica anarquista de conceptos y mitos marxistas y su realización concreta en la revolución bolchevique, con el objetivo de responder a las nostalgias de cierta izquierda latinoamericana que, lejos de emprender una crítica constructiva de su propia tradición ideológica, más bien encubre los errores y crímenes del pasado y, peor aún, pretende basar en ellos sus utopías actuales. Así, junto con esfuerzos por “repensar” el marxismo que pueden ser fecundos, resurgen los fantasmas leninistas, como en caso del prólogo a la obra *Marx Populi* (Casas en Mazzeo, 2018:9-27) cometido por el antropólogo marxista Aldo Casas de la Universidad de Buenos Aires, donde se rescata el “arte” bolchevique de “un poder revolucionario de nuevo tipo, inspirado en la Comuna de París, un Estado-no Estado, con burocracia mínima y degradable en el curso mismo del proceso revolucionario”. Aunque el autor admite que: “Lejos estuvieron de lograrlo y desde el poder hicieron casi lo opuesto”, considera importante resaltar su “mérito de haberlo planteado e intentado” y les atribuye a los bolcheviques el “espíritu subversivo y libertario.” (Casas en Mazzeo, 2018:15) Como si fuera poco, Casas culpa a los elementos externos, incluidos los anarquistas, por los “errores” que llevaron a la férrea dictadura del Partido.<sup>38</sup>

La permanencia de este tipo de interpretaciones que se mantienen ciegas ante las evidencias históricas e incapaces de un análisis profundo de las causas estructurales e inherentes del marxismo que lo llevaron a semejantes fracasos, nos parece más que preocupante, puesto que se traduce en el surgimiento de proyectos políticos condenados a reproducir sin fin las mismas fallas. De ahí, intentamos demostrar la pertinencia actual de la crítica libertaria del Estado que debería ser una referencia obligatoria para el marxismo que pretende “deconstruirse”, en vez de ser silenciada, ridiculizada o descalificada. Sin duda, una de sus aportaciones más importantes es la atención que ha puesto en el factor político de la dominación, en contra del reduccionismo economicista, donde el Estado, cualquiera que sea su nombre y su composición, es la expresión del otro antagonismo de clases: la gobernante y la gobernada.

¿Cómo llegar al socialismo sin pasar por el Estado? Aunque es un tema inagotable y centro de un debate plural en el seno del mismo anarquismo, nos parece pertinente evocar algunas ideas

---

Buber, M. (1991). *Caminos de Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.

38- Dice Aldo Casas sobre el fin de la democracia soviética: “Puede discutirse largamente si lo hicieron obligados por circunstancias que no admitían opciones, si en el fragor del combate y las penurias del comunismo de guerra *se equivocaron y perdieron la cabeza*, o si las culpas deberían atribuirse más bien a *las falacias, errores y provocaciones de otros* que inicialmente también fueran protagonistas de la Revolución (el PSR de izquierda, anarquistas, mencheviques)” Casas, A. “Marx populi. Un libro para ser militado” en Mazzeo, M. (2018). *Marx Populi. Collage para repensar el marxismo*. Buenos Aires: El Colectivo. p. 16. (El subrayado es nuestro).



que recuperamos de la anarquista italo-uruguaya, Luce Fabbri.<sup>39</sup> En su texto *El Camino. Hacia el socialismo sin Estado* de 1952 nos recuerda el sentido genuino del socialismo como una lucha “simple y global contra el gobierno y los patrones”. (Fabbri, 2000:33) Su crítica de la apuesta marxista por el Estado y su rechazo del “socialismo de la policía secreta, del balazo en la nuca, de los campos de concentración y de la esclavitud” (Fabbri, 2000:78), se refuerzan con la apuesta por la libertad como la condición necesaria del socialismo, puesto que, según Fabbri, tal como el capitalismo anula la libertad, el socialismo debe anular la autoridad. Para encaminarnos hacia este horizonte libertario, la autora propone como método “el camino”<sup>40</sup> que debe ser trazado por los seres que luchan, potenciando tendencias libertarias y combatiendo las autoritarias. De ahí, en vez de un caminar en las tinieblas del no-saber hollowayano, Fabbri postula la necesidad de imaginar y materializar colectivamente nuestro camino, “más importante en sí mismo que su punto de llegada”, enraizado en la cotidianidad, en su simpleza y su complejidad, en la “espontánea fraternidad” de las tramas vitales de la convivencia humana (y no humana) en contra de las utopías distópicas del poder. Como dice:

Y cuando este camino pasa entre la gente que trabaja y come y ama y piensa, pasa entre sus casas y sus industrias y entre todo aquello que su espontánea fraternidad ha creado en los siglos, recogiendo y depurando tradiciones, coordinando esfuerzos, derribando las barreras que aprisionan la vida e imponen la uniformidad, reconocemos en él el camino de la historia real, de la que sólo fugaces destellos llegan hasta los textos de enseñanza; no es el camino de la utopía. Utopía es querer fabricar una sociedad desde posiciones de gobierno, utilizando a los hombres como materia prima a fuerza de leyes aplicadas por la violencia. (Fabbri, 2000:76-77)

Si pensamos la actualidad latinoamericana, tan alejada de aquel inicio del siglo XXI lleno de esperanza, un día a día marcado por la derrota programática del reformismo “progresista” y una simultánea reactivación de modelos neoliberales recrudescidos de mano de los gobiernos de la “vuelta a la derecha”, nos damos cuenta, una vez más, de la evidente imposibilidad de cumplir con las expectativas de transformación social por vía estatal. Más allá del péndulo electoral que ilusiona cada vez a menos personas, los gobiernos de cualquier signo promueven el despojo extractivista, la profundización de un capitalismo dependiente, el autoritarismo y la criminalización de las resistencias. Ante el recrudescimiento de la dominación y la explotación y un aparente vacío de alternativas, la lucha social toma forma de cada vez más violentos estallidos. Las insurrecciones

39- Luce Fabbri (1908-2000), hija de los anarquistas italianos Luigi Fabbri y Blanca Sbriccoli, amigos cercanos de Errico Malatesta. En 1929 llega con su familia a Uruguay huyendo de la persecución fascista. Investigadora y profesora de literatura y lingüística de la Universidad de la República en Montevideo.

40- El camino, dice Fabbri (2000:72) “Consiste en repudiar el ‘todo o nada’, en respetar aquello que pueda haber de bueno en lo que el esfuerzo humano ha creado en los siglos, en acentuar y mejorar todo lo que tenga de libertario y solidario, combatiendo en cambio todas las manifestaciones autoritarias que lo deforman y desnaturalizan. [...] es un camino en el cual evoluciones y revoluciones se alternan, camino sobre el cual es posible verse obligados a retroceder en los momentos de derrota, pero que es sin embargo el que se quiere seguir. Así, definir un programa de acción es, a mi parecer, trazar este camino, más importante en sí mismo que su punto de llegada, porque es en cada uno de sus tramos una realización por la que atraviesa la vida presente, que es más “viva” que la futura” (subrayado de la autora).



populares de los últimos años y meses (Chile, Ecuador, Colombia), brutalmente reprimidas, junto con una larga historia de revueltas sociales anteriores, nos traen de nuevo el viejo dilema: ¿cómo y hacia donde encaminar nuestros pasos? Lxs anarquistas exaltan la organización espontánea de los subalternos, donde las sociedades se encuentran, se solidarizan, se auto-organizan: desde la defensa de la Primera línea, hasta las ollas comunes y medios libres;<sup>41</sup> lxs marxistas buscan canalizar estas fuerzas hacia organizaciones y objetivos más disciplinados capaces de llevar cambios plasmables a nivel estatal; ambos se hacen conscientes de las evidentes limitaciones de cada uno de los caminos ante la cuestión del Estado.

En los tiempos revueltos, cuando el mundo viejo todavía se resiste a morir y el mundo nuevo todavía no termina de nacer, puede ser un gran error cerrarnos al debate y privarnos de tradiciones del pensamiento crítico que puedan aportarnos valiosas lecciones. Nos parece necesario reestablecer el diálogo entre el anarquismo y el marxismo sin complejos, descalificaciones o simplificaciones nocivas, donde el legado “no estadocéntrico” de los marxismos abiertos se complementa con la crítica antiestatal anarquista. Ambos siguiendo el camino propuesto por Fabbri que atraviesa las tramas vitales de la sociedad y donde el papel de lxs que luchan es potenciar las tendencias libertarias y, a modo de partera, “ayudarles a nacer”. (Fabbri, 2000:74)

## Referencias

- Barret, D. (2011). Los sediciosos despertares de la anarquía. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Buber, M. (1991). Caminos de Utopía, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cappelletti, A. J. y Rama, C. M. (1990) (comps.), El anarquismo en América Latina. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Dolgoff, S. (2017). La anarquía según Bakunin. Madrid: Ariel.
- Fabbri, L. (2000). El Camino. Hacia el socialismo sin Estado. En cada paso la realidad de la meta. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Gato Negro, (2011). Anarquismo y poder popular. Teoría y práctica suramericana. Bogotá: Ediciones Gato Negro.
- Goldman, E. (1978). Dos años en Rusia. Barcelona-Palma de Mallorca: Aurora, 1978. Recuperado el 15 de mayo de 2021, de [https://issuu.com/anarquismoenpdf/docs/goldman\\_\\_emma\\_-\\_dos\\_a\\_os\\_en\\_rusia\\_\\_](https://issuu.com/anarquismoenpdf/docs/goldman__emma_-_dos_a_os_en_rusia__)
- Gómez Muller, A. (2009). Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México. Medellín: La Carreta Editores.
- Holloway, J. (2005). Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. Caracas: Melvin.
- Ibáñez, T. (2017). Anarquismos a contratiempo. Barcelona: Virus Editorial.
- \_\_\_\_\_, (2014). Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo. Barcelona: Virus Editorial.
- Kapsoli, W. (1984). Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina. Lima: TAREA.

41- Podemos ver como los principios anarquistas se vuelven realidad, sin ningún tipo de dirección vanguardista, en una sociedad insurrecta donde, por una parte, diferentes corrientes del anarquismo se encuentran y compenetran: tanto el insurreccionalista como el colectivista y, por la otra, los individuos y colectivos no autodenominados anarquistas practican la anarquía, al organizarse horizontalmente, con apoyo mutuo y un espíritu antiestatal. Esta insurrección atraviesa todos los aspectos de la vida, incluidas las subjetividades que se expresan en el arte y en sociabilidades alternativas.



- Le Guin, Ú. (2011). *Los Desposeídos. Una utopía ambigua*. Madrid: Ediciones Incógnita.
- Lehning, A. (2014). *Marxismo y anarquismo en la Revolución Rusa*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Lora, G. (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano, (Tomo III)*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Makaran, G (2020). "Autonomías antisistémicas. Dialogo entre la teoría anarquista y las autonomías indígenas en América Latina", en *Nuestra Praxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, núm. 7 (4). pp. 13-34. Recuperado el 15 de mayo de 2021, de [https://aneicj.files.wordpress.com/2020/11/1.-gaya-makaran\\_np7\\_autonomias-2.pdf](https://aneicj.files.wordpress.com/2020/11/1.-gaya-makaran_np7_autonomias-2.pdf)
- Malatesta, E. (2018). *En el café. Conversaciones sobre anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Marx, K. (1975). *Miseria de la filosofía*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mazzeo, M. (2018). *Marx Populi. Collage para repensar el marxismo* Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- \_\_\_\_\_, (2016). *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Santiago de Chile: Quimantú.
- \_\_\_\_\_, (2008). *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Proudhon, P. J. (2008). *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Quirarte, B. (2002, noviembre 22). "Entrevista con John Holloway. Cambiar el mundo sin tomar el Poder", Guadalajara, México. Recuperado el 23 de mayo de 2021, de <https://www.nodo50.org/fzln-jalisco/entrevista1.html>
- Rivera Cusicanqui, S. y Lehm Ardaya, Z. (2013). *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. Buenos Aires: Madre Selva, Tinta Limón.
- Rodríguez García, H. (2012). *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. La Paz: Muela del Diablo.
- Taibo, C. (2017). *Anarquismo y Revolución en Rusia (1917-1921)*. Madrid: Catarata.
- Vadillo Muñoz, J. (2017). *Por el pan, la tierra y la libertad. El anarquismo en la Revolución rusa*. Guadalajara, España: Volapük Ediciones.
- Zavaleta Mercado, R. (1967). *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*. La Habana: Casa de las Américas.



**Autor: Bryan González Hernández**

Bryan González Hernández (Costa Rica, 1984). Doctor en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Pensamiento Latinoamericano. Maestría en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo. Licenciatura en Relaciones Internacionales con énfasis en Política Internacional. Actualmente es Director de la Escuela de la Tierra, Longo Maí, Costa Rica. Líneas de investigación: Necrogeopolítica y biogeopolítica de la guerra total; Seguridad y producción espacial de la seguridad; Colapso mundial; Teorías y modelos de desarrollo; Derecho y estado de excepción; Anarquismo y teorías críticas; Diseño de permacultura.

Correo electrónico: [antogonza@gmail.com](mailto:antogonza@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-1497-1310>

# ARGOS PANOPTES. O LA MATERIA, FORMA Y PODER DEL ESTADO EN EL CONTEXTO DEL COLAPSO MUNDIAL

**(Argos Panoptes. Or the matter, form and power of the state in the context of world collapse)**

Ruge ese monstruo: No hay nada en la tierra que esté por encima de mí; yo soy el dedo imperativo de dios.

Friedrich Nietzsche

*Dios nos odia.*  
Santiago López Petit

*No le deseo un Estado a nadie.*  
Espai en blanc



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License



128

Jul-Dic 2021



**Resumen:** *El objetivo central de este artículo consiste en analizar el modelo de Estado para el siglo XXI cuya consolidación se acelera con los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001 en los Estados Unidos. Se considera a este modelo de Estado securitario como una máquina de gestión inmunitaria para un contexto de colapso mundial caracterizado por una serie de destrucciones planetarias y de aniquilación biológica. Es un Estado que radicaliza la conjunción de los poderes militares con los policiales con el propósito de pacificar a sus poblaciones mediante la vigilancia total y la amenaza de guerra contra quienes considera sus enemigos, valiéndose de todos los medios e instrumentos que dispone para cumplir con sus objetivos.*

*El artículo es de tipo teórico-documental, por lo que centra su interés en la revisión de fuentes bibliográficas documentales oficiales, textos académicos y otras, todo ello interconectado y analizado para dar sentido a la línea argumentativa y el desarrollo teórico de lo que se considera como el modelo de Estado para el siglo XXI.*

**Palabras claves:** Estado total; Vigilancia; Colapso Mundial; Derecho penal del enemigo; Pacificación de las poblaciones.

**Abstract:** *The main objective of this article is to analyze the State model for the 21st century whose consolidation accelerates with the events of September 11, 2001 in the United States. This model of the security state is considered as an immune management machine in a context of global collapse characterized by a series of planetary destructions and biological annihilation. It is a State that radicalizes the conjunction of the military powers with the police with the purpose of pacifying its populations through total surveillance and the threat of war against those it considers to be its enemies, using all the means and instruments it has at its disposal to fulfill its objectives.*

*The article is of a theoretical-documentary type, so it focuses on the review of bibliographic sources, official documents, academic texts and others, all interconnected and analyzed to make sense of the argumentative line and the theoretical development of what is considered as the state model for the 21st century.*

**Keywords:** Total State; Surveillance; World Collapse; Criminal law of the enemy; Pacification of populations.

## Introducción

El presente artículo es parte de los resultados de una investigación doctoral que estudia el proyecto imperial de los Estados Unidos para el siglo XXI y su vínculo con la producción espacial de la seguridad llevada a cabo bajo excusa de la guerra contra las drogas en la región mesoamericana. De ahí se desprende el análisis de un modelo de estado de seguridad que pretende la vigilancia total y la pacificación de las poblaciones para hacer frente a las catástrofes y el acelerado agotamiento de los recursos considerados como estratégicos, que caracterizan al actual contexto de colapso mundial.

El abordaje metodológico que se empleó para realizar esta investigación partió de una epistemología anarquista que considera como fundamental el principio *todo vale* para estudiar el contexto actual de colapso mundial, en cuanto que “debería esperarse que los cambios catastróficos del medio ambiente físico, las guerras, el colapso de los sistemas de moralidad imperantes o las revoluciones políticas transformen los modelos de reacción de los adultos, incluidos importantes modelos de argumentación” (Feyerabend, 2002: 19-20).

Este “*todo vale*” es el que permite el ejercicio de una “filosofía de la situación”, que busca analizar la situación actual desde otras perspectivas críticas y no oficiales, valiéndose de las distintas herramientas de análisis para la comprobación de la hipótesis planteada.

El artículo comienza con un análisis del contexto actual definido en términos de guerra total plutogénica contra la vida planetaria, en cuanto se considera que las catástrofes presentes son el resultado de una lucha de clases por la acumulación de poder y capital que destruye todo a su paso, como medio de aseguramiento de lo que queda.

A continuación, el artículo centra su estudio en el planteamiento teórico del modelo de esta-



do que se consolida tras los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001, como mecanismo de gestión inmunitaria para hacer frente a ese contexto de destrucción planetaria y aniquilación de la vida. Seguidamente, el texto comienza a explicar la evolución histórica del proyecto imperial estadounidense a partir de esta fecha, y su vinculación con este modelo de estado securitario.

El artículo continúa con un análisis de la evolución de las tecnologías de la vigilancia y el control total de las poblaciones que caracterizan al modelo de estado policiaco-militar que se consolida a partir del proyecto imperial estadounidense y concluye con lo que se considera como una “crítica argifonte” o “anti-securitaria” contra ese modelo de estado, sin la necesidad de rehuir del pensamiento abismal ni de la catastrófica situación que define nuestra existencia actual. Por el contrario, se sitúa en esa realidad abrumadora y chocante para descubrir quiebres y resistencias, para encarnarlas, in-corporarlas, y así poder atravesar esta época que vivimos y al modelo de seguridad total que se nos impone.

## 2. Bienvenidos al Abismo. Apuntes sobre la guerra total plutogénica contra la vida en el planeta.

Más que realizar el ejercicio decolonial de promover una reflexión desde una suerte de “pensamiento post-abismal”, la intención de estas palabras pretende todo lo contrario: hundirnos en el abismo de la realidad. Lo que aquí se pretende es una filosofía de la situación que piense el estado de sitio y la fortificación de una **máquina totalizante de seguridad**. Situarnos en el “*más acá de lo abismal*” nos permite comprender que la serie de destrucciones ecológicas, desplomes económicos, hambrunas, epidemias, guerras, latigazos climáticos, exterminios, y demás catástrofes, ocurren en este preciso momento, que son, además, de carácter plutogénico<sup>1</sup> **más que antropogénico**, es decir, provocadas desproporcionalmente por una muy reducida porción de la humanidad, con injustificada e irracional posesión de poder y capital.

Este contexto de colapso solo puede compararse con la devastación causada por “el asteroide gigante que chocó con la Tierra hace sesenta y cinco millones de años, barriendo en un instante geológico la mitad de las especies de entonces” (Leakey y Lewin, 1997: 260). De proporciones globales, esta catástrofe plutogénica es considerada como una nueva fase de extinción masiva de especies, sumándose a otras anteriores, pero adquiriendo una velocidad que las supera.

Asumir una reflexión situada en el *más acá de lo abismal* cumple una función política, que tiene por objetivo poder disputarle a los poderosos “la inteligencia estratégica del presente” (Comité Invisible, 2015: 18), lo que nos permitirá acceder a “la visión general de las operaciones en curso” (Comité Invisible, 2015:18), que deben ser comprendidas en el marco de una guerra total contra la vida en el planeta, tal como lo constatan las palabras de Ceballos, Ehrlich y Dirzo, para quienes el planeta está experimentando,

un gran episodio de disminución y extirpación de poblaciones, que tendrá consecuencias negativas en cascada en el funcionamiento y servicios de los ecosistemas que son vitales para el mantenimiento de la civilización. Describimos esto como una “*aniquilación biológica*” para resaltar la magnitud actual del sexto evento de extinción

1- En cuanto que las destrucciones planetarias y la aniquilación de la vida son llevadas a cabo por los sectores más poderosos. En consecuencia, considero más pertinente denominar como *Plutoceno* a esta era de colapso mundial que son el resultado del gobierno de los ricos, o más precisamente de la emergencia y permanencia de las jerarquías y su obsesión por el poder.



grave actualmente en curso en la Tierra (Ceballos, Ehrlich, y Dirzo, 2017: 1, Énfasis BGH).

La sentencia de estos científicos no da cabida a ambigüedades, ni a ligerezas terminológicas, “es importante usar un lenguaje muy fuerte porque lo que está pasando es gravísimo” (Pais, 2017), sostuvo Gerardo Ceballos cuando se le cuestionó el uso del concepto de aniquilación biológica. Aniquilar, del latín *annichilare*, alteración de *nihil*, ‘nada’, significa literalmente “reducir a nada” (Corminas, 1961: 52), da cuenta no sólo de una fase de un macroproceso global e histórico, la sexta extinción, sino de una acción consciente que perfectamente se relaciona con la guerra.

Específicamente, es una manifestación directa de una guerra total contra la vida, la de todos los seres que habitan el planeta, incluida la humanidad, que se hace patente en procesos claramente definidos como la deforestación, la defaunación, y la destrucción de los océanos, por citar algunos ejemplos.

En el caso de la deforestación, es decir, el proceso de destrucción de la superficie forestal del planeta, el “reducir a la nada” es harto evidente. Según el *Global Forest Watch*<sup>2</sup>, “la pérdida de cobertura arbórea mundial, ascendió a un récord de 29,7 millones de hectáreas (73,4 millones de acres) en 2016” (Weisse y Goldman, 2017). Lo que equivale a un aumento del 51% respecto al año anterior. Las causas de dicha devastación son los incendios forestales, la expansión agrícola, la extracción de madera, la expansión de infraestructuras y la minería.

Respecto a la fauna planetaria, la aniquilación biológica, denominada como defaunación, se estima que entre los años de 1970 y 2014, la población mundial de peces, aves, mamíferos, anfibios y reptiles disminuyó en un 60%, según el informe Planeta Vivo 2018 del Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF por sus siglas en inglés).

Según el estudio de Ceballos, et al (2014), la defaunación “entre los vertebrados terrestres, 322 especies se han extinguido desde 1500, y las poblaciones de las especies restantes muestran un 25% de descenso promedio en abundancia. Los patrones de invertebrados son igualmente nefastos: el 67% de las poblaciones monitoreadas muestran una disminución de la abundancia del 45% “ (Ceballos, et al, 2014: 401)

Al mismo tiempo que se lleva a cabo la deforestación y la defaunación, también se está produciendo la destrucción de hábitats como los océanos, ríos, arrecifes de coral, regiones polares, entre otros. En el caso de los océanos, por citar un ejemplo, “el 80% de la contaminación de los ambientes marinos provienen de tierra firme” (NOAA, s/f) especialmente por plásticos y desechos radioactivos, que han convertido a los océanos en cementerios atómicos

Los ejemplos antes mencionados escuetamente evidencian el acelerado proceso aniquilador que amenaza a la vida en el planeta, llevada a cabo por un reducido grupo de humanos y su modelo de producción, ya que, como señaló Clausewitz, “en todas las circunstancias debemos considerar a la guerra no como algo independiente, sino como un instrumento político” (2004: 49).

Al ser la guerra un instrumento político, debe entonces comprenderse a la aniquilación biológica que caracteriza a nuestra era, como parte de un proyecto político que se define a partir de una lógica de la acumulación por destrucción<sup>3</sup>, que consiste en la devastación de territorios,

2- El Global Forest Watch es una iniciativa del nada confiable World Resources Institute y sus socios USAID, GOOGLE, Cargill, BID, entre otros organismos y corporaciones que son parte de las extensiones tentaculares del imperialismo estadounidense y sus aliados, lo que implica que tras estas preocupaciones por la protección de los bosques y otros ecosistemas, se encuentran intereses específicos que pretenden el control de los bienes comunes globales, bajo la excusa de la ayuda para una adecuada gestión, como sucede con la iniciativa del Banco Interamericano de Desarrollo para la gestión de los bosques en América Latina y el Caribe. A pesar de esto, los datos que proporcionan ponen en evidencia la aniquilación biológica como un instrumento político.

3- En alemán existe la palabra *Raubmord*, que se aproxima vagamente a la idea de la acumulación por destrucción, dando cuenta de



exterminios sistemáticos, el desgarre de las sociedades, sometidas al horror para su pacificación, a la vez que las fuerzas armadas imperialistas, corporaciones y otros instrumentos imperiales a su disposición (ONG, Organismos Intergubernamentales, Instituciones, ejércitos paramilitares, organizaciones criminales y terroristas), en conjunto con sus gobiernos y oligarquías locales custodian los recursos y los territorios estratégicamente más importantes.

Hace veinte años, Susan George en su libro *Informe Lugano* advertía con gran lucidez el curso de esas políticas de aniquilamiento en manos de los grupos de poder, con el propósito de conservar al capitalismo en el siglo XXI: “no podemos sostener el sistema liberal de libre mercado y, simultáneamente, seguir tolerando la presencia de miles de millones de personas sobrantes” (George, 2003: 83).

La solución planteada no es nueva. Ha sido desarrollada a lo largo de los años, incluso de los siglos, presentada como cuestiones de “selección natural”, problemas de sobrepoblación, darwinismo social, economía de la vida, biopolítica, y ahora “gestión planetaria”. Su precursor, señala Carl Amery, fue Adolf Hitler, y en ella la minoría encargada de dicha gestión,

habrá de asumir la responsabilidad, habrá de cargar con el fardo más pesado del hombre (sic) blanco, no sólo el de tutelar un mundo lleno de medio niños, medio diablos, sino además la de responsabilizarse de la biosfera, conservando, eso sí, ese nivel de vida propio tan merecido y empleando todos los medios que ofrecen la ciencia y la técnica (Amery, 2002:169).

Este pesado fardo no es ningún secreto a voces, ni mucho menos una exagerada imagen literaria para recrear un escenario de alguna novela de ciencia ficción. Es parte de los cálculos políticos para mitigar la devastación plutogénica que denotan el giro necropolítico de la “gestión planetaria” para el siglo XXI, como lo constatan confirman las palabras de Zbigniew Brzezinski, entonces asesor del expresidente estadounidense Barack Obama, en su discurso de 2008 en la Chatham House en Londres, para los grupos de poder británicos: “Hoy es infinitamente más fácil matar a un millón de personas que controlar a un millón de personas. Es más fácil matar que controlar” (Brzezinski, 2008).

Esta guerra total contra la vida es llevada a cabo mediante el uso y abuso del poder militar/policial del Argos Panoptes, la máquina estatal para el control y pacificación de sus poblaciones, y para la destrucción de sus potenciales enemigos.

### 3. Anatomía del Argos Panoptes. Apuntes sobre el monstruo estatal.

Argos Panoptes, literalmente “de todos los ojos”, es una figura de la mitología griega que tenía múltiples ojos, presente en el mito de Ío, la ninfa convertida en ternera y custodiada por él para mantenerla lejos de Zeus. Argos Panoptes era “el guardián infalible encargado de vigilar a la vaca por orden de Hera” (Villagra, 2013: 1).

---

un tipo de crimen en el que el robo se combina con el asesinato. En nuestro caso, la acumulación no sólo genera desposesión, sino que en su mismo accionar acumulativo, destruye, no como consecuencia directa, es un mismo movimiento. En palabras de Hannah Arendt, “la más radical y la única forma segura de posesión es la destrucción, porque sólo lo que hemos destruido será nuestro de seguro y para siempre” (Arendt, 1979: 145).



Este concepto-metáfora es la alegoría perfecta para representar al modelo de Estado como máquina de seguridad total que se consolida después de los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001 en los Estados Unidos que, como momento imperial, justificaron la reorganización del poder en todas las escalas. Por tanto, el Argos Panoptes es una adecuación para estos tiempos catastróficos del simbólico “Leviatán” recreado por Thomas Hobbes en 1651 y que fundamenta al conocido modelo hobbesiano de organización del poder y la pacificación de las poblaciones.

De acuerdo con Giorgio Agamben “el hecho de que el Leviatán era un artefacto, comparable, como sugiere Hobbes en la introducción, a “Autómatas (motores que se mueven por muelles y ruedas como un reloj)”, era perfectamente conocido; Sin embargo, (...) lo que está en cuestión aquí no es un artilugio mecánico, sino un dispositivo óptico (Agamben, 2015: 38, énfasis del autor).

El Argos Panoptes es la figura más próxima a esa idea del Estado como un dispositivo de vigilancia total, una radicalización del modelo estatal hobbesiano, cuya razón de ser es el garantizar la seguridad mediante el control total de sus poblaciones. En definitiva, una máquina de gestión inmunitaria para el actual contexto plutogénico de destrucciones planetarias y aniquilación de la vida.

La concepción del Estado hobbesiano es, ante todo, un modelo securitario. Así ha sido comprendido y asumido por el poder y sus teóricos, como Carl Schmitt, para quien el Estado es “una gran máquina, un mecanismo gigantesco al servicio de la *seguridad* de la existencia física terrenal, de los hombres (sic) que él domina y protege” (Schmitt, 2008: 95, énfasis BGH).

Como máquina de gestión inmunitaria que garantiza la protección del orden social y sus modos de producción, su papel está centrado en lo que Mihail Bakunin definió como la “organización del poder” (Bakunin, 2010: 119). Este modelo de máquina total que (re) organiza las relaciones de poder y la producción espacial de la seguridad, está definido, por ese carácter inmunitario, es decir, está constituido por una serie de aparatos administrativos y de dispositivos de seguridad funcionales

Con fin de estabilizar los intereses cambiantes y en conflicto de los distintos individuos y grupos sociales. Es por eso que desde el principio se ha hablado en términos institucionales de Estado-máquina, Estado-aparato, Estado-mecanismo y Estado-administración” (Ochoa, 2009: 50).

Mientras que su carácter de gestión inmunitaria está definido a partir de la coordinación, interoperabilidad e interacción entre los distintos dispositivos que garantizan el aseguramiento del orden social. Con esto, al

Gestionar los riesgos que plantea la desintegración social conlleva a nuevas formas de acción estatal que se están uniendo al proyecto hegemónico post-bienestar: la securitización. A medida que este proyecto gana impulso, somos testigos de tres transformaciones fundamentales en la naturaleza del Estado: primero, el control del crimen se convierte en el paradigma preeminente para el control social; segundo, la política social y el bienestar se criminalizan progresivamente; mientras que, tercero, las funciones del Estado se distribuyen cada vez más a través de un conjunto de actores estatales y no estatales. (Hallsworth; Lea, 2011: 144).

Con la consolidación de este tipo de Estado-Máquina inmunitaria, “todos los vínculos y lazos comunitarios son disueltos. Individuos atomizados se encuentran reunidos por su miedo, hasta



que la luz del entendimiento resplandece y se constituye un consenso jurídico con base en la sumisión general e incondicional al poder más fuerte” (Schmitt, 2008: 93).

Si es el miedo, en específico el miedo a la muerte, es lo que reúne a los individuos atomizados y lo que les obliga a la sumisión incondicional al poder soberano, mediante un supuesto pacto, entonces, la máquina de gestión inmunitaria, garantiza, no tanto la protección de los individuos temerosos, sino la continuidad de esa sumisión y obediencia.

En consecuencia, la razón de Estado está definida por la máxima “*protejo, luego obligo*”, como señala Schmitt (2009), entonces para una eficaz protección ante las distintas amenazas y una verdadera sumisión incondicional a un poder soberano, el Estado-máquina opera como un “dispositivo óptico”, esto es, como un aparato de vigilancia y control de poblaciones enteras, con el objetivo de instaurar la seguridad y el orden público.

Al definirse al Estado como una máquina de gestión inmunitaria, se entiende que gestiona una serie de dispositivos mediante los cuales se *asegura* el orden social establecido y se protege la acumulación de poder y capital.

En consecuencia, el Argos Panoptes, el modelo estatal-securitario para el siglo XXI, se consolida como una especie de panóptico compuesto por todos los eslabones de la sociedad, desde el ciudadano hasta las altas esferas del Estado, y sus fuerzas policiaco-militares, conformando una unidad política total, movilizadas en torno a la idea de un combate total contra enemigos, también totalizados.

Se comprende entonces, que los dispositivos de seguridad del Argos Panoptes en el contexto actual tienen por objetivo el control total, mediante la vigilancia permanente para garantizar y asegurarse del cumplimiento de cierta *seguridad cognitiva*, es decir conductas socialmente aceptadas por parte de sus ciudadanos. En palabras de Günther Jakobs, “cualquiera que quiera ser tratado como persona en Derecho, ha de ofrecer a cambio una cierta garantía de que se comportará como una persona en Derecho<sup>4</sup>” (Jakobs, 2009: 25).

Las personas que no garanticen dicha seguridad cognitiva, en el marco de esta nueva forma de gobierno, suponen un peligro para el orden social y por tanto se le considera como un enemigo. Jakobs, sostiene, por tanto, que “el Estado debe poder penar irremediablemente «conductas especialmente peligrosas»” (Jakobs, 2009: 39), en consecuencia, “se hace todo lo posible para combatir el peligro, y cuando se le combate todo está en regla” (Jakobs, 2009: 36).

En otras palabras, quien no pueda garantizar una seguridad cognitiva, en su relación con los dispositivos de seguridad, se considera que padece de *afasia jurídica*, en suma, afirma Xacobe Bastida,

Produce ruido, no enunciados susceptibles ni tan siquiera de corrección. Por seguir utilizando este símil lingüístico, el ciudadano que delinque habla mal nuestra lengua y, en consecuencia, el Derecho intenta enseñarle su uso correcto reafirmando la validez del patrón ortográfico que usa la mayoría. El enemigo, en cambio, habla otro idioma y, además, da muestras de no querer aprender el nuestro. Por eso, al enemigo, como dice Jakobs, no se le comunica nada, simplemente se le combate (Bastida, 2006: 280).

La consolidación del Argos Panoptes en el contexto de la guerra total conlleva al surgimiento de un tipo de derecho que normaliza la anomia, llamado *derecho penal del enemigo*, corriente del

4- Para Jakobs, “una persona en Derecho no es, por ejemplo, como a menudo se afirma, un individuo humano o un sujeto, esto es, un individuo consciente de sí mismo, sino el portador de un rol, o más exactamente, el destinatario del Derecho” (Jakobs, 2009: 25).



derecho que se ha comenzado a permear los ordenamientos jurídicos estatales. El derecho penal del enemigo es,

Aquel sector del ordenamiento jurídico-penal, en el que la pena no significa un reproche hacia la conducta del autor, sino que actúa como un mecanismo de aseguramiento frente a autores especialmente peligrosos. En este sentido, mediante el derecho penal del enemigo, el Estado no habla con sus ciudadanos, sino amenaza a sus enemigos (Cancio y Gómez-Jara, 2006: xvii).

Respecto a lo anterior, se destaca desde este tipo de derecho, la diferenciación entre ciudadanos y enemigos, los primeros considerados como personas en derecho, siempre y cuando se “comporten” como personas en derecho. Mientras que los segundos refieren a humanos que han sido privados de su condición de personas, y con ello, carentes de cualquier tipo de derecho que les proteja, lo que pone de manifiesto el carácter político de esta rama del derecho, que conlleva a la persecución, criminalización, violación flagrante de Derechos Humanos mediante tortura y la eliminación sistemática de cualquier disidencia. Cabe recordar que la enemistad es la esencia de la guerra, y el Estado, en su condición de unidad política le es atribuido inherentemente el *ius belli*, es decir, “la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo” (Schmitt, 2009: 74).

Este tipo de combate contra lo que se considera “enemigo”, transmite un mensaje en el que “se refuerza como prejuicio la convicción de que un mundo que se desordena se puede ordenar con disciplina impuesta con represión indiscriminada” (Zaffaroni, 2006: 74). Esta corriente o rama del derecho no es otra cosa que un instrumento para la pacificación de las poblaciones y la eliminación sistemática de categorías de personas consideradas como enemigas.

Al concebirse como una pacificación necesaria para garantizar el orden social, justifica la suspensión del mismo orden, en cuanto que “un Estado que deba y quiera proteger a sus ciudadanos frente a delitos previsibles no puede evitar dicha institución” (Jakobs, 2009: 32). Según Jakobs, al encontrarse amenazado el Estado de Derecho, este “ha de dar un paso atrás, precisamente para evitar que el Estado de Derecho sucumba por completo” (Jakobs, 2009: 15). En otras palabras, la pacificación que se promueve está determinada por la excepcionalidad, impuesta a partir de los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001.

## 4. El “momento imperial”: El 11 de septiembre de 2001 y el asalto al poder global

Lo acontecido el 11 de setiembre de 2001 puede ser comprendido como un “momento imperial”, aprovechado por los Estados Unidos para quebrar con el statu quo internacional construido desde la Segunda Guerra Mundial, para la consolidación de su proyecto imperialista para el siglo XXI, considerado desde las altas cúpulas del poder estadounidense como la era del dominio global de su país.

Este acontecimiento va a implicar también una aceleración de la consolidación del modelo estatal-securitario hobbesiano, gracias a los avances tecnológicos en materia de vigilancia y guerra, que se venían desarrollando desde décadas anteriores.

Este momento imperial tuvo, además, implicaciones espaciales en todas las escalas, desde lo planetario hasta lo molecular, debido, principalmente, al hecho de que “todo orden social es



una ordenación del espacio y está condicionado por las concepciones que se tengan del espacio” (Campderrich, 2007: 10).

La quiebra del orden internacional por medio de la excepcionalidad y la guerra total a partir de este acontecimiento, también tenía por objeto un “cambio radical y acelerado en el horizonte espacial humano y en su modo de concebir la dimensión del espacio” (Campderrich, 2007: 10), lo que en términos del lenguaje imperialista puede comprenderse como una “revolución espacial”.

El proyecto imperial de los Estados Unidos ha conllevado también una revolución espacial con explícitas consecuencias para el imaginario geopolítico del siglo XXI y la Política Internacional. Esta reconfiguración espacial es guiada por la estrategia de destrucción imperial Rumsfeld-Cebrowski que divide al mundo en dos bloques claramente diferenciados y antagónicos. Por un lado, un núcleo funcional e integrado (*Functioning Core*); y, por el otro, un espacio no integrado (*Non-Integrating Gap*).

Para lo cual el primer grupo se regiría por el nuevo derecho internacional emergente tras la quiebra del viejo *nomos* internacional, mientras que el segundo grupo representaría, literalmente un abismal espacio de excepcionalidad, con estados fallidos que han perdido el control soberano sobre sus territorios nacionales, ahora disputados entre distintos actores, que van desde grupos criminales, cárteles de la droga, y el mismo estado debilitado tras años de desmantelamiento por las políticas neoliberales dictadas desde organismos internacionales que operan como extensiones tentaculares imperiales.

La transformación del mapa mundial fue parte de la estrategia imperial desde un inicio, el hecho de que a diez días después del 11 de setiembre de 2001 el Pentágono ya tenía una lista de países a los cuales atacar sin que éstos tuvieran vínculo alguno con los “ataques terroristas”, como lo señaló el general estadounidense Wesley Clark en su entrevista con Amy Goodman para el medio *Democracy Now* (Goodman, 2007), así como el hecho de que a partir de la publicación de la Estrategia de Seguridad Nacional de 2002, los Estados Unidos dejó de reconocer el principio de soberanía absoluta de los Estados, dan cuenta de la intencionalidad de esta revolución espacial llevada a cabo por los estadounidenses en su asalto imperial.

Ahora bien, esta revolución espacial se ha realizado en todas las escalas, desde la planetaria hasta la molecular. Esto significa que el proceso de imperialización tiene también consecuencias directas sobre las ciudades y sobre los cuerpos de las poblaciones. Para comprender este vínculo trans-escalar basta tener presente las palabras de Thomas Barnett cuando se refirió al acontecimiento del 11 de setiembre de 2001 como un “regalo maravilloso” que los Estados Unidos debían aprovechar para instaurar un nuevo conjunto de reglas del Derecho Internacional, que definirían en adelante las Relaciones Internacionales y garantizarían la seguridad nacional total de los estadounidenses.

A lo cual, Barnett pone en evidencia el carácter totalizante de la estrategia norteamericana al mencionar cómo la producción espacial de la seguridad debe ampliarse hacia los distintos espacios de la ciudad para que no puedan ser aprovechados por los potenciales enemigos, y en consecuencia sobre los cuerpos de las personas. En sus palabras,

No teníamos suficientes conjuntos de reglas en ciertas áreas de nuestras vidas (por ejemplo, seguridad aeroportuaria, políticas de visas), y esas brechas en los conjuntos de reglas podrían ser fácilmente explotadas por aquellos que no se adhieren a nuestros conjuntos de reglas generales (Barnett, 2004: 27).

Barnett hace referencia de forma indirecta al plan estratégico *Joint Vision 2020*, precisamente porque para cubrir esos “vacíos” presentes en ciertas áreas de nuestras vidas y que pueden ser





aprovechados por los potenciales enemigos de los Estados Unidos, entonces se hace necesario considerarlos como objetivos militares, adquiriendo un carácter estratégico en el marco de una guerra total. Es en este punto en el que se encuentran la estrategia del *Full Spectrum Dominance*, y la doctrina de la Guerra Centrada en Redes (*Network Centric Warfare*) planteada también por Arthur Cebrowski, que van a posibilitar la consolidación de un modelo estatal de seguridad total, el Argos Panoptes, tal como se lee en el plan estratégico,

La evolución de la tecnología de la información nos permitirá integrar bajo incremento las formas tradicionales de operar con la inteligencia, vigilancia y reconocimiento sofisticados de toda fuente en una campaña informativa totalmente sincronizada (citado en González, 2014: 116).

La revolución de los asuntos militares por la que tanto abogaron los neconservadores del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense, resultado de la experimentación y desarrollo de nuevas tecnologías “Tendrá profundas implicaciones sobre cómo se libran las guerras, qué tipo de armas dominarán el campo de batalla e, inevitablemente, qué naciones disfrutaron de preeminencia military (PNAC, 2000: 50).

Esta transformación de la guerra y de los medios que utiliza ha significado, en consecuencia, una mutación de los teatros de operaciones militares, es decir, de los espacios en los que se materializa el combate y sobre el cual se despliegan y aplican todos los dispositivos de seguridad y guerra. Dicho de otra forma, las guerras en el siglo XXI se disputan en las ciudades, en el ciberespacio, en el espacio exterior y, con más virulencia, en los cuerpos de las poblaciones, para el cual era necesario radicalizar a la máquina de gestión inmunitaria para el cumplimiento de estas operaciones.

Al considerarse estos “espacios” como objetivos militares, su control y vigilancia pasan a un primer plano. Por tal motivo, la imperialización, en este caso entendida como la producción espacial de la seguridad está estrechamente vinculada con la estrategia de Dominio del Espectro Completo y de la Guerra centrada en Redes, en cuanto que los cuerpos y las ciudades pasan a ser informatizados mediante la construcción de una red global con interconexiones “para manejar y proveer la información a demanda de guerreros, hacedores de política y gente de apoyo” (citado en González, 2014: 116-117). A lo que Sergio González considera que es el “punto de ensamblaje entre la vida militar y la vida civil: las personas, sus prácticas y modalidades de consumo vigiladas a través de Internet y otras plataformas” (2014: 117).

Esta red global de vigilancia total para el dominio de espectro completo fue expuesta en junio de 2013 por el ex funcionario de la CIA y de la Agencia de Seguridad Nacional (NSA, en inglés), Edward Snowden quien hizo públicos una serie de documentos clasificados sobre los programas de espionaje desarrollados por los Estados Unidos para interceptar y espiar las telecomunicaciones en cualquier parte del mundo, destacando la vigilancia sistemática a líderes mundiales.

Estas filtraciones de Snowden se suman a las realizadas por Chelsea Manning, vía Wikileaks, desde 2010 sobre las atrocidades cometidas por los Estados Unidos en Afganistán e Irak, haciendo patente que esta es la fase más mortífera del imperialismo estadounidense.

En definitiva, todo lo antes mencionado amplía la comprensión de lo que ha representado la imperialización llevada a cabo por los Estados Unidos, un proceso que también ha significado la producción espacial a escala local y corporal, haciendo evidente que nos encontramos en medio de una guerra imperial total global contra las poblaciones y la naturaleza, como forma de gestión planetaria que pretende el control de los recursos que se agotan aceleradamente, a la vez que reducen el tamaño de la población mediante el exterminio sistemático, dando la bienvenida a un



mundo distópico que escapa a la imaginación de cualquier autor de ciencia ficción.

## 5. El mundo que Orwell jamás imaginó.

Una de las principales propuestas del documento del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense, como se mencionó anteriormente, es lo que refiere a la revolución de los asuntos militares para asegurar la superioridad a largo plazo de las fuerzas armadas estadounidenses y afrontar los nuevos retos geopolíticos y tecnológicos. Para los halcones, la revolución de las tecnologías de la información y de la comunicación cambiaría la naturaleza misma de la guerra.

Esto es importante, principalmente porque la revolución de los asuntos militares en los términos que los halcones lo expusieron, hizo realidad lo que no sucedió en ningún otro periodo de la historia bélica mundial, la posibilidad de llevar a cabo una guerra verdaderamente total. Según Armand Mattelart,

Ya sea en el campo de batalla de los ejércitos o en la sociedad y en el mundo, como campo de batalla, se trata de enlazar todos los sistemas mediante una red de comunicaciones e informaciones de tal modo que la cabecera del sistema de sistemas tenga un conocimiento preciso de cada uno de los teatros de operaciones, de sus actores y sus trayectorias, con el fin de prevenir proyectos y acciones del nuevo enemigo global y ajustar la réplica en tiempo real (Mattelart, 2009: 179).

Uno de los principales aspectos de la estrategia del Dominio de Espectro Completo, es la superioridad de la información, definida como “la capacidad de recolectar, procesar y diseminar un flujo constante de datos mientras se socava u obstruye que el adversario disponga de la misma habilidad” (citado en González, 2014: 115).

Para alcanzar esa superioridad informática fue necesario obtener toda la información posible, proveniente de individuos, sistemas de información, organizaciones, gobiernos. Para lo cual fue necesaria la masificación del Internet, el uso de teléfonos móviles, y el desarrollo de las tecnologías de la vigilancia, lo que representó una transformación no sólo en las relaciones entre las personas, sino también en los sistemas de vigilancia que se han ido perfeccionando desde el siglo XX. Según Reg Whitaker,

Cualquier adelanto técnico exigía nuevas invenciones técnicas que permitiesen interceptar y leer lo que pretendía comunicarse: tras el teléfono y el telégrafo, vino la interceptación de las líneas telefónicas y telegráficas; tras la comunicación radiotelefónica, se hizo necesario desarrollar nuevas técnicas capaces de recoger las señales del «éter» (Whitaker, 1999: 19).

Toda esta revolución de los asuntos militares no comenzó propiamente con el acontecimiento del 11 de setiembre de 2001, que fungió más como un acelerador y masificador de estas tecnologías de la vigilancia y el control de las poblaciones. Según Duncan Campbell, “desde prin-



cipios de los años 90 se han desarrollado sistemas Comint<sup>5</sup> (Communications Intelligence, BGH) rápidos y complejos para interceptar, filtrar y analizar todas las formas de comunicación digital que se utilizan en internet” (citado en García, 2003: 122).

Fue durante la era Clinton que comenzó el auge por incorporar al ámbito de lo policiaco-militar las tecnologías de la vigilancia masiva, el rastreo y la interceptación de las telecomunicaciones, bajo la excusa del combate al narcotráfico. El mejor ejemplo de ello, fue la aprobación en 1994 por parte del Congreso estadounidense de la Ley 103-414, conocida como *Communications Assistance for Law Enforcement Act* (CALEA), que amplió las potestades de las “agencias para la obligatoriedad violenta de la obediencia de la ley” (*Law Enforcement Agencies*<sup>6</sup>) para conducir operaciones de interceptación y vigilancia masiva de las comunicaciones.

Otro ejemplo fue la creación de bases de datos creados para monitorear el abuso de las drogas de prescripción que

Recopila y almacena los detalles de las recetas médicas de las personas, que luego pueden ser verificadas por la policía, las farmacias y los médicos para detectar patrones “sospechosos”. Estas bases de datos son financiadas por el gobierno federal, que también las “incita” a vincular las bases de datos estatales en una sola base de datos nacional distribuida (Stanley, 2011).

Por otra parte, en abril de 2000, el FBI comenzó a instalar masivamente en los Proveedores de Servicio de Internet (ISP), el programa “Carnivore”, desarrollado desde los años 90, “capaz de hacer un seguimiento de todo el tráfico de datos de un usuario concreto, incluida su trayectoria de navegación” (García, 2003: 125).<sup>7</sup>

Al final, la importancia de todas las formas de vigilancia que se fueron desarrollando desde la guerra contra las drogas sirven para un mismo objetivo: “señalar los objetivos, el lugar donde se encuentran y/o centrarse en esos objetivos” (Bauman y Lyon, 2013: 99).

El acontecimiento del 11 de setiembre de 2001, fue medular en este proceso de totalización de la vigilancia, no sólo porque justificó la ampliación de poderes del gobierno estadounidense para espiar a sus ciudadanos, sino que significó la exportación a nivel global de una racionalidad securitaria, una suerte de *estilo de seguridad estadounidense* (American way of security), que fue asumida por todos los gobiernos del planeta, ya sea como forma de integración a la estrategia imperial estadounidense o para contrarrestarla.

5- Según García Mostazo, “la actividad Comint consiste en obtener información secreta mediante la interceptación de las comunicaciones internacionales. Este tipo de operaciones de espionaje empezaron a producirse al inicio del siglo pasado” (García, 2003, p. 25).

6- La palabra *enforce* es traducida al español como “hacer cumplir” (ver la edición de 2007 del diccionario Larousse español-inglés, página 153), por lo que *enforcer* es traducido como una especie de “ejecutor”. Sin embargo, estas traducciones no dan cuenta del uso de la fuerza que va implícito en la palabra en inglés, más próxima a la obligatoriedad a la obediencia mediante la fuerza o la amenaza de su uso. El diccionario etimológico del inglés en línea, describe a la palabra como una acción que se ejerce mediante la violencia: “from Old French *enforcier* “strengthen, reinforce; use force (on), offer violence (to); oppress; violate, rape” (OED, s/fb). Por tanto, el *enforcer* refiere a “alguien que obliga, restringe o urge”, en otras palabras, quien intimida mediante la violencia, “a *violent intimidator*” (OED, s/fc). En el caso de la expresión *law enforcement*, eufemísticamente traducido como “aplicación de la ley” debe, entonces, entenderse más como la obligatoriedad violenta de la obediencia a la ley (entiéndase a la autoridad).

7- Es de gran importancia destacar que desde 1994 con la aprobación de la Ley de Asistencia en Comunicaciones para los Cuerpos de Seguridad (*Communications Assistance for Law Enforcement Act*, CALEA), se obligó a las empresas colaborar estrechamente con los aparatos de seguridad estadounidenses. Según García Mostazo, “esta norma establece la obligación legal de los operadores de telecomunicaciones y los fabricantes de equipos informáticos de incluir dispositivos de vigilancia en toda la red telefónica de Norteamérica” (García, 2003: 125).



A partir de este acontecimiento, la seguridad y la guerra retomaron su rol preponderante como ejes articuladores del orden político y, en consecuencia, de la producción espacial de las ciudades, ahora saturadas de distintos dispositivos de vigilancia que monitorean cada movimiento que se realiza en los espacios urbanos, bajo la excusa de prevenir que cada punto ciego sea aprovechado por potenciales enemigos del orden imperial. Desde entonces, apunta José Miguel G. Cortés,

El entorno construido es un medio primario para las técnicas de establecimiento, legitimación y reproducción de una determinada mirada, de una ideología que organiza cualquier estructura social o vital, desde la casa a la ciudad. Toda autoridad, toda práctica de poder, tiene necesidad de establecerse, de seducir y/o de intimidar a través de sus símbolos” (Cortés, 2010: 9)

Esto es lo que ha significado la estrategia de Dominio de Espectro Completo en lo que respecta a la producción espacial de la seguridad y la consolidación del modelo estatal-securitario que aquí denomino como Argos Panoptes: ciudades hipervigiladas y controladas por distintos dispositivos de seguridad, todos integrados a la red global, en beneficio del proceso de imperialización llevado a cabo por los Estados Unidos, que, gracias a las bases de datos, la *Big Data*, puede clasificar a las personas de las distintas ciudades y determinar si son individuos potenciales peligros, a la vez que la hipervigilancia opera también como dispositivos pedagógicos para inscribir el orden imperial en las poblaciones, induciendo a las personas,

A un estado de visibilidad permanente y que asegura el funcionamiento automático del poder, una tecnología que se utiliza sin ruido, que sutilmente se incrusta en las actitudes y en los hábitos personales. El objetivo es conseguir que el individuo se sepa bajo control, al tiempo que modifica las maneras sociales de relacionarse y origina prácticas que tratan de convertir la multitud inconexa e indiferenciada en una colección de individuos reconocibles y marcados” (Cortés, 2010: 23).

La totalización de la vigilancia y el control en el contexto actual, tras los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001, tienen por objetivo velar porque, en su relación con los cuerpos, se garantice cierta *seguridad cognitiva*, es decir conductas socialmente aceptadas. En palabras de Günther Jakobs, “cualquiera que quiera ser tratado como persona en Derecho, ha de ofrecer a cambio una cierta garantía de que se comportará como una persona en Derecho<sup>8</sup>” (Jakobs, 2009: 25).

Tomando en consideración que vigilar, controlar y clasificar toda la información que genera una sola persona en su transitar por los espacios de las ciudades altamente vigiladas, así como toda la que produce en sus interacciones en el Internet y las redes sociales, es tan abrumadora que resulta casi imposible para los Estados poder darle seguimiento a todas las personas, por lo que se podría suponer que no hay posibilidad de determinar quiénes, de toda la población, garantizan esa *seguridad cognitiva*, demostrando que son buenos ciudadanos, se comportan como personas en Derecho, y quienes se están organizando para contrarrestar al orden imperial. Según IBM,

8- Para Jakobs, “una persona en Derecho no es, por ejemplo, como a menudo se afirma, un individuo humano o un sujeto, esto es, un individuo consciente de sí mismo, sino el portador de un rol, o más exactamente, el destinatario del Derecho” (Jakobs, 2009: 25).



Detectar ataques y comportamientos anómalos antes de que causen daños requiere supervisión constante y el máximo uso de los datos. Pero el mundo genera más de 2,5 quintillones de bytes de datos a diario, y el 80 % de ellos no está estructurado” (IBM, 2016).

Sin embargo, esa posibilidad de fuga es cada vez más reducida debido al desarrollo de la Inteligencia Artificial (IA) utilizada para la vigilancia, especialmente después del anuncio por parte de la corporación estadounidense IBM comenzó el entrenamiento de su IA Watson para la seguridad, haciendo cada vez más real la posibilidad de tener un control casi absoluto de la información que recopilan los distintos dispositivos de vigilancia presentes tanto en el ciberespacio como en las ciudades (IBM, 2017).

Cabe destacar que, quizás de forma perversa y en directa asociación con el derecho penal del enemigo, en 2016 IBM dio la bienvenida a la era de la “seguridad cognitiva” (IT User, 2016), a la que definió como “la implementación de dos amplias funcionalidades relacionadas”:

“1) El uso de sistemas cognitivos para analizar las tendencias de seguridad y convertir grandes volúmenes de datos estructurados y sin estructurar en información y después en conocimiento aplicable para habilitar la seguridad continua y mejorar el negocio; 2) El uso de tecnologías, técnicas y procesos de seguridad automatizados y basados en datos que den soporte a los sistemas cognitivos con el máximo nivel de contexto y precisión” (IBM, 2016).

La producción espacial de la seguridad llevada a cabo gracias a la máquina de gestión inmunitaria, manifiesta mediante la totalización de la vigilancia, no se conformó con la saturación de los espacios de las ciudades de dispositivos de seguridad, ni con el uso de la IA para monitorear toda la información que producimos por nuestra conectividad extrema al Internet y las redes sociales. No bastó la seguridad cognitiva para regular el libre pensamiento y los cuestionamientos al orden imperial. Los avances tecnológicos en materia de genética, han llevado a la seguridad al plano molecular, a una especie de *seguridad genómica*.

En 2017, una de las mayores corporaciones de la red industrial-militar estadounidense, Northrop Grumman, anunció en su informe *Precision Medicine. Security and Privacy of Genomic Data* que,

Hay múltiples vulnerabilidades identificadas con respecto a los datos genómicos y la exposición. Además, los riesgos recurrentes incluyen ingeniería social y hazañas, expedientes genómicos, robo de ADN y robo de datos genómicos. También existe un gran riesgo de que los datos genómicos y la investigación caigan en las manos equivocadas donde podrían crearse armas biogenómicas. Las vulnerabilidades asociadas con los datos genómicos son excelentes y requerirán controles de seguridad y privacidad mejorados y una defensa en profundidad para garantizar que estos datos estén protegidos (Darraj y McElyeam, 2017).

Esto lleva a la producción espacial de la seguridad por el Argos Panoptes a otros niveles. Es importante destacar que todo esto comienza en febrero del año 2001, cuando se publicó en revistas científicas estadounidenses la secuenciación del genoma humano por parte del Proyecto



del Genoma Humano (*Human Genome Project, HGP*), iniciativa coordinada por el Departamento de Energía de los Estados Unidos y el Instituto Nacional de Salud.

La secuenciación y la cartografía completa se publicaron en 2003. Este avance respecto al genoma humano generó un desarrollo tecnológico de herramientas para poder leer e interpretar los nuevos datos. A partir de estos avances,

la genética puede considerarse como la personificación de un desarrollo más general al que contribuyen todas las tecnologías biométricas. Un desarrollo que puede caracterizarse como la informatización del cuerpo, un fenómeno relativamente nuevo en el que el cuerpo humano parece ser redefinido como una entidad hecha de información (Van der Ploeg, 2007: 44. Énfasis de la autora).

Los avances en genómica se tornan en una amenaza para la existencia al amparo de la *Patriot Act*, en cuanto que “al banco de datos de ADN se han incorporado datos relativos a sujetos sospechosos de terrorismo o de haber cometido delitos violentos” (Vervaele, 2007:26).

Así se interpreta lo descrito en la sección 503 de la *Patriot Act*, en el que se enmienda la *DNA Analysis Backlog Elimination Act of 2000*<sup>9</sup>, e incluye en las bases de datos del CODIS (Combined DNA Index System) a cargo del FBI:

Los siguientes delitos se tratarán para los fines de esta sección como delitos federales calificados, según lo determine el Fiscal General: a) Cualquier delito enumerado en la sección 2332b (g) (5) (B) del título 18, Código de los Estados Unidos; b) Cualquier delito de violencia (como se define en la sección 16 del título 18, Código de los Estados Unidos); c) Cualquier intento o conspiración para cometer cualquiera de los delitos anteriores (Congreso de EEUU, 2001).

Esta modificación que se plasma en la sección 503 de la *Patriot Act*, implica que en las bases de datos del CODIS, que desde su creación contenía información sobre delincuentes sexuales o condenados, así como de personas desaparecidas, se debe ampliar e incluir información genética de quienes sean considerados como terroristas, tal como se desprende del punto “a”, en cuanto la sección 2332b, capítulo 113B, del título 18 del Código de Estados Unidos refiere a “actos de terrorismo que trascienden las fronteras nacionales” (Congreso de EEUU, s/f).

En definitiva, la aspiración imperial de dominación global ha conllevado a la consolidación de una máquina tecno-tentacular de gestión inmunitaria de las amenazas para un contexto de catástrofes planetarias. Un Estado policiaco-militar que garantice y proteja, en todas las escalas y espectros, considerados como nuevos teatros bélicos, y por todos los medios que dispone, la libre acumulación de poder y capital a sus corporaciones que aglutinan a su oligarquía, en cualquier parte del planeta, o fuera de él.

---

9- La *DNA Analysis Backlog Elimination Act of 2000* es una ley que le permite al gobierno de Estados Unidos realizar análisis de ADN para usos del Combined DNA Index System (CODIS), que es la base de datos de ADN de los Estados Unidos, creada y mantenida por el FBI.



## 6. Palabras finales. Para una crítica argifonte contra el Estado de seguridad total

En este contexto de colapso mundial, la consigna que guía a los grupos dominantes, especialmente en Estados Unidos, es que no hay posibilidad de abandonar el modo de producción capitalista como medida para frenar la destrucción planetaria y la aniquilación biológica. Pensar en desconectarse de este sistema es considerado como terrorismo. En palabras de Thomas Barnett, “la única manera en que Estados Unidos puede lograr realmente la seguridad estratégica en la era de la globalización es destruir la desconectividad” (Barnett, 2004: 285). El capitalismo debe continuar a costa, incluso, de la sobrevivencia de las distintas formas de vida en el planeta.

La crítica contra el Argos Panoptes es fundamental para comprender que el estado, como máquina de gestión inmunitaria opera en desmedro de toda posibilidad de comunidad. La seguridad es la negación de todo contacto. Por tanto, la crítica contra el monstruo, debe asumir una actitud de argifonte –el asesino de Argos–, es decir, contestataria a los poderes policiaco-militares del Estado y a la existencia sitiada que buscan imponernos.

Por ello, criticar al modelo de Estado de seguridad que se consolidó con los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001 en Estados Unidos, es hacerlo contra la dominación, contra la policialización de la existencia, el estilo de vida del nuevo orden imperial, la informatización de los cuerpos, la vigilancia total, el encierro y la necesidad de autoridad.

Se hace urgente el desarrollo de una crítica a la razón securitaria que define a este modelo de estado, especialmente en un contexto en el cual, producto de la pandemia global de la COVID-19, los gobiernos se han valido de los distintos instrumentos tecnológicos de la máquina de gestión inmunitaria, para una mayor vigilancia de las poblaciones, bajo excusa de un necesario control del brote pandémico.

En definitiva, ante la consolidación del Argos Panoptes y la guerra total contra la vida, es importante recordar las palabras de Günther Anders: “estamos en peligro de muerte por actos de terrorismo perpetrados por hombres (sic) sin imaginación y analfabetos sentimentales que son hoy omni-potentes” (2007: 160). El dilema que se nos presenta en este contexto de catástrofes por responsabilidad de las jerarquías y las estructuras de poder, es, parafraseando al mismo Anders, “¿cómo detener a quienes no se detendrán ante nada?” Y, en consonancia a esta cuestión planteada por Anders, vale preguntarse: ¿Cómo hacer crítica a la dominación y a la imperialización de los territorios, cuando se impone como garantía de sumisión y obediencia, la constante y permanente seguridad cognitiva de toda la población, mediante el control y la vigilancia total en todos los espacios por los que transitamos o convivimos en esta era plutogénica de acelerada destructividad y consolidación de Estados policiales?

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G (2015). *Stasis. Civil War as a political paradigm*. Trad. Heron, N. California: Stanford University Press.
- Amery, C. (2002). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. Trad. García, C. Madrid, España: Turner / Fondo de Cultura Económica.
- Anders, G. (2007). *Filosofía de la situación*. Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Arendt, H. (1979). *The origins of totalitarianism*. New York, Estados Unidos: Harvest/HBJ Book.
- Bakunin, M. (2010). *Dios y el Estado*. Buenos Aires, Argentina: Terramar.
- Barnett, T. (2004). *The Pentagon's new map. War and peace in the twenty-first century*. New



York, Estados Unidos: Berkley Books.

Bastida, X. (2006). Los bárbaros en el umbral. Fundamentos filosóficos del Derecho penal del enemigo. En Cancio, M; Gómez-Jara, C. (2006). Derecho Penal del Enemigo. El discurso penal de la excepción. V. 1. Buenos Aires, Argentina: Euros Editorial.

Bauman, Z; Lyon, D. (2013). Vigilancia Líquida. Buenos Aires, Argentina: Paidós

Brzezinski, Z. (2008). Transcripción del Discurso en Chatham House, noviembre de 2008. En línea: [https://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol\\_brzezinski03.htm](https://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_brzezinski03.htm) (revisado el 16/4/2020).

Campderrich, R. (2007). "Tierra y Mar: historia, técnica, legitimidad". En Schmitt, C. (2007). Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal. Trad. Fernández-Quintanilla, R. Madrid: Editorial Trotta

Ceballos, G; Ehrlich, P; Dirzo, R. (2017) Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1704949114>

Ceballos, G., Dirzo, R., Young, H., Gelatti, M., Isaac, N. y Collen, B. (2014). Defaunation in the Anthropocene. Science 345 (6195), pp. 401-406. DOI: 10.1126/science.1251817

Clausewitz, K. (2004). De la guerra. Buenos Aires, Argentina: AGEBE.

Comité Invisible (2015). A nuestros amigos. Trad. Barbarroja, V. Logroño, España: Pepitas de calabaza editores.

Congreso de Estados Unidos (26 de octubre de 2001). DNA identification of terrorist and other violent offenders (Título V, sección 503), US Patriot Act of 2001. Recuperado de: <https://www.congress.gov/107/plaws/publ56/PLAW-107publ56.pdf>

Corominas, J. (1961). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid, España: Editorial Gredos.

Cortés, J. (2010). La ciudad cautiva. Control y vigilancia en el espacio urbano. Madrid: Ediciones Akal.

Darraj, E; McElyeam B. (2017). "Precision Medicine, Privacy & Cibersecurity", informe elaborado por para Northrop Grumman. En línea: <http://health21initiative.org/article/precision-medicine-privacy-cybersecurity/> (revisado el 12/4/2020).

Feyerabend, P. (2002). Contra el Método. Trad. Hernán, F. Barcelona, España: Ediciones Folio.

García, N. (2003). Libertad vigilada. El espionaje de las comunicaciones. Barcelona, España: Ediciones B.

George, S. (2003). Informe Lugano: Cómo preservar el capitalismo en el siglo XXI. 9ª ed. Trad. Wang, B. Barcelona, España: Icaria Editorial / Intermón.

González, S. (2014). Campo de guerra. Barcelona, España: Anagrama.

Goodman, A. (2007). Entrevista al general Wesley Clark, en Democracy Now!, el 2 de marzo de 2007. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=bSL3JqorkdU> o ver también: [https://www.democracynow.org/2007/3/2/gen\\_wesley\\_clark\\_weighs\\_presidential\\_bid](https://www.democracynow.org/2007/3/2/gen_wesley_clark_weighs_presidential_bid) (/revisado el 16/4/2020)

Hallsworth, S; Lea, J. (2011). Reconstructing Leviathan: Emerging contours of the security state. En Theoretical Criminology vol. 15 (2). Pp. 141-157.

IBM (2017). "adéntrese a la era cognitiva con Watson for Cyber Security", vídeo promocional de 2017. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=za802DkLLI> (revisado el 12/4/2020).

\_\_\_\_\_ (2016). Seguridad Cognitiva. Desarrolle sus defensas con la seguridad que comprende, razona y aprende. En línea: <https://bit.ly/2wAbi8t> (revisado el 12/4/2020).

IT User (2016). "El IBM Security Summit 2016 pone foco en la seguridad cognitiva", publicado en IT User Tech & Business, el 21 de setiembre de 2016. En línea: <https://www.ituser.es/seguridad/2016/09/el-ibm-security-summit-2016-pone-foco-en-la-seguridad-cognitiva> (revisado el 12/4/2020).





- Jakobs, G; Polaino-Orts, M. (2009) Terrorismo y Estado de derecho. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Larousse (2007). Diccionario Compact Español-Inglés/Inglés-Español. Barcelona, España: Larousse Editorial.
- Leakey, R. y Lewin, R. (1997). La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad. Trad. Moya, A. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Mattelart, A. (2009). Un mundo vigilado. Trad. Multigner, G. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Mecklin, John (Editor. 2017). It is two and a half minutes to midnight. 2017 Doomsday Clock Statement. Science and Security Board, Bulletin of Atomic Scientists. En: [https://thebulletin.org/sites/default/files/Final\\_2017\\_Clock\\_Statement.pdf](https://thebulletin.org/sites/default/files/Final_2017_Clock_Statement.pdf) (revisado el 16/4/2020).
- Merriam-Webster (s/f). "Gap", en Merriam-Webster Dictionary. En línea: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gap> (revisado el 18/4/2020).
- NOAA (s/f). What is the biggest source of pollution in the ocean? En línea: <https://oceanservice.noaa.gov/facts/pollution.html> (revisado el 16/4/2020).
- Ochoa, R. (2009). Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente. México DF.: Editorial Jus.
- Pais, A. (2017). "Qué es la era de la "aniquilación biológica" y por qué el culpable de la sexta extinción masiva en la Tierra no será un meteorito", publicado en BBC Mundo, el 19 de julio de 2017. En línea: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-40603476> (revisado el 21/12/2020)
- PNAC (2000) Rebuilding America's defense. Strategy, forces and resources for a new century. Washington, Estados Unidos: PNAC. Disponible en: <https://archive.org/details/RebuildingAmericasDefenses/mode/2up> (revisado el 16/4/2020)
- Schmitt, C. (2009) El concepto de lo político. Trad. Agapito, R. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2008). El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Coyoacán, México: Distribuciones Fontamara.
- \_\_\_\_\_ (2007) Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal. Trad. Fernández-Quintanilla, R. Madrid: Editorial Trotta
- Stanley, J. (2011). "The war on Drugs and the Surveillance Society", publicado en el sitio web de la ACLU, el 6 de junio de 2011. En línea: <https://www.aclu.org/blog/smart-justice/sentencing-reform/war-drugs-and-surveillance-society> (revisado el 12/4/2020)
- Van der Ploeg, I. (2007). Genetics, biometrics and the informatization of the body. *Ann Ist Super Sanita* 43 (1), pp. 44-50. PMID: 17536153.
- Vervaele, J. (2007). La legislación antiterrorista en Estados Unidos: ¿Inter arma silent leges? Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Editores del Puerto
- Villagra, N. (2013). "Argos: epónimo o monstruo en Argos, héroe civilizador en Arcadia". En Repositório da Universidade de Lisboa, 23 de setiembre de 2013. En línea: <http://hdl.handle.net/10451/29979> (revisado el 10/4/2020).
- Weisse, M; Goldman, L. (2017). "La pérdida de cobertura arbórea mundial ascendió al 51% en 2016", publicado en Global Forest Watch, el 24 de octubre de 2017. En línea: <https://blog.globalforestwatch.org/data-and-research/la-perdida-de-cobertura-boscosa-mundial-ascendio-al-51-en-2016> (revisado el 16/4/2020).
- Whitaker, R. (1999). El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad. Trad. Prat, L. Barcelona, España: Paidós.
- World Wide Fund for Nature (2018). Informe Planeta Vivo 2018: Apuntando más alto. Trad. Walter, A. Gland, Suiza. En: [http://awsassets.wwf.es/downloads/informe\\_planeta\\_vivo\\_2018.pdf](http://awsassets.wwf.es/downloads/informe_planeta_vivo_2018.pdf) (revisado el 18/4/2020).
- Zaffaroni, E. (2006) El Enemigo en el Derecho penal. Buenos Aires: Ediar



**Autor: Carlos Montalvo  
Martínez**

Profesor investigador en la Universidad Intercultural indígena de Michoacán, Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Antropología social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: Movimientos sociales y pueblos indígenas, Patrimonio cultural, y Filosofía del derecho.

Contacto: [mcarlos@uiim.edu.mx](mailto:mcarlos@uiim.edu.mx)

<https://orcid.org/0000-0003-1874-0333>

# CRÍTICA AL DERECHO MEDIANTE EL PRINCIPIO ANARQUISTA DE LA JUSTICIA, UNA FUNDAMENTACIÓN AL COMUNALISMO SOCIAL

**(Criticism of law through the anarchist principle of justice, a foundation for social communalism)**

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 12 de junio de 2021

**RESUMEN:** *Hacer una crítica del derecho requiere fundamentar la reflexión mediante los principios del actuar y pensar anarquista, como son la libertad, el apoyo mutuo, la reciprocidad y la justicia. Principios que encontramos en nuestra propia historia como pueblos originarios de México, específicamente en la categoría de la comunalidad y el nosotros. Que se desdoblán en la necesidad de demoler piedra por piedra el edificio que el Estado levantó sobre la vida. Implica usar la razón crítica contra las divinidades que son la ley, la autoridad, la propiedad privada y la individualidad; las cuales, mediante la imputación, se vinculan dando existencia al derecho y a su idea de justicia normativa. La norma jurídica no ordena la justicia ni la conducta que quiere motivar; vincula la sanción a la conducta contraria con respecto a su lógica. No tiene por objeto la justicia sino la sanción; expresión de desigualdad y carencia de reciprocidad. El Estado no es justo ni injusto, es un instrumento de quienes ostentan el poder con una lógica utilitaria que administra las sanciones y recursos, determinando un tipo de derecho, castigo o precio a quienes son imputables de responsabilidades meritorias del castigo, sin la cual no existiría. El Estado se transfigura en un arma: el derecho, un instrumento del poder contra la libertad, por tanto injusta. Aquí nuestra propia historia como pueblo revela procesos, concepciones y prácticas comunitarias contra la injusticia; prácticas comunales, coincidentes a las anarquistas; ambas mayormente próximas a la justicia como ser y don que a la interpretación normativa del deber ser y sanción.*

**Palabras clave:** Justicia; Derecho; Apoyo mutuo; Imputación; Comunalidad.

**ABSTRACT:** *Making a critique of the law requires grounding the reflection through the principles of anarchist action and thinking, such as freedom, mutual support, reciprocity and justice. Principles that we find in our own history as indigenous peoples of Mexico, specifically in the category of communality and the "nosotros". That they are unfolded in the need to demolish stone by stone the building that the State raised on life. It implies using critical reason against the divinities that are law, authority, private property and individuality; which through the imputation are linked giving existence to the right and its idea of normative justice. The legal norm does not order justice or the conduct that it wants to motivate; It links the sanction to the contrary conduct with respect to its logic. Its object is not justice but sanction; expression of inequality and lack of reciprocity. The State is not fair or unjust, it is an instrument of those who hold power with a utilitarian logic that administers sanctions and resources, determining a type of right, punishment or price to those who are imputable of meritorious responsibilities of the punishment, without which no would exist. The State is transformed into a weapon: the law, an instrument of power against freedom, therefore unjust. Here our own history as a people reveals community processes, conceptions and practices against injustice; communist practices, coinciding with the anarchists; both mostly close to justice as being and gift, than to the normative interpretation of the must be and sanction.*

**Keywords:** Justice; Law; Mutual Aid; Imputation, Commuality.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License



146

Jul-Dic 2021

Nuestrapaxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, año 5/ no. 9, Jul-Dic 2021, pp.146-158. ISSN 2594-2727.

## Introducción

La crítica al derecho desde una posición anarquista requiere no sólo citar a los anarquistas más representativos que trataron o pensaron sobre el tema, sino pensar con plena libertad y justicia como lo enseñaron. Las enseñanzas anarquistas son humanas, no definidas por teorías sino por gratitud a su reciprocidad social, no es mi propiedad sino síntesis de lo aprendido por ellos, no mucho, no poco, sino lo justo. ¿Qué es lo justo? ¿Qué es la justicia? Es lo que guía a los anarquistas y por la cual actúan encontrando respuestas. Es, por otra parte, la pregunta que se hace Hans Kelsen (2020). Para él, como para mi que reflexiono sobre ella, no hubo pregunta alguna que haya sido planteada con más pasión, por la que se haya derramado tanta sangre ni tantas amargas lágrimas; no hubo pregunta alguna acerca de la cual hayan meditado con mayor profundidad los espíritus más ilustres, desde Platón a Kant (Kelsen, 2020). No obstante ahora, ¿cómo, entonces, carece de respuesta? Lo que carece de respuesta no necesariamente carece de existencia. La existencia es sobre todo acción directa que posteriormente se complementa con la reflexión y da paso a la conciencia. Partiendo de la pregunta que plantea Hans Kelsen sobre la justicia, es posible responder, como él, que es, en primer lugar, “una cualidad posible más no necesaria del orden social que regula las relaciones mutuas entre los hombres. Solo secundariamente es una virtud humana, ya que un hombre es justo si su conducta se adecua a las normas de un orden social considerado justo” (Kelsen, 2008: 35 y 36). Una posibilidad que surge bajo las condiciones que configura una sociedad, no un individuo. Mas ¿cuándo y por qué sociedad es considerado justo un acto, orden o hecho determinado? La pregunta implica, en un primer momento, ubicarse desde un territorio de enunciación: ¿desde dónde preguntarnos, con quiénes y bajo qué circunstancias? Para trasladarse, en segundo término, a un territorio metodológico de definición más allá de un territorio particular de enunciación. Por tanto, la respuesta que demos sobre lo que se considera conocimiento de lo justo o injusto, nos llevará a materializar dentro de un marco sociocultural de interpretación, el cual refleja un tiempo espacio de interés particularmente histórico. Es parte de una gramática social históricamente determinada; mas la gramática de los desposeídos no es la misma gramática de quienes se han constituido como una fuerza histórica subyugante. La justicia de George Floyd, la de los jóvenes colombianos y chilenos de la primera línea, la de los palestinos bombardeados por Israel, la de los normalistas y defensores de los derechos humanos en México; la justicia de ellas y ellos no se define bajo las mismas circunstancias en que la justicia que es definida por quienes, desde el pódium del poder, pronuncian. Es necesario, en consecuencia, partir de un análisis objetivo de lo que entendemos por justicia. La objetividad siempre es en razón de las condiciones materiales y formales que una colectividad ha estructurado a través de la historia y su identidad. Ello determina el interés e intención del racionio con respecto a una realidad encarada socialmente.

### 1. De la justicia, una aproximación al principio anarquista

Las definiciones implican reciprocidad, que es la condición legítima limitadora de la ambigüedad. En este mismo sentido, la justicia, como materia de la definición, decía Proudhon, “implica reciprocidad, que es la única condición legítima limitadora de la libertad” (García, 1981: 181). Sin esta reciprocidad de significados, la justicia puede carecer de un sentido compartido, pues indicará para unos y para otros diferentes hechos. Si a esto ligamos el proceso histórico de los pueblos en México, entonces se nos revela la justicia de quienes colonizaron el territorio no nece-



sariamente como justo para pueblos indígenas y afrodescendientes. Y el hecho de que el Estado realice una distribución más igualitaria de la riqueza o de la tierra, como en la reforma agraria en México, no por ello es más justa que una dictadura. El hecho de distribuir de forma más equitativa la riqueza no significa que se ha hecho justicia. La administración no es justa ni injusta, es un método de inversión material que puede realizar una república o una monarquía. La justicia es material, pero no se restringe a ella. Siguiendo a Kelsen sobre el valor del Estado, parafraseo que la búsqueda de una definición de la justicia no es una ciencia objetiva sino una opinión acerca de lo justo, en la cual nunca ha habido consenso ni nunca lo habrá (García, 1981: 181). ¿Cómo toman forma las condiciones antagónicas entre opiniones? El estudio de la justicia en un sistema de jerarquías, de gobiernos y gobernados, que se ha mantenido por varios siglos, nos lleva necesariamente al estudio del desarrollo de las instituciones. Y, sobre todo, a la relación Estado y Justicia mediante el Derecho. Pues, como bien lo señala Proudhon, se “precisa de un cuerpo que confeccione las leyes, uniforme los códigos, canalice la interpretación y la fabricación de las leyes, crea un sistema de cárceles y de verdugos, de policía y de un ejército al servicio del Estado” (García, 1981: 182).

En este sentido, Kelsen define al derecho como un orden coactivo fundado en la imputación. Es un sistema de normas que busca motivar conductas a través de la institucionalización de la sanción, como una amenaza que limite e impida la realización de un “mal” imputable a alguien dentro del marco de interpretación de lo concebido como orden. La norma jurídica no ordena la conducta que quiere motivar; por el contrario, vincula la sanción a la conducta contraria. No tiene por objetivo la justicia sino la sanción, la cual es posible sólo por la existencia de la desigualdad y carencia de reciprocidad. Por tanto, el juez, los tribunales, la cárcel, el verdugo, la policía y el ejército son designados para aplicar castigos más que para generar justicia. Hay momentos, siguiendo a Hans Kelsen, en que la pregunta sobre la justicia, ya sea que venga del sur o del norte, de acuerdo con un contexto singular de enunciación, se desplaza de forma confusa a la pregunta por la felicidad o un valor considerado supremo por determinada sociedad, cultura o clase, lo cual no resuelve la cuestión, sino que lleva la discusión al campo de la valoración de lo que puede ser considerado justo desde un punto de vista subjetivo. “Desde luego nadie está interesado en saber qué es la justicia para mí. Pero si hubiera tenido la oportunidad de que mi opinión fuera importante, hubiera aprovechado para decir que la justicia consiste en que ningún niño del mundo padezca enfermedad o desnutrición. Luego, todo lo demás” (Correas, 2004: 355)

La justicia es una forma lingüística que transporta un código que adquiere un carácter significativo entre quienes la comparten. Los códigos se interpretan de formas distintas entre las clases, entre los que ostentan el poder del derecho positivo y entre los que se encuentran subyugados a él. Esto tiene ejemplo en las leyes que estableció la Colonia en México. Antagonismo entre los que se reconocen titulares del derecho y quienes buscan ser reconocidos también. Para los colonizadores, el despotismo de sus soberanos es estimado como justo; en consecuencia, tanto la guerra como la esclavitud de indígenas y afrodescendientes era justa. Desde un territorio particular de enunciación, “las definiciones tradicionales de la justicia no son analíticas, sino exhortativas: como *constans voluntas suum cuique tribuere*, [la voluntad constante de conceder a cada uno su derecho], de los juristas romanos, o *caritas sapientis*, [caridad sabia de Dios] de Leibniz” (Bobbio: 334). La voluntad hace referencia al soberano y la caridad a Dios; es decir, a una desigualdad jerárquica enunciada por los que tienen ese poder de hacer valer su voluntad y caridad.

En este sentido Proudhon señala que: según la religión, la justicia es sobrenatural; según la Revolución, la justicia nace directamente de la conciencia. La justicia está en nosotros, como el amor, como las



nociones de lo bello, de lo útil, de lo verdadero, como todas nuestras potencias y facultades. No tenemos necesidad, para lograr el reino de la justicia, de hacer intervenir la Divinidad... La justicia es humana, totalmente humana, solamente humana: se la perjudica cuando se le quiere hacer dependiente de un principio superior o anterior a la humanidad. (García, 1981: 187)

Podemos denominar algo como superior a la humanidad a partir de que se impone sobre ella, ya sea contra su voluntad o conciencia. Lo cual significa que posee los medios para imponerse. Poseer los medios para imponerse sobre unos u otros no significa ser justo, sino tener el poder para castigar a los que van en dirección contraria a ello: poder carcelario, militar, económico o físico. Tal poder es el derecho. El derecho es un complejo de normas vinculadas que constituyen un cuerpo superior a los individuos y colectividades: el Estado. Éste impone los castigos, los cuales no requieren para su discusión de la participación de quienes están sujetas a sus sanciones. Para las ciencias normativas, el objeto no son los hechos sino las normas: "A este tipo de ciencias pertenecen la ética y la ciencia del derecho. Su principio básico es el principio de imputación, por medio del cual se imputan o atribuyen determinadas acciones a determinadas personas consideradas responsables" (Kelsen: 19).

El Estado no es justo ni injusto, es un instrumento con una lógica utilitaria que administra las sanciones y recursos, determinando igualmente un tipo de castigo o precio contra quienes son imputables de responsabilidades meritorias del castigo o pago que, de antemano, establece en su Constitución y sin las cuales no existiría. El Estado es un arma, un instrumento de poder; como arma tiene en su naturaleza la muerte, no la vida. Como instrumento de poder existe siempre en manos de alguien que no es un individuo sino un bloque social que ha logrado poseerla mediante la guerra, violencia o mayoría numérica: disuación. Éstos, en uso del derecho, no necesariamente son justos en el sentido de todas y todos los que son imputados de responsabilidad y sanción. La justicia, en términos positivos del derecho o del Estado, deja de ser humana ya que no necesita que nazca de las relaciones humanas, sino que es impuesto como obligación formal por la voluntad del soberano. Su base es el "debe ser". Lo que debe ser es la norma fundante; pero esta es una ficción que resulta necesaria para fundar el orden jurídico, no la justicia humana. Por tanto, "debido" significa que si no se cumple deberá haber sanción. La primer y fundamental violación es ir en contra del cumplimiento de lo estipulado bajo la forma de una ley fundamental que hace posible toda constitución. Es una obligatoriedad que mecánicamente se impone como sanción y ley. Así, "el derecho es la cara mentirosa del poder, y los juristas...son los intelectuales preparados despiadadamente por la sociedad para señalar las conductas debidas" (Correas, 1994: 167). Es control no justicia. Control y Estado van siempre de la mano. Voltaire había afirmado que los dueños del Estado hacían que la justicia "fuera rendida o vendida por sus criados disfrazados con toga" (García, 1981: 185).

Para Proudhon "lo más razonable de lo que la sabiduría humana ha dicho respecto de la justicia, se contiene en este famoso principio. Haz a los demás lo que deseas para ti; no hagas a los demás lo que para ti no quieras" (Proudhon, 2005: 29). La justicia como algo que se impone desde la exterioridad le ausenta de su humanidad, la deforma y distancia del reconocimiento en nuestra identidad. Si se impone establece jerarquía; la jerarquía a su vez genera esclavitud. La justicia como interioridad, siguiendo a Proudhon, es el fundamento de las sociedades e identidad antes del Estado, el eje sobre el cual gira lo político, principio y regla de todas las transacciones. El Estado, señala Kropotkin, es la personificación de la injusticia. La justicia no es ley, es humanidad: reciprocidad dice Proudhon.



Al comienzo, no importa si mítico, fantástico o real, de la historia de la moral, existió siempre un código de deberes (o de obligaciones), no de derechos. Los códigos morales o jurídicos de cualquier tiempo están compuestos esencialmente de normas imperativas, positivas o negativas, de órdenes o deberes. Comenzando por los Diez mandamientos, que han sido durante siglos el código moral por excelencia de las naciones europeas, hasta el punto de haber sido interpretados como la ley natural, la ley conforme a la naturaleza del hombre. Pero se podrían aportar igualmente otros innumerables ejemplos, desde el Código de Hammurabi hasta las Leyes de las doce tablas. (Bobbio, 2009: 513)

No obstante, si buscamos contribuir en la construcción de una teoría objetiva de la justicia, es necesario, señala Kelsen, evitar caer en una libre valoración de lo que se pretende establecer como justo. No cabe en su análisis juicios políticos o morales, que expresan solo una dimensión ideológica de un grupo. Esto “no significa en negar que el derecho tenga contenidos políticos o morales. Significa únicamente que la ciencia jurídica no debe permitirse análisis o valoraciones de tipo político o moral” (Kelsen: 19). ¿De qué forma plantear entonces la justicia sin caer en la dimensión ideológica y subjetiva de lo que es justo?

En principio, la justicia “pertenece a una familia de otros conceptos que se reclaman mutuamente uno a otro y de los que se puede decir, en el mejor de los casos, que el de justicia es el que encabeza la lista. Se trata de nociones que normalmente son definidas en forma interdependiente, la justicia es función de todas o por lo menos siempre de una de las otras” (Bobbio, 2009: 334). Una familia de conceptos entendida como comunidad de sentido. Lo justo no es lo injusto que algunos pueden interpretar como justo por conveniencia; se tiene que prever socialmente su límite mediante la imputación de un hecho supuesto como injusto. La imputación, la sanción y la libertad de cometer un acto es digno de sanción si se presenta como violencia sobre la libertad de otro. La justicia, en consecuencia, tiene como sus elementos fundamentales la imputación y la libertad. Y confiere el derecho de rebelión contra el, que mediante su libertad, pretende oprimir.

## 2. Comunalidad, don y derecho: una aproximación anarquista

La justicia, en este sentido, se vincula a la rebelión como restablecimiento de la libertad mutua; en consecuencia, no es compatible con las jerarquías; es una relación de comunalidad. Una relación primordialmente económica de equidad y reciprocidad aceptada voluntaria y libremente por las partes. Es un don comunal que se rompe con la pretensión de volverlo una propiedad, sea de uno o de algunos. La justicia, como la libertad, no es propiedad de alguien y menos del Estado. La propiedad es un robo, así como la autoridad y el Estado son negación de la libertad; por tanto, son la negación de la justicia. La rebelión contra el Estado y contra la propiedad restablecen, en consecuencia, la justicia, la libertad y la reciprocidad económica como superación de sí misma, a saber, como don: comunalidad.

Sólo teniendo en cuenta el límite supuesto a la libertad por la conciencia de la justicia como don se avanza a la libertad real, que es mutua. “La libertad avanza paralelamente a la justicia en la dirección de una comprensión y realización simultánea de la personalidad autónoma.” (Gar-



cia, 1981: 189). La autonomía individual tiene como condición la realización de la autonomía colectiva, pues es base y garantía de todos los derechos humanos escritos y aun no reconocidos, como el de la rebelión. La autonomía individual avanza paralelamente a la autonomía mutua en la dirección de una comprensión y realización simultánea de la justicia como mutualidad autónoma: comunalidad.

Esta es una de las propuestas en México, la reflexión desde los pueblos indígenas o comunidades originarias que plantean, desde la Sierra de Oaxaca, pensar la justicia desde el marco de la *Comunalidad*. Así como se pensó el derecho, la imputación, la libertad y la justicia desde la *mutualidad* para Proudhon, así se ha pensado el de la *Comunalidad* para los pueblos originarios en México. Así como la sociedad, la comunidad y la libertad, la justicia no puede existir en ningún individuo sino en relación con su comunidad. En este sentido, como bien lo distinguió Kropotkin, la justicia en la mutualidad se convierte en *apoyo mutuo*. La reciprocidad de autonomías consolida la mía. El derecho de rebelión de un individuo es realizado realmente en el derecho de rebelión de toda su comunidad. A mayor autonomía, mayor justicia. No una autonomía desigual que genere jerarquías, sino una comunalidad autónoma; o usando las palabras de Proudhon, una mutualidad autónoma.

El principio de *comunalidad*, esencia de la *mutualidad*, materializada en el *Apoyo mutuo* como principio del don y de la esperanza, como presente y como condición social del porvenir, se dirige a disolver las relaciones de dominación. Hacer desaparecer no solo al opresor sino también al oprimido para dar paso a la comunalidad; es decir, como lo señalara Kelsen, entre una forma institucionalizada de organización del poder y la justicia, y entre otras alternativas de distribución del poder y justicia. En tal sentido, como lo propone Orlando Aragón (2018), ¿podemos hablar de un uso contrahegemónico del derecho? Siguiendo la reflexión anarquista, si el derecho es una forma de someter la libertad es, por tanto, una forma de colonizar y hacer la guerra por medio de normas a quienes se resisten a él. Establece, por tanto, una relación desigual, condición de la sanción que se ejecuta por una hegemonía. Pensando en términos de Proudhon, después de destruir todos los dogmatismos a priori, no soñemos, a nuestra vez, en erigir un nuevo derecho sobre la sociedad.

Ahora bien ¿qué significa no erigir sino hacer uso contrahegemónico del derecho contra la hegemonía que se sustenta en el mismo derecho? Hacer uso del derecho hegemónico como instrumento contrahegemónico. Sería como quitar un trozo del arma con el cual se me estaba dañando y ahora, una vez tomada, el arma servirá para defenderme. ¿Qué ha pasado? El arma que determinaba la conciencia y poder del tirano ahora determina también mi propia conciencia y mi poder, pues tanto él como yo dependemos de esos trozos del arma. Hay un fetichismo del arma como condición de su formalización en propiedad. La propiedad, una merced que concede el Estado. En consecuencia, no soy libre usando esa arma contra mi propio opresor, nos hemos hecho codependientes a él; se le ha ungido de soberanía por sobre nuestra libertad.

Lo vemos en las comunidades indígenas que han llevado su lucha al ámbito del derecho. Por ejemplo, tanto en la independencia como en la revolución de México los pueblos originarios lucharon por su libertad y la restitución de sus territorios, los cuales ya eran desde siempre suyos como derecho propio. No pedían se les repartiera, lucharon a muerte para recuperar lo que de hecho es su derecho, con o sin la legitimidad de la corona española, de la independencia o la revolución. Pero, ¿qué pasó? No recuperaron sus tierras y empujaron para que, en términos del derecho, se les reconociera. El derecho se flexibilizó. Les dieron un trozo de derecho sobre la tierra que les habían quitado: una Reforma Agraria. No les dieron Tierra y libertad, les quitaron tierra y libertad mediante el derecho.

El gobierno sustrajo ese derecho y lo transformó en una concesión gubernamental que le otorgó autoridad y control, degenerando el uso contrahegemónico del derecho en arribismo



y corrupción, paternalismo y tutelaje. No reconoció ni restituyó, repartió lo que no era suyo de hecho, pero usó al derecho haciendo a los pueblos partícipes de su legítimo despojo; su nuevo derecho ungió nuevamente la relación normativa donde subordinó al descontento campesino como un nuevo pequeño propietario. Lo alcanzado como hecho, ya de antemano, estaba plasmado como posibilidad en el mismo derecho hegemónico y su uso contrahegemónico no fue más que extender su poder sobre quienes aún no habían sido subordinados. La permisible y negociada dominación civil.

No obstante, Proudhon expone que la libertad tiene necesidad de un instrumento para exteriorizarse, y antes que el derecho positivo está el cuerpo: el cuerpo participa de la libertad y es inviolable como ella. Mi libertad, para exteriorizarse, tiene necesidad del cuerpo. ¿El cuerpo es una propiedad, una cosa? Si es una propiedad requiere del Derecho que le de formalización como posesión. Si el derecho le da forma, entonces le impone una forma externa a él. Esta cosa o esta propiedad participa, por tanto, de la inviolabilidad de mi persona. El derecho se vuelve su garantía, por tanto, su defensa se impone a costa del cuerpo y la libertad. Pero no hay mayor garantía de mi libertad que la libertad social que la funda. Por tanto, no es el derecho su garantía sino el pueblo, la sociedad. Por ello, un pueblo o una sociedad pueden garantizar la libertad de uno de sus integrantes revelándose contra el derecho que rige. Condición de toda revolución. La sociedad es el poder constituyente, por encima del derecho que es un poder constituido sobre los ciudadanos.

Si me apodero del objeto que es necesario y útil para el desenvolvimiento exterior de mi libertad y digo “este objeto es mío porque no es de nadie”, pues desde entonces lo poseo legítimamente. Pero podríamos decir desde el ámbito de la comunalidad que este objeto, mi libertad, no es sólo mío sino de nosotros, porque es de todas y todos los que nos constituimos en mutualidad; desde entonces me posee legítimamente como comunalidad; es un derecho humanamente social. Así, la legitimidad de la posesión se funda en dos condiciones. En primer término, yo no poseo sino en cuanto soy libre: suprimid mi actividad libre y habréis destruido en mí el principio del trabajo; luego, sólo por la reciprocidad social puedo asimilarme la propiedad o la cosa y sólo asimilándomela socialmente la poseo; poseo, por tanto, la sociedad como un atributo que es nuestra libertad. La justicia de esa actividad nosotrica es, pues, el principio de la libertad, no un derecho de propiedad.

El hombre no es realmente tal más que cuando respeta y cuando ama la humanidad y la libertad de todo el mundo, y cuando su libertad y su humanidad son respetadas, amadas, suscitadas y creadas por todo el mundo. No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de su suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad. (Bakunin, 2008: 29)

Lo comunal es un sistema de normas interiorizadas mutuamente, apartadas del sueño de grandeza de los hombres sobre los hombres y la naturaleza; mantiene en el presente la perdurabilidad histórica de prácticas eficaces para la vida en forma de proposiciones morales que susten-





tan el ámbito jurídico propio de las comunidades originarias.

Como toda proposición jurídica, la norma se compone de un supuesto de hecho (ilícito) y consecuencia jurídica (o sanción). El hecho ilícito, a su vez, se enmarca en una relación subordinada entre sujetos al derecho hegemónico; son sujetos de derechos, es decir, constituyen una relación jurídica donde una de las partes considera que se ha violentado una relación jurídica. Aquí emerge la problemática de cómo comprender al sujeto al cual se le imputa un hecho injusto. ¿Quién es el sujeto de derecho? Y, en este contexto, ¿qué es la injusticia?

Para Bakunin (2008) el Estado no es más que una forma histórica, igualmente señaló que la norma no ha nacido por la paz ni la comunión de los seres humanos sino por la violencia, la rapiña, el saqueo, la guerra y la conquista. Su naturaleza no es persuadir sino imponer, obligar. Como en la contrainsurgencia y en la guerra, su naturaleza es la disuación. Aun cuando manda el bien, lo daña y deteriora, precisamente porque lo manda y porque toda orden suscita las rebeliones legítimas de la libertad. El bien que se ordena y se acata no es un bien sino un instrumento que, haciéndose pasar por bien, se convierte en mal. “La sociedad no se impone formalmente, oficialmente, autoritariamente; se impone naturalmente y es a causa de eso mismo que su acción sobre el individuo es incomparablemente más poderosa que la del Estado” (Bakunin, 2008: 35). Por tanto, no se trata de hacer un bien, sino de acatar una orden. ¿Cuál es esa orden? Subordinarse, someterse a la ley; ni siquiera es no hacer daño a otro, sino acatar la ley. Afirmar la ley con la obediencia o afirmar la humanidad con la desobediencia. De hecho, la población desconoce las leyes, pero teme las sanciones. Conoce el castigo porque se educó con premio y castigo desde su infancia. El premio es su posesión individual, su derecho concesionado por la autoridad, su estatus en el grupo, su posición jerárquica. El castigo fue su dolor, ofensa, expulsión, discriminación y soledad con respecto a lo instituido; pero también su autenticidad, libertad y necesidad social.

Las comunidades originarias o “pueblos indígenas” han luchado históricamente por su reconocimiento como sujetos de derecho, desde antes de la conformación del Estado mexicano; no solo como sujetos de interés público ni sus territorios no como instrumentos de utilidad pública. ¿Qué es lo público desde el Derecho? El Estado considera de interés público la seguridad o la generación de un proyecto en beneficio del mismo. En este sentido, es parte del derecho, considerado en consecuencia derecho público. Es decir, como instrumentos útiles al interés del Estado; subordinada a la lógica del derecho que hace de estos pueblos una propiedad de su interés. Por ello puede legislar para su uso, cuidado y conservación como lo haría sobre cualquier propiedad. Justifica diversas formas de intervención del Estado, previendo límites de distintos grados, a través de prohibiciones, permisos o estableciendo modos de gestión (Ochoa, 2005: 132). Justo lo que pasó con los ejidos y su corporativización en beneficio del Estado, no de los campesinos. El interés público no es lo mismo que el interés del pueblo, sino que es un interés legislado en interés de quien lo ha creado. Así “en las sociedades occidentales, desde el Medioevo, la elaboración del pensamiento jurídico se hizo esencialmente en torno del poder real. [...] El derecho en Occidente es un derecho comisionado del rey. [...] La formación del edificio jurídico se hizo en torno del personaje del rey, a pedido y en provecho del poder real” (Foucault, 1996: 29). El concepto de interés público puede ser utilizado como restrictivo de diversos derechos, es aquello que es relevante para una mayoría específica (Ochoa, 2005: 156). La mayoría específica ¿quiénes son? ¿Quiénes usando el derecho se otorgan el poder, por sobre el pueblo, para tomar territorios, imponer proyectos económicos, confinamientos, o, como en su momento, crear encomiendas, misiones, repartimientos y toda una “república de indios”? El derecho, sea en interés público o interés privado se restringe a lo que el legislador ha legislado, no a la libertad sino a la sumisión.



### 3. La imputación, el eslabón más frágil de la cadena

Otro de los elementos esenciales del derecho es la imputación. ¿La imputación podrá emanciparnos en vez de recluirmos? La norma es una proposición jurídica constituida por dos elementos esenciales: supuesto de hecho condicionante y una consecuencia jurídica condicionada. Es un juicio hipotético, ya que parte de la hipótesis o supuesto de que se produzca una condición: el hecho considerado ilícito. El hecho ilícito es imputado al primero con base en la decisión del legislador. Sin la decisión del creador de la norma no sería ilícito el acto ni tampoco habría consecuencia jurídica. Es el legislador el que decide imputar una determinada consecuencia jurídica a dicho acto. Aquí otro de sus elementos fundamentales: el nexo lógico del “deber ser”; expresión del vínculo de imputación, por tanto, nexo entre el supuesto ilícito y la consecuencia jurídica (Kelsen, 2011: 55). En esta lógica la imputación no emancipa, sanciona.

Emanciparnos, siguiendo la vía del anarquismo, no es una cuestión individual sino social. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española señala que es la acción y efecto de emancipar o emanciparse; la emancipación se refiere, en consecuencia, a libertar de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre. Salir de la sujeción en que se está. La sujeción es jurídica y, en caso de que la imputación emancipe, se referiría a un dejar de depender de la tutela de la norma que determina la aplicación de la sanción; en consecuencia, en un rompimiento de la condición jurídica. Esto es una contradicción que no se da, por tanto, el derecho no emancipa. Amplía los derechos y las responsabilidades, amplía el derecho con respecto a ella misma.

La lógica del método de imputación es lo que distancia al sistema jurídico de una postura anarquista o de un sistema de pensamiento propio de las comunidades originarias. Para el anarquismo ninguna imputación recae en el individuo, sino en toda la sociedad. No es un individuo el que comete el delito ni es a un individuo al que se le comete el delito; es la sociedad misma que se daña mediante su propio actuar. El punto es ¿por qué y cómo remediarlo? El derecho rompe la sociedad en individualidades, por ende, el derecho no puede remediar el desgarramiento social. La unidad no requiere mandato sino el apoyo mutuo.

En todos estos casos, el papel más importante lo desempeña un sentimiento incomparablemente más amplio que el amor o la simpatía personal, un instinto de sociabilidad que se ha desarrollado lentamente entre los animales y los hombres durante un proceso de evolución extremadamente largo, desde los estadios más elementales, y que enseñó por igual a animales y hombres a tener conciencia de esa fuerza que pueden obtener a través de la práctica de la ayuda y el apoyo mutuos, y del placer que se puede hallar en la vida social. (Kropotkin, 2020 :21)

El apoyo mutuo es lo social, no requiere ser ley. No es ni el amor ni la simpatía, es la conciencia de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca de los hombres a través de la historia. Creada sobre el reconocimiento de la fuerza y libertad que aporta a cada mujer y hombre la práctica de la ayuda mutua. Es Justicia: la estrecha dependencia de la felicidad y libertad de cada individuo con la felicidad y libertad de todos, y sobre los sentimientos de justicia y equidad que llevan al individuo a considerar los derechos y libertad de los otros como condición a sus propios derechos y libertad. La sociabilidad es la mejor condición para la libertad y la existencia. Mediante el apoyo mutuo se abre una lucha contra todas las condiciones naturales desfavorables para la comunidad donde el individuo existe. La protección mutua lograda, la posibilidad de alcanzar la ve-



jez y acumular experiencia, el desarrollo intelectual aseguran la conservación, su expansión y un mayor grado de evolución. Es la base de nuestras concepciones éticas, base necesaria de la vida cotidiana y de la justicia (Kropotkin, 2020: 350-358). El apoyo mutuo, base del anarquismo, nos permite, desde nuestro lugar de enunciación, vincularlo con la comunalidad; en nuestro contexto podremos hablar del tequio, mano vuelta, la faena. Todas ellas se explican no por las normas escritas, sino por largos procesos de sociabilidad y ayuda mutua; su sentido es el sentido del don.

El don es síntesis, es “alternativa a la dialéctica del amo y del esclavo. No se trata ni de dominar a los demás ni de ser dominado, ni de domar a la naturaleza ni de ser aplastado por ella, sino de pertenecer a un conjunto más amplio, de restablecer la relación, de volverse un miembro” (Godbout, 1997: 281). Es devolver más de lo que se recibió, porque no se devuelve a uno, sino a todas y todos; no para este presente, sino todos los presentes que puedan ser posibles. No solo para los presentes, sino para los antepasados; restituir vida, libertad y justicia a todas y todos los que constituyen la sociedad en la cual soy; para los que lucharon y luchan, para ellas y ellos que son nuestra libertad, justicia, memoria, pensamiento y acción. En este sentido, el anarquismo se vincula con la teoría del don de Marcel Mauss y con el comunalismo nacido en el seno de los pueblos indígenas de México.

Para algunas comunidades originarias puede llegar a concebirse el hecho de imputar como una pérdida. El delito implica una pérdida de la comunidad que hay que recuperar, por tanto, no se restringe al ámbito del derecho, sino que se fundamenta en el de la mutualidad de justicia. No se trata tanto de castigar, sino de curar, remediar, restablecer, sintetizar. ¿A quién imputar la pérdida? A todas y todos. No es únicamente una proyección del deber ser, un juicio hipotético, sino ontológicamente es la libertad como juicio categórico. Conlleva una forma de restablecer la comunalidad mediante la recuperación de un hermano que se pierde en la pérdida de la comunidad en un acto individual por olvidarnos todas y todos de la comunalidad. La recuperación del rostro y del corazón del otro es la recuperación del rostro y corazón del pueblo. No es una ley, es una condición cósmica, vinculada a la naturaleza, la tierra y la sociedad. Allí la comunidad es materialización como acto de justicia, no en una sanción como consecuencia jurídica, en el sentido de una sanción que recae en un individuo al cual encarcela o sentencia de muerte; la exclusión como cárcel es la cárcel misma de la justicia que pierde su fundamento comunal.

Volviendo a la Imputación. La pregunta por la imputación desde el pensamiento anarquista implica preguntarse por el otro; pero no como alguien ajeno y corrupto sino como siendo un nosotros. La relación de jerarquías que impone el Estado no implica un reconocimiento, sino que establece la sumisión. Así, la noción de humano sin humanidad –sociedad–, construida en la norma fundamental, determina la condición de que un hecho considerado ilegal sea imputable al acto de un individuo sin responsabilidad del Estado, donde la actuación de la ley es demostrar la inocencia o sancionar, castigar o recluir; en contraposición de la justicia y la humanidad. Sin embargo, “de manera similar, que muchos hayan creído que el sol giraba alrededor de la Tierra no prueba en absoluto que esta creencia esté cimentada en la verdad” (Kelsen, 2000: 38).

La creencia en la ley y el derecho se determina por su propia lógica. ¿Qué lógica se da por válida? ¿Sólo hay una? ¿Hay otras lógicas, lógicas comunales? En este sentido, la condición jurídica es imputable únicamente al individuo y se construye en el sentido del fin que persigue como cuerpo jurídico. Es, precisamente, nos dice Kelsen (2020), que la justificación del fin –de ese fin que no es medio para otro fin– es el fin último y supremo que constituye la justificación o sanción de nuestra conducta. No es la justicia, sino el orden de la estructura normativa, la cual no tiene que ver con el sentido de comunidad humana, sino de comunidad de normas. Sin embargo, quien establece los fines de una sociedad o de una comunidad no es un individuo ni un legislador, sino la serie de procesos sociohistóricos que concatenan hechos como medios y fines. Para Kropotkin,



en el hombre se desarrolla más y más el sentimiento de la solidaridad gracias a su vida en comunidad, es su fin y su principio; lo que le otorga vida y a la que devuelve vida. Esta sería la norma fundante de la acción colectiva.

El fin depende de la norma fundante, lo que significa la norma fundamental se muestra con especial claridad, no cuando se modifica el ordenamiento por la vía legal sino cuando se le sustituye por otro empleando medios revolucionarios; de manera semejante, la naturaleza del derecho y de la comunidad por el derecho constituida queda más claramente al descubierto siempre que se pone en cuestión su propia existencia. En un Estado que ha sido monárquico hasta la fecha intenta un grupo de hombre por la vía revolucionaria ponerse en el lugar de los gobernantes legítimos y sustituir la monarquía por la república. Si alcanzan éxito, esto es, si expira el viejo orden y comienza a ser eficaz el nuevo debido a que la conducta real de los individuos –para los que pretende ser válido el nuevo ordenamiento– se adecua en términos generales a este y no al anterior, si tal cosa sucede, entonces se comenzará a operar con el orden nuevo en calidad de ordenamiento jurídico, lo que significa que los actos realizados en cumplimiento del orden nuevo se interpretarán como actos jurídicos y las conductas que los vulneren, como actos ilícitos. Se supondrá entonces una norma fundamental nueva: no será ya aquella que delegaba dicha autoridad generadora de derecho, sino la que delega dicha autoridad en el gobierno revolucionario. (Kelsen, 2011: 86)

El derecho establece relaciones de poder, es un determinado ordenamiento del poder, una determinada forma de organización del poder estructurada mediante una norma fundamental que le da eficacia real. De esta forma Ricardo Flores Magón (1993) señala, siguiendo a Proudhon, que fueron los ladrones mismos quienes, amparados por la fuerza, escribieron la ley que debería proteger sus crímenes y tener a raya a los despojados de posibles reivindicaciones. Por lo cual, la justicia está fuera de las manos de los que ostentan hegemoníamente el derecho; en ese sentido, se hace efectiva como insurrección social. La insurrección en sí es la autonomía, derecho humano de rebelión. Por ello, la justicia, así como la autonomía, pueden comprenderse en el sentido de la comunalidad como reciprocidad moral eficaz. “La comunalidad es un ejemplo de una propuesta de vida que hoy más que nunca puede darnos pistas sobre alternativas futuras al proyecto capitalista neoliberal; de ahí que no debe verse como un conocimiento y una práctica del pasado, sino del presente y del futuro” (Aquino, 2013: 9).

Reconocer y garantizar el derecho, por ejemplo, de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, no es una concesión que el Estado otorga por su buena voluntad, es decir, derecho. No es un derecho a ganar, es un derecho histórico propio desde antes de la colonia. La autonomía es el don que la sociedad da, la sociedad es anterior al Estado. El derecho que pretende anteponer la soberanía del Estado a la sociedad carece por tanto de legitimidad social. ¿Qué es la soberanía? Para Proudhon es el poder de hacer las leyes. La soberanía se deduce de la definición de la ley, la cual es la expresión de la voluntad del soberano, del rey, del pueblo. En uno y otros el error es afirmar que la ley es expresión de



una voluntad, debiendo ser la expresión de un hecho (Proudhon, 2005: 34 y 35). El hecho es la razón mutua: conciencia de la reciprocidad. Por tanto, la sociedad, en términos de los pueblos originarios: la comunalidad.

El problema de la justicia es el problema del poder, de saber si un orden jurídico se muestra justo en la aplicación de tal poder como principio de represalia y de acceso a los derechos; vale decir, si el acto ante el cual el derecho reacciona con el acto de la pena como si se tratase de un delito es, en realidad, un mal para la sociedad y si, el mal que el derecho establece como pena, conviene a aquél. La sociedad se divide en clases y estas luchan entre sí por el poder. La justicia que nace del Estado, que como en su momento nació de la corona, del esclavista, del latifundista o cacique, conviene al opresor no al oprimido. La ley de repartimiento convino al hacendado, no al indígena o afrodescendiente acasillado. La justicia que pretenden, los que no convienen con el Estado, no es una norma ni un sistema de normas de derecho positivo; es, sobre todo, desde la acción anarquista, una relación de reciprocidad social, apoyo mutuo y comunalidad. No es un sistema hipotético de normas supuesto como regulador de las acciones colectivas e individuales de una población mediante el derecho positivo a su interior y al exterior con otras poblaciones. Es una condición humana que orienta la actitud hacia lo común”, y como “raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos” materializada históricamente, desde antes de la llegada del derecho y el Estado, en la asamblea, el servicio a la comunidad, el tequio y el sistema de dones.

El papel más importante lo desempeña un sentimiento incomparablemente más amplio que el amor o la simpatía personal, un instinto de sociabilidad que se ha desarrollado lentamente entre los animales y los hombres durante un proceso de evolución extremadamente largo, desde los estadios más elementales, y que enseñó por igual a animales y hombres a tener conciencia de esa fuerza que pueden obtener a través de la práctica de la ayuda y el apoyo mutuos, y del placer que se puede hallar en la vida social. (Kropotkin, P., 2020: 21)

## Conclusión

La justicia para pensarse y ejercerse requiere de la comunidad, el colectivo, la organización, la sociedad; la respuesta a qué es la justicia traspasa el ámbito del derecho; no tiene que ver con la ley, sino con la autodeterminación comunitaria, la autonomía social, el apoyo mutuo, comunalidad y libertad. La imputación, que es uno de los eslabones más importantes de la cadena de conexiones entre las normas, se fundamenta en una ficción normativa que hace del individuo el único sujeto de la imputación sin responsabilidad del Estado que le condiciona a actuar en sentido opuesto, ya que está bajo sus normas. La imputación, pensaándola desde el anarquismo, no se restringe al acto condicionado por la norma, sino a la sociedad que le da forma; la reciprocidad no se restringe al ámbito de la economía, sino al de la responsabilidad; la sociedad es quien comete y quien sufre su propia libertad; y por la cual ha de volver a recuperar al individuo en la mutualidad de la ayuda social.

Como lo dice el zapatismo, es *con todas y todos como avanzamos todas y todos*. Si uno daña a otro, somos todas y todos quienes dañamos a todas y todos; por tanto, es con todas y todos como se ha de recuperar la justicia en un nosotros y con ella al hermano que actuó sintetizando nuestra propia falta de responsabilidad mutua.

Jaime Martínez y Joel Aquino, pensadores de la comunalidad, lo definen como el respeto ir-



restringido a nuestra capacidad para decidir como comunidad con respecto a nuestras formas de vida y nuestro futuro, particularmente en lo que concierne a las formas de impartición de justicia, al cuidado de sus territorios y recursos naturales, al consenso del desarrollo de sus regiones y programas educativos.

El derecho humano no es el derecho del más fuerte; sino, como Kropotkin lo señala en la *Conquista del pan*, el derecho de vivir. Un don otorgado por la sociedad sin necesidad de la ley mediante el cual se reivindica el derecho de todas y todos al bienestar; su afirmación, a su vez implica el derecho a decidir por nosotros mismos en qué ha de consistir socialmente ese bienestar. En caso de que alguien se quiera imponer contra la libertad de la colectividad, el derecho de rebelión lo restablecerá. Hay que vivir la justicia como una relación social articulada por el don que nuestro pueblo, antepasados, madres, padres y hermanos nos dan. El don forja la historia de la sociedad a la cual se pertenece, no hay mayor autoridad que el don que en plena libertad se entreteje como comunalidad no restringida a una frontera o autoridad.

La justicia es don, no ley; no es imputable como sanción, sino como vida para todas y todos en el ejercicio mismo de la mutualidad o reciprocidad, condición de complementariedad comunal. La conclusión final es, en palabras de Kropotkin “a cada uno según sus necesidades, de cada cual de acuerdo con su capacidad”.

## Bibliografía

- Aquino Moresch, A. (2013). “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en: *Cuadernos del sur, Revista de ciencias sociales*, México, Año 18, No. 34, enero-junio. Pág. 7-21.
- Aragón Andrade, O. (2018). “Las revoluciones de los derechos indígenas en Michoacán. Una lectura desde la lucha de Cherán”, en: *Alteridades*, Núm. 55 Ene-Jun, págs. 25-36.
- Bobbio, N. (2009). *Teoría General de la Política*, España: Editorial Trotta.
- Bakunin, M. (2008). *Dios y el Estado*. España: El viejo Topo.
- Correas, O. (1994). *Kelsen y los Marxistas*. México: Ediciones Coyoacán.
- García, V. (1981). *El pensamiento de P. J. Proudhon*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Editorial Altamira.
- Godbout, J. y Caillé, A. (2015). *El espíritu del don*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Kelsen, H. (2008). *Teoría General del Estado*. México: Ediciones Coyoacán.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Teoría pura del Derecho*, Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2000). *¿Qué es la justicia?* México: Fontamara.
- Kropotkin, P. (2020). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. España: Pepitas de calabaza.
- Ochoa Huerta, C. (2005). “El concepto de interés público y su función en materia de seguridad nacional”, en: *Diario oficial de la Federación*, México, 31 de enero de 2005.
- Proudhon, P. J. (2000). *¿Qué es la propiedad? Investigación sobre el principio del derecho y del gobierno*. Argentina: Editorial Proyecciones.

# ANARQUISMO Y DERECHO<sup>1</sup>

(ANARCHISM AND THE LAW)

**Autor: Constantino Cavalleri**

Figura histórica del anarquismo en Italia. Impulsor del Archivo-Biblioteca "Tomaso Serra" en Cagliari, Cerdeña, Italia (en homenaje al anarquista de esa zona que luchó en la guerra civil española).

**Resumen:** *Partiendo del conocido debate respecto de la distinción antropológica entre las sociedades sin / contra el estado y las sociedades estatales, el autor reflexiona respecto del lugar que ocupa la mirada anárquica entre las corrientes iusnaturalistas y las iuspositivistas, situándose claramente desde una perspectiva que considera el anarquismo desde un rotundo enfoque radical antijuridicista que, precisamente por ser antijurídico, se manifiesta en todos sus campos (teóricos y prácticos) a partir de lo indeterminado y de la informalidad de la vida para organizarse desde ahora para la lucha, enfoque que excluye cualquier fijación de la realidad individual y comunitaria en leyes, normas o institutos.*

**Palabras clave:** Anarquismo; Derecho; Informalidad; Individualismo; Sociedades contra el estado; Sociedades estatales.

## Abstract:

*Starting from the well-known debate regarding the anthropological distinction between societies without / against the state and state societies, the author reflects on the place that the anarchic gaze occupies between the natural law currents and the iuspositivist currents, clearly standing from a perspective that considers anarchism from a resounding radical anti-legal approach that, precisely because it is illegal, manifests itself in all its fields (theoretical and practical) from the indeterminate and the informality of life to organize from now on for the fight, an approach that excludes any fixation of individual and community reality in laws, regulations or institutes.*

**Key Words:** Anarchism; Law; Informality; Individualism; Societies against the state; State societies.

Por LEY entendemos el conjunto de reglas (o leyes, escritas y no escritas) que regulan las relaciones interindividuales (y entre grupos constituidos y reconocidos: familias, clanes, etcétera) entre los miembros de una comunidad humana y, en consecuencia, las formas en las que se resuelve su infracción. De ello se deduce que el espacio del derecho implica las formas en que se crean estas normas, es decir, quién las produce, los procedimientos mediante los cuales se producen, con qué finalidad se producen y cuál es su fundamento. Este espacio también implica las formas en las que las reglas vigentes son "aceptadas" o "no aceptadas" por los miembros del grupo social.

Como se puede ver, el "espacio" que ocupa el derecho implica y afecta directamente todos los momentos de la sociedad humana: el económico, el político, el educativo-pedagógico y el so-

1- Traducido del italiano por Alma Melgarito Rocha.



ciológico en un sentido amplio (es decir, el conjunto de las relaciones entre lo que puede definirse como “subgrupos” de la comunidad en su conjunto).

Acerca del fundamento del derecho, éste se ha debatido sobre todo a partir de dos posturas: la primera, busca su “origen” en las entidades externas y superiores a los hombres, en el sentido de que su autoridad y razón de ser residen en alguna entidad, o “principio”, que domina la competencia humana en todo lugar y tiempo, y al que los hombres deben adherirse; y la segunda, sostiene más bien que su origen es propio de los hombres y reside en la misma competencia y facultad humana (aunque en cierto sentido limitada, pero corregible) para discernir lo correcto (lo que es, precisamente “recto”, correcto y por lo tanto bueno) del mal (es decir, de lo que no es “recto”, correcto y conforme a la justicia) —de ahí la idea según la cual el derecho coincide con la justicia, lo que los hombres valorarían como un bien para todos tanto desde el punto de vista de la razón humana, como desde el punto de vista más estrictamente moral.

Sin entrar en el debate entre las diversas escuelas filosófico-jurídicas, es evidente que el conjunto de reglas vigentes en una sociedad apunta a garantizar su orden interno, y la cohesión de sus componentes, en función de la perpetuación de la propia comunidad.

Por tanto, se puede concluir que *El Derecho*, en todas las comunidades humanas, representa el orden interno que cada una se da a sí misma para garantizar su integridad, es distinto en cada comunidad humana, y tiende a perpetuarse en el tiempo.

En este punto, es evidente que si se pretende explicar el derecho, es necesario ampliar el campo de investigación al espacio sociopolítico, es decir, al ámbito en el que se producen las normas reguladoras de las relaciones sociales. En este sentido, es necesario dividir las sociedades humanas en relación con quién tiene el poder de emitir normas y hacerlas cumplir, y dónde se originan.

La antropología política, al haber madurado un enfoque cada vez menos eurocéntrico y estado-céntrico, ha hecho una distinción fundamental con respecto al poder político a saber: entre las sociedades sin y contra el estado, por un lado; y las sociedades con estado, por el otro.

## Sociedades contra el estado

En las sociedades contra el Estado, el poder de dictar y hacer cumplir las leyes está generalizado en el propio cuerpo social, por lo que hablamos de una “sociedad sin cabeza” ya que no existe un lugar identificable, más allá del propio complejo comunitario, que tenga la posibilidad de emitir y menos aún de imponer normas. Es decir, el poder reside en cada individuo de la comunidad que crea el orden actual (lo hace él mismo) colocándose así en simbiosis con el cuerpo social. Cada miembro individual puede separarse de este cuerpo social de forma voluntaria o involuntaria (al ser hecho prisionero por otros grupos, por ejemplo). En estas sociedades, es evidente que la relación mandato-obediencia está prohibida, pero está vigente la obligación de respetar las reglas. Sin embargo, las leyes vigentes se sitúan fuera del tiempo, en el espacio místico de los antepasados y espíritus (o “fuerzas” impersonales presentes en todo el universo), que dan fundamento a las normas a partir de las cuales nace la comunidad y, por tanto, son inmutables y perennes.

En estas sociedades, la existencia del grupo está garantizada por el cumplimiento de la ley, por lo que cada componente individual es responsable de la extensión de la comunidad en el tiempo. El vínculo imperecedero entre la comunidad y los antepasados y los “espíritus” del mundo





de los que aprendieron el orden considerado social y cósmico al mismo tiempo, no se romperá mientras que todos los componentes de la sociedad respeten las leyes. La vulneración de la norma, incluso individual, requiere la respuesta inmediata de todo el grupo social, ya que se considera que esta vulneración es una falta al respeto que toda la comunidad reserva a los antepasados y a las fuerzas que gobiernan el orden cósmico. Es, por tanto, la comunidad la que se encarga de restaurar el orden roto con aquellos “mecanismos” (prescripciones de conductas) que determinan la sanción al responsable y al colectivo en su conjunto.

Un aspecto interesante a notar en el contexto de nuestro discurso, es subrayar la inexistencia de divisiones de clase en tales comunidades: el grupo humano es cohesionado y al mismo tiempo reconoce el valor particular de los individuos por la excelencia de algunos o muchos aspectos de su personalidad (sabiduría, habilidad en la guerra o la caza, habilidad de comunicación extraordinaria con las fuerzas que actúan en el mundo, y por mil otras razones), pero este reconocimiento nunca se transforma en el poder de dar órdenes /obligaciones dirigidas a otros, excepto en los momentos particulares previstos por la norma y aceptados por todos.

Otro aspecto relevante es que para no frustrar la personalidad de los individuos, su naturaleza y sus tensiones, ya sea que se manifiesten como un ansia de riqueza material o como otras especificidades intangibles, los individuos son constantemente, y por todo el grupo, alentados de diversas formas a cultivar libremente sus tensiones, evaluando constantemente sus avances y reconociendo sus resultados con elogios; pero este reconocido prestigio nunca deviene en poder de imposición, ya que el complejo (la “estructura” cultural) incluye una serie de “mecanismos” que conducen a la negación sustancial del surgimiento del poder de mando y la obediencia (la amenaza con el desamparo del grupo, por ejemplo).

Por ejemplo, ciertamente es una fuente de gran y reconocido prestigio por parte de la comunidad indígena de las praderas el poseer innumerables cantidades de caballos (saqueados de blancos o enemigos, o capturados por manadas libres), pero aún mayor prestigio es dárselos a los que no los tienen y necesitan. En estas sociedades, existen institutos (actitudes y comportamientos aprobados “moralmente” por el grupo), que evitan la acumulación excesiva de riqueza, incluso material, que puede romper la igualdad básica sustancial entre los miembros, y también impiden “in nuce” que emerja del indistinto poder generalizado en la sociedad el desequilibrio propio de su disolución y, por tanto, de la relación entre mando y obediencia.

Se puede afirmar, sin temor a negarlo, que *estas sociedades están en contra del Estado* porque están organizadas de tal manera que excluyen el surgimiento, en su propio seno, y en todas las situaciones posibles, de la relación entre mando y obediencia, y de ese otro especular y complementario de la dependencia-autonomía, que es el fundamento sobre el que se articula el poder constituido que domina al cuerpo colectivo y, por tanto, a cada individuo.

Otro factor relevante en el contexto de nuestro discurso es que las leyes vigentes en tales sociedades conciernen exclusivamente al ámbito que la disciplina jurídica define como “derecho público”. Las relaciones “privadas” entre los individuos y los componentes colectivos de la sociedad, cualquiera que sea su naturaleza, se “resuelven” entre los directamente involucrados; pero hay que añadir que existen figuras reconocidas en el cuerpo social que, cuando son llamadas, actúan como mediadoras en la resolución de los conflictos más importantes. La comunidad en su conjunto no interviene excepto cuando los conflictos “privados” cuestionan la integridad del conjunto social.



## Sociedades con estado

Lo que caracteriza a las sociedades con Estado es el hecho de que el poder de dictar leyes e imponerlas al cuerpo social reside en una (o más) instituciones que detentan la exclusividad en esta labor, con un centro claramente identificable y estable. Ya sea que el origen del derecho esté legitimado en nombre de Dios, de la naturaleza o de la razón humana, reclamar el monopolio del poder de dictar leyes, modificarlas, anularlas e imponer otras nuevas es siempre y en todo caso hecho en nombre de quien se considera un “intérprete” de la voluntad divina, de las misteriosas leyes de la naturaleza, o de la mutable y precaria razón humana. Y el hecho de que, para reafirmar la vigencia de la norma, su legitimación y origen ésta tenga que estar en manos de algún intérprete, que es quien ordena la propia ley, dice mucho sobre la composición social, en particular, sobre su división interna.

En estas sociedades, ya se trate de diferentes formas de “gobierno” (monarquía absoluta o democrática, república o dictadura), el poder de hacer e imponer leyes está siempre concentrado en manos de una minoría.

Existe una particularidad en las sociedades estatales que las distingue de manera radical frente a las sociedades contra el Estado: el individuo, así como los distintos “grupos sociales”, tienen valores diferentes en función de su posibilidad (acceso) para intervenir directamente en la creación, en la aplicación, y en el cumplimiento de las normas por parte del cuerpo colectivo. Desde este punto de vista, ya sea que formalmente se sea un súbdito (monarquía o similar), o un ciudadano (república democrática), la mayoría de los individuos no tienen acceso ni a la promulgación ni a la modificación de las normas, sino que están exclusivamente obligados a obedecerlas.

Otra peculiaridad de la sociedad con Estado es que las leyes establecen lo que es correcto y lo que no, incluso en el espacio personal-privado.

De ello se desprende que si el derecho, como conjunto de reglas que regulan las relaciones inter individuales, tiene como finalidad preservar el orden actual y asegurar la persistencia de esa sociedad en el tiempo, entonces éste cristaliza, incluso dentro de algún juego dialéctico, la estructura de soporte del cuerpo colectivo, es decir, la división del mismo en clases dominantes y dominadas. Así, en estas sociedades el fundamento de la ley se remonta a algún profeta, dios, naturaleza o racionalidad humana, a su vez inspirados por entidades terrenales o sobrehumanas, pero en las sociedades con el estado, el individuo, consintiendo o no, se ve obligado con la fuerza a respetarle. Altamente significativo es que, el individuo, clase o grupo que infringe la ley, contrario a lo que ocurre en los casos de las sociedades contra el Estado, no es forzosamente excluido de la sociedad, sino reprimido, castigado de mil y una formas, y en las sociedades estatales actuales, jencerrado en instituciones especialmente inventadas para coaccionarlo dentro de la jurisdicción del estado!

Así, es siempre el Estado, mediante alguno de sus apéndices-instituciones, el que impone a cada uno su propia deliberación en todos los ámbitos de lo social: económico, educativo, ético ... hasta que la ética, la moral, la justicia coincidan con sus reglas. Cuanto más perdura el Estado, a pesar de sus cambios, más se reducen los espacios de autonomía (libertad) de los individuos, hasta la invasión total de todos los ámbitos de su existencia.

En este sentido, está claro que el régimen democrático no es distinto de los regímenes dictatoriales: la invención de la “voluntad popular” como concepto que expresaría la voluntad del conjunto social, es una quimera. El hecho mismo de que la justicia o no de una norma se reduzca



en última instancia a una cuestión numérica que luego se impone a todos, más aún que dicha imposición se haga por parte de una pequeña minoría elegida mediante modelos de representación que excluyen a la mayoría de los miembros del cuerpo social, es de una evidente extravagancia y contradicción que no se distingue de la “lógica” del juego de dados.

Sin profundizar más en la discusión, es evidente que la homologación de las mayorías en cualquier forma de Estado mediante sus normas se lleva a cabo bajo el emblema de un aplazamiento a futuro de la plena independencia de cada individuo y de las posibilidades de su libre articulación hasta el despliegue total de su singularidad, y esto es una contradicción de términos porque o existe el Estado, o hay individuos libres.

El anarquismo de los anarquistas

Algún tiempo antes de su muerte, Mikhail Bakunin expresó su intención de dedicar sus últimos días para profundizar acerca de las posibles relaciones entre el individuo y la sociedad. Esta intención, sin embargo, no pudo materializarse ya que la muerte se lo impidió. Es por eso que de este autor “clásico” del pensamiento y la acción anarquista, por lo tanto, sólo podemos extraer algunas pistas sobre el tema, a partir de los documentos y las consideraciones que él mismo adelantó sobre el tema en los escritos (artículos, libros, folletos y correspondencia) que redactó en vida.

Un elemento constante del pensamiento y teorización de Bakunin es la atención prestada a la importancia de la plena libertad del individuo, de cada persona humana, hasta el punto de hacerle afirmar que:

Soy verdaderamente libre sólo cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son también libres. La libertad de los demás, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es en cambio la condición y la confirmación necesaria. Me vuelvo verdaderamente libre solo con la libertad de los demás, de modo que cuantos más seres libres me rodean, más extendida y más amplia se vuelve mi libertad ... Es fácil ver, por tanto, que la libertad, tal como la conciben los materialistas, es algo positivo, muy complejo y sobre todo social, porque solo lo puede lograr la sociedad y solo en la más estricta igualdad y solidaridad de todos y cada uno. (Bakunin, 2006: 201).

Más allá de las valoraciones que puedan adelantarse sobre si el pensamiento de Bakunin, o si el de todo anarquista, pertenece a la corriente iusnaturalista o a la iuspositivista en la filosofía del derecho, un elemento esencial en el que (casi) todos los anarquistas concuerdan —salvo quizás el caso del pensamiento de Kropotkin—, es la centralidad asignada al individuo, el cual, desde la mirada anárquica no debe ser coaccionado, impedido, o marginado por ninguna forma de sociedad (conjunto de individuos más o menos cohesionado). Sin embargo —aparte de Kropotkin en particular en cuya teorización global el apoyo mutuo, y por tanto las actitudes de solidaridad mutua se articulan, como diríamos hoy, como herencia genética de todas las especies, incluida la humana, lo que implica la conclusión según la cual el ser humano, por naturaleza, sería esencialmente “bueno”— no todos los anarquistas llegan a tal conclusión. En realidad, como diría Bakunin, la vida, no solo la vida humana, es un hecho, un hecho material, así como la sociedad es base y punto de partida natural de la humana existencia; es decir, ese espacio cultural (creación de los seres humanos) donde los individuos singulares cobran vida. En consecuencia, es también el espacio para que estos últimos, en su articulación existencial en el ámbito social, y según el caso,



encuentren los estímulos, el soporte, la dimensión válida para que alcancen el grado máximo de desarrollo de cada una de sus características y potencialidades singulares; o bien, encuentren impedimentos, distorsiones, frustraciones, límites y barreras que, negando su plena libertad, amputen su personalidad.

De lo anterior expuesto, ¿podría tal vez deducirse que el anarquismo en su conjunto, por lo que se acaba de decir, puede definirse como una vertiente del positivismo jurídico, o más bien del iusnaturalismo jurídico? ¿Quién escribe estas líneas no lo cree en absoluto! Ello debido a una serie de razones que pueden resumirse sustancialmente de la siguiente manera:

- A) Si bien es cierto que la sociedad se originó a partir de los seres humanos mismos y no de “entidades” ajenas a ellos o por encima de ellos —si la sociedad es considerada como una “entidad” natural se trataría de una postura iusnaturalista, lo que entraría en conflicto con la centralidad que reconoce el anarquismo en el individuo único, que así quedaría reducido a un “objeto” y no a un sujeto de su propio ser y de su libertad— sin embargo, es innegable que quienes llegan a una nueva vida ya encuentran normas, leyes, instituciones, tradiciones, vínculos y adversidades en curso, sin que entonces, y por tiempo indefinido, tengan la facultad de expresarse conscientemente sobre ellas. Y dado que el anarquismo reconoce y valora al individuo al máximo, para garantizar su libertad y el desarrollo de su personalidad en plena autonomía (autodeterminación), el problema que surge es el relativo al hecho de que toda sociedad conocida, con el Estado o sin él, es en sí misma sinónimo de norma, ley, derecho;
- B) El hecho de que los fundamentos del derecho se encuentren —en parte o totalmente— en la tradición o en la presunta razón humana (universal para la especie), significa una vez más subordinar al individuo a “entidades” ajenas a él que le abrumen, a los fantasmas creados por el pensamiento, diría Max Stirner, que lo subyugan a intereses, visiones y concepciones que lo mortifican y ahogan, obligándolo dentro de los límites de una existencia que no le pertenece.

Además, para una valoración más completa de las posibles relaciones, o más bien, de la alteridad total entre anarquismo y derecho, más que debatir sobre los axiomas doctrinales de una u otras escuelas y disciplinas, creo que es fundamental considerar la dinámica dentro de la que se producen los hechos y las interacciones individuo—sociedad. Por tanto, a los dos puntos que acabamos de considerar hay que añadir lo siguiente:

- C) Tanto el individuo como la sociedad no pueden ser considerados fuera del tiempo y del espacio, en la cristalización que hacen del pensamiento en su análisis cognitivo; ambos deben considerarse, como el complejo de la realidad en su conjunto, en su cambio perenne, ya que la vida misma es un flujo continuo.



La idea general es siempre una abstracción y, por eso mismo, de alguna manera, una negación de la vida real [...]. [esta propiedad] del pensamiento humano, y en consecuencia también de la ciencia, puede captar en los hechos reales sólo su significado general, sus relaciones generales, sus leyes generales; en una palabra, lo que está permanentemente en sus continuas transformaciones, pero no su lado individual y, por así decirlo, palpante de realidad y vida que en sí misma, que es fugaz y esquiva. La ciencia incluye el pensamiento de la realidad, no la realidad misma, el pensamiento de la vida, no la vida. Aquí está su límite [...] La vida es fugaz y fugitiva, pero palpita de realidad e individualidad, de sensibilidad, sufrimiento, alegrías, aspiraciones, necesidades y pasiones. Es solo ella quien crea espontáneamente las cosas y todos los seres reales [...] (Bakunin, 2006: 127-129)

## En conclusión

Equipado con estas consideraciones, se sigue que el anarquismo es absolutamente ANTI-JURÍDICO, pues toda regla, o LEY, cristaliza, congela por tiempo indefinido lo que en cambio es sólo un momento, un momento de ese fluir de la existencia individual y colectiva.

Por supuesto, como hemos visto brevemente, las sociedades contra el Estado (o salvajes, en el sentido de no domesticadas, no domesticadas al orden en el que está vigente la relación mando—obediencia) manifiestan momentos indudablemente interesantes que los anarquistas deben ser capaces de captar hoy y de estimular críticamente en su seno las posibles tensiones teórico—prácticas concernientes a la relación individuo—comunidad, sobre todo en tales situaciones en las que la persona individual encuentra apoyo en la maduración y expresión de su propia personalidad, desarrollando así los elementos que le son propios. Ello sin dejar de notar que, sin embargo, el desarrollo, la expresión de la personalidad tiene lugar dentro de los confines del horizonte cultural (de la concepción del mundo, del orden del universo) propio de todo pueblo salvaje. Ese horizonte fue visto como muy “estrecho” para los anarquistas del siglo XIX —ciertamente a su vez imbuido de los conceptos dominantes de su época, en los que el historicismo, el progresismo, el positivismo, el cientificismo fueron los maestros — y que a los ojos de los anarquistas del tercer milenio todavía parece más estrecho.

Si las sociedades con Estado son el enemigo por excelencia del anarquismo, esto nos lleva a concluir que ésta debe ser demolida radicalmente como organización social estructurada en instituciones cuyas leyes le quitan cada día más espacios de libertad a los individuos, hasta el punto de pretender regular incluso sus sentimientos y expresiones más íntimas, alimentando así el proceso unificador que despersonaliza a los individuos y por tanto los hace iguales e intercambiables (como “buenos ciudadanos” y “buenos sujetos”). También es cierto que los anarquistas, hoy más que nunca, son capaces de encontrar y atacar todos esos momentos de autoridad que pretenden elevarse por encima de la voluntad y la libertad de los individuos.

¡Sería absurdo y ridículo hoy imaginar, y defender, una sociedad anarquista sustancialmente fundada en mitos y como tal cristalizada por normas e institutos conductuales que pretenden replicar infinitamente la visión o concepción del cosmos desarrollada por los antepasados! Pero



sigue siendo cierto que, dentro del mundo y la mentalidad salvaje la totalidad ha encontrado formas de garantizar a los individuos el menor número posible de impedimentos para su libre desarrollo.

Hoy, los horizontes existenciales del anarquismo, en su análisis de la totalidad del universo humano, traspasan los límites de la sabiduría y el conocimiento de las sociedades sin y contra el Estado, y las normas que las preservaron de la salida del Estado; por ejemplo, hoy, los anarquistas no conciben, y con razón combaten, la “división de tareas” según el género (masculino o femenino), y por lo tanto, combaten la exclusión de las posibilidades sociales de “comprender y reconocer” las realidades individuales y relacionales que van más allá de cualquier esquema rígido determinado por el pensamiento en sus clasificaciones sexuales; así como se oponen claramente a la valoración al máximo grado de determinadas actividades (caza, o guerra, por ejemplo) y, por tanto, al congelamiento de algún modo de roles dentro de una suerte de escala jerárquica que por un lado destroza la totalidad de la vida y contiene en sí mismo el principio de especialización. Sirvan estos ejemplos como concepciones que en la realidad actual no pueden encajar dentro de los parámetros del anarquismo.

En definitiva, es la ley misma, la norma, el DERECHO, quien para el anarquismo contiene y representa el principio de imposición de mandatos ajenos y superpuestos a los individuos dada la ESTABILIDAD que reclama. Es el reclamo de la formalización y normalización de la vida dentro de parámetros y límites concebibles cristalizados en lazos, normas y leyes que, después de todo, el anarquismo pretende destruir y trascender.

Repensar y actualizar el anarquismo implica, en el presente histórico, considerar que la sociedad perseguida y buscada por los anarquistas (la anarquía, de hecho), no puede formalizarse en normas o leyes que congelen la articulación y maduración natural de los individuos y sus relaciones —de ahí la conciencia del antijuridismo anarquista.

De esta conciencia se desprende un enfoque radical del anarquismo que, precisamente por ser antijurídico, se manifiesta en todos sus campos (teóricos y prácticos) a partir de lo indeterminado, de la informalidad de la vida en organizarse desde ahora para la lucha con el fin de lograr la informalidad social que excluye cualquier fijación de la realidad individual y comunitaria en leyes, normas o institutos que realcen la tradición (que, para serlo, no depende necesariamente de la libertad absoluta de cada individuo).

## BIBLIOGRAFÍA

Bakunin, M. (2006) Lo Stato è la negazione della libertà, in: *Deus e s'Istadu / Dio e lo Stato*, Edizioni Arkiviu biblioteka “T. Serra”, Guasila.

Bakunin, M. (2006) La rivolta contro il governo della scienza, in: *Deus e s'Istadu / Dio e lo Stato*, Edizioni Arkiviu biblioteka “T. Serra”, Guasila.

## BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA RAZONADA

### Antropología política y cultural

Las principales disciplinas que son la base de las consideraciones en el texto, por lo que concierne al hombre en sociedad, además de la Sociología, son la Etnología y la Antropología Cultural, de las



cuales emerge la cuestión del Poder en las comunidades humanas, estrechamente ligada al Derecho (y por tanto a la norma / derecho vigente en las distintas agrupaciones humanas). Desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, comenzaron a circular en Europa informes, descripciones, “maravillas” de ese nuevo mundo, y por su vía, también tergiversaciones e incomprendiones sustanciales de los hábitos, costumbres, actitudes, instituciones de comportamiento y “cultura” de los pueblos con los que se estableció contacto (en ese genocida proceso de colonización que extermina a millones de nativos, aplastando a cientos y miles de etnias y “naciones”), y el interés por las nuevas formas de convivencia de las que por primera vez se tiene noticias enraizada en el Viejo Continente. Prácticamente no hubo corriente del pensamiento filosófico y político que no se ocupara de los “salvajes”, para fortalecer una creencia o fortalecer otra contraria. Así se afianza el paradigma dualista del pensamiento occidental según el cual el salvaje sería considerado como “bueno”, y el otras como “malo”, pero en la mayoría de los casos se consideró que reflejaba, sin embargo, la infancia de la humanidad, los primeros pasos inciertos de la humanidad desde su supuesto “estado de naturaleza”. Sólo a mediados del siglo XIX la etnología - como disciplina sistemática - con “estudios de campo” inició un enfoque de conocimiento directo, cada vez más dirigido a la comprensión de la “diversidad” que se manifestaba. Así, el etnocentrismo del etnólogo --que interpreta, aunque involuntariamente, con sus propios ojos y mente lo que describe-- va acompañado de una descripción válida de los fenómenos que observa en persona, de modo que con el tiempo el material de este se va definiendo como una “antropología descriptiva” que será capaz de dar información válida para trazar caminos cognitivos cada vez más ajenos a posiciones etnocéntricas y centradas en el estado. A lo largo del tiempo, en el campo de la etnología y la antropología, se articulan así diferentes orientaciones, partiendo del enfoque de partida autores individuales, que luego actúan como “creadores de nuevas escuelas”.

Para un estudio del paradigma occidental de la evolución de la sociedad humana desde el estado salvaje primordial al estado civil, pasando por la condición bárbara, puede considerarse el texto de LH Morgan (1818-1881) *Ancient society of researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization* – Para una edición en lengua italiana ver: Morgan, L.H. (2013) *La società antica: Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla libertà*, Milano: PGreco edizioni.

La importancia de este texto, además de obviamente su propio contenido, se debe a que F. Engels (y C. Marx) se inspiraron en él para su libro *El origen de la familia de la propiedad y el Estado*, encontrando la “confirmación” de la interpretación histórica del materialismo y el marxismo en general. La edición en italiano del libro de Engels es:

Engels, F. (1971), *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato* : In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan, Introduzione di Fausto Codino. Roma: Editori Riuniti, (1 ed., 2a ristampa).

Pero el interés y los estudios sobre las sociedades humanas y la diversidad de culturas - conceptos, como el de “cultura”, que adquiere en la disciplina antropológica el significado de “totalidad” de los ámbitos en los que se expresa la experiencia humana en sociedad, por tanto podría definir hoy como una “concepción holística del mundo” - involucran gradualmente múltiples disciplinas: desde la religión a la lingüística, desde los lazos y relaciones de parentesco hasta los ritos de paso de una condición a otra de los individuos, ... De modo que la concepción marxista, y el historicismo que le es propio, centrado en la “base material” del sistema de producción como “propulsor último” de las sociedades y de la historia humana, se opone de alguna manera a una lectura que mira a las culturas como “estructuras” (sistemas) tan que cada uno de sus momentos particulares está estrictamente



conectado con los demás para que en caso de un cambio en uno de ellos, todo el sistema cambie. A partir de Radcliffe-Brown, el término (y el concepto) es ampliamente aplicado por Lévi-Strauss en la disciplina antropológica como un “modelo conceptual” que no sólo tiene en cuenta los hechos observados, sino que también nos permite comprender plenamente y por tanto prever la cambios en el sistema generados por la modificación de uno de sus elementos. A continuación, en las versiones italianas, se relatan algunas de las obras de Lévi-Strauss (además de recordar su obra fundamental publicada en 1958, *Anthropologie structurale*), y finalmente un texto especialmente interesante dedicado a él en el contexto de este artículo.

Lévi-Strauss, C. (1999) *Tristi tropici*, Milano: Il Saggiatore, (título original: *Tristes tropiques*).

Lévi-Strauss, C. (1998) *L'uomo nudo*, Milano: Il Saggiatore, 1998 (título original: *Mythologiques IV, L'homme nu*).

Lorenzo Scillitani, L. (1994) *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Milano : Giuffrè, Pubblicazione dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma, Terza serie : 28).

La evolución de la “escuela” de Lévi-Strauss acaba por caracterizar la disciplina etnológica y antropológica de los últimos tres cuartos de siglo, también porque permite repensar notables estudios de campo de autores que, no pocas veces, han dedicado su vida a la descripción y comprensión de las más variadas culturas y pueblos, como B. Malinowski, del que señalamos dos títulos siempre tenidos en cuenta en la recopilación de nuestro trabajo:

Malinowski, B. (1978) *Argonauti del Pacifico occidentale: Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*; Prefazione di James G. Frazer; introduzione di Vittorio Lanternari. Roma: Newton Compton. (título original: *Argonauts of Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*).

Malinowski, B. (2000) *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Introduzione di Ugo Fabietti. Torino: Bollati Boringhieri, (título original: *Sex and repression in savage society*).

Otros trabajos de autores de considerable profundidad en el campo de la antropología social que acompañaron a quien escribe este artículo son:

Franz Boas, F. (1995), *L'uomo primitivo*; Prefazione di Melville J. Herskovits. - Roma; Bari: Laterza, (título original: *The mind of primitive man*).

Evans-Pritchard E. (1985) *I Nuer un'anarchia ordinata* / Introduzione di Bernardo Bernardi. Milano: Angeli, [3a ed.] (título original: *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*).

Marshall Sahlins (1980) *L'economia dell'età della pietra: Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano: Bompiani (título original: *Stone age economics*).

Pero es quien se considera “el heredero libertario de Lévi-Strauss”, el antropólogo francés Pierre Clastres, quien quizás más que otros están en el interés del autor de este artículo, debido a la profundización de la temática propia de la antropología cultural y social, y en particular, de la antropología política.

Clastres, P. (1980) *La società contro lo Stato: Ricerche di antropologia politica*, Milano: Feltrinelli, 1980 [2a ed.] (título original: *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*). El texto es la propuesta en un solo volumen de múltiples artículos que aparecieron originalmente en varias revistas francesas.

Clastres, P. (1982) *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica: La prima organica riflessione sui nessi tra lavoro guerra scambio sesso e religione nelle culture selvagge*. Milano: La salamandra (Colección de ensayos aparecida originalmente en revistas francesas, o





extractos de otras obras ya publicadas por Clastres, o como prefacio a textos de otros autores – *Stone age economics* / Marshall Sahlins, edición francesa).

El anarquismo y el derecho

Es obvio que la esencia del anarquismo es su ser radicalmente alternativo al Derecho emanado de entidades que se sitúan por encima de todo, de modo que directa o indirectamente las reflexiones de los anarquistas conciernen precisamente a las formas éticas y revolucionarias necesarias para ir más allá del Derecho mismo, y potenciar la autonomía del individuo en condiciones sociales nuevas e inéditas, donde cada uno se adhiera voluntariamente a “pactos sociales” libremente y no por “obligaciones” distintas de las dictadas por su propia conciencia y convicción. A continuación, señalo, además de lo que aparece en el artículo, algunos títulos de “clásicos” cuyas obras están directamente presentes en las consideraciones adelantadas en este artículo:

Bakunin, Michail, (1977) *Stato e anarchia*, Introducción de Alfredo M. Bonanno. Catania: Ediz. della rivista *Anarchismo*, [si tratta della edizione italiana delle Opere complete di Bakunin, curate da Arthur Lehning, per l'Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis Amsterdam, Vol. IV] (título original: *Gosudarstvennost' i anarchija*. Cast. I).

Kropotkin, P. (2008) *Il muto appoggio: Un fattore dell'evoluzione; Introduzioni e Postfazione* de Alfredo M. Bonanno. - Trieste: *Anarchismo*, 2008 (título original: *Mutual aid: a factor of evolution* London, 1902).

Finalmente, quisiera señalar, de Kropotkin, dos títulos más directamente relacionados con el punto de vista anarquista del Derecho:

Pietro Kropotkin, P. (1945) *La legge e l'autorità ; I diritti politici* [Roma] : La rivolta, (Biblioteca di opere politico sociali, n. 1) y también señalo una de las ediciones en francés del primer escrito: Pierre Kropotkine (1923) *La loi et l'autorité*, Paris : Groupe de propagande par la brochure (La brochure mensuelle, n. 2).

Kropotkine, P. (1977) *Las prisiones; Presentación de Miguel Morey*. - Barcelona; Palma de Mallorca: Pequeña biblioteca Clamus scriptorius.

Max Stirner, M. (2012) *L'Unico e la sua proprietà /; Introducción de Alfredo M. Bonanno*. - Trieste: *Anarchismo*, 2012 (título original de l'opera: *Der Einzige und sei Eigentum*), una edición reciente en español, *El Unico y su propiedad*, con traducción de Pedro Gonzalez Blanco, ha salido en (Argentina) en 2007, por la Editorial Reconstruir.

Me gustaría señalar, debido a la importancia del trabajo del Prof. E. Ferri, al menos el siguiente título:

Ferri, E. (1992) *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano: Giuffrè. Pubblicazioni dell'Istituto della Interpretazione e di Informatica Giuridica dell'Università “La Sapienza”, Roma, 7.

Finalmente, otro título, directamente relacionado con el contenido del artículo, de otro autor, que en cambio da una interpretación de la obra más grande del filósofo alemán muy diferente a la del Prof. Ferri:

Di Mascio, C. (2011) *Stirner giuspositivista: Rileggendo l'Unico e la sua* Trento: UNI service, 2011. En la literatura anarquista más reciente de lengua italiana, la relación Anarquismo—Derecho, y lo que se encuentra corriente arriba y corriente abajo del Poder (político-social, de donde emana la norma) ha sido tratado muchas veces en al menos dos revistas (ambas de que han cesado): *Volontà: Revista mensual del movimiento anarquista italiano*. - A.1, n. 1 Nápoles: Ediz. RL, 1946-1996; e *Interrogatorios: Revista internacional de investigación anarquista*. - A.1, n. 1 Turín: interrogatorios, 1974-1979.

De los interrogatorios, señalo el siguiente artículo:



Clastres, P. (1976) *La question du pouvoir in les sociétés primitives*, núm. 7 (junio de 1976), págs. 3-10.

El mismo artículo se reproduce, en italiano, al año siguiente (1977) en el n. 6 (noviembre-diciembre) de la revista *Volontà*, págs. 408-414.

De las obras que han aparecido a lo largo de los años en la revista *Volontà* (además de la que acaba de informar P. Clastres) no puedo dejar de mencionar las siguientes:

Creagh, R. (1980) *Il fascino della legge* [traduzione di Andrea Chersi]. - nel n. 1 (gen.-mar. 1980), pag. 61-77.

Colombo, E. (1980) *Il potere del simbolico, la contingenza della legge* - nel n. 2 (apr.-giu. 1980), pag. 96-105.

Holterman, T. (1980) *Una concezione anarco-socialista della legge*. - nel n. 3 (lug.-set. 1980), pag. 24-43.

Crespi, F. (1980) *Mediazione, norma, potere* - nel n.4 (ott. -dic.), pag. 67-78;

Bertolo, A. (1983) – *Potere, autorità, dominio: Una proposta di definizione* /. - nel n. 2 (apr.-giu. 1983), pag. 51-78.

Colombo E. (1983) *Dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione*. nel n. 2 (apr.-giu. 1983), pag. 79-113.

*Volontà* dedica n. 1 (Ene.-Mar.) Del año 1986, un monográfico sobre el tema “El anarquista y el salvaje”, dedicado a P. Clastres, que contiene intervenciones de los siguientes autores, además de relatar parte de una entrevista inédita en italiano, a Pierre Clastres realizada el 4 de diciembre de 1974, al parisino mimeografiado *L'anti-mythes*, n. 9: (siguiendo el índice) Roberto Marchionatti (Pueblos donde cada hombre es señor de sí mismo); Emanuele Amodio (De otras libertades y nuevos malentendidos: Poder y sociedad entre los makuxi de Brasil); Claude Lefort (La obra de Clastres); Piero Flecchia (Clastres después de Clastres); Elie Reclus (un extracto); Harold Barclay (Sociedades sin cabeza); finalmente, una intervención de “Los monos” (Lecturas / Viajes y salvajes).

Más recientemente, en *Volontà* han aparecido:

Clastres, P. (1990) *La guerra nelle società primitive* - nel n. 3 (ott. 1990), pag. 115-125;

Goodman P. (1990) *La violenza naturale*, pag. 127-131;

Kropotkin P. (1990) *La solidarietà nelle Gilde.*, pagg.133-143 (escrito de donde emerge el sentido de solidaridad kropotkiano o, en su lenguaje, la “naturalidad” del apoyo mutuo).

Finalmente, n. 4 (dec.) De 1990 de *Volontà*, también monográfico, titulado “El derecho y el reverso” donde aparecen, respectivamente, según el Índice (entre paréntesis el título del discurso de cada autor): Salvo Vaccaro (*Le regole del gioco*); Michel Foucault (*Che cosa vuol dire punire*); Thom Holterman (*Una scienza libertaria del diritto*); Stefano Maffettone (*Giustizia e società*); Louk Hulsman e Jacqueline Bernat de Celis (*Abolire la pena*); Marco Cossutta (*Elogio del dialogo*); Massimo La Torre (*Anarchismo e giusnaturalismo*); Anna Monis (*Lok Adalat un tribunale autogestito*); Avraham Yassour (*Le leggi nel kibbutz*); Clara Wichman (*Chi ha paura dell'anarchia*).

Por último, hay dos textos, del autor de este artículo, en los que se expresan los fundamentos teórico-analíticos, “aplicados” a su propia intervención como activista anarquista en la tierra en la que vive:

Cavalleri, Costantino (2018) *Sardegna, anarchismo e lotta di liberazione nazionale. Con l'aggiunta di: Autodeterminazione come rivolta permanente. Contro l'autodeterminazione come diritto*. Guala: Arkiviu biblioteka “T. Serra” (2. edizione);



Cavalleri, Costantino (1993) *Colonizzazione autodeterminazione "criminalità" in Sardegna : L'altra storia del banditismo*. Comitato di Solidarietà con il Proletariato Prigioniero sardo Deportato. - Guasila: Arkiviu-biblioteka "T. Serra" (Tutta la parte analitica del libro, esclusa quindi la Parte documentaria opera dell'intero collettivo, è opera di Costantino Cavalleri, componente del Comitato di solidarietà).



# ANARCHISMO E DIRITTO

**Autor: Constantino Cavalleri**

Figura histórica del anarquismo en Italia. Impulsor del Archivo-Biblioteca "Tomaso Serra" en Cagliari, Cerdeña, Italia (en ho menaje al anarquista de esa zona que luchó en la guerra civil española).

(ANARCHISM AND THE LAW)

**Sommario:** *A partire dal noto dibattito sulla distinzione antropologica tra società senza/contro lo stato e società statali, l'autore riflette sul posto occupato dallo sguardo anarchico tra correnti giusnaturalistiche e correnti iuspositivista, ponendosi chiaramente in una prospettiva che considera l'anarchismo da un clamoroso radicale antiguridico che, proprio perché illegale, si manifesta in tutti i suoi campi (teorico e pratico) dall'indeterminatezza e dall'informalità della vita da organizzare d'ora in poi per la lotta, approccio che esclude ogni fissazione di realtà individuale e comunitaria in leggi, regolamenti o istituti.*

**Parole chiave:** Anarchismo; Diritto; Informalità; Individualismo; Società contro lo Stato; società statali.

**Abstract:** *Starting from the well-known debate regarding the anthropological distinction between societies without / against the state and state societies, the author reflects on the place that the anarchic gaze occupies between the natural law currents and the iuspositivist currents, clearly standing from a perspective that considers anarchism from a resounding radical anti-legal approach that, precisely because it is illegal, manifests itself in all its fields (theoretical and practical) from the indeterminate and the informality of life to organize from now on for the fight, an approach that excludes any fixation of individual and community reality in laws, regulations or institutes.*

**Key Words:** Anarchism; Law; Informality; Individualism; Societies against the state; State societies;

**P**er DIRITTO si intende l'insieme delle norme (o leggi, scritte e non scritte) che regolano i rapporti interindividuali (e tra i "gruppi" costituiti e riconosciuti: famiglie, clan, ecc.) fra i componenti una comunità umana, e di conseguenza le modalità tramite cui si pone rimedio alla loro infrazione. È conseguente che lo spazio del Diritto implichi i modi con cui si perviene a tali norme, e cioè chi le emana, in quale maniera le emana, per quale scopo vengono emanate e ove origina il diritto stesso. Tale spazio inoltre implica le maniere con cui le norme vigenti vengono "accettate" o non accettate dai componenti il gruppo sociale.

Come si può ben vedere lo "spazio" occupato dal Diritto implica e interessa direttamente tutti i momenti propri della società umana: l'ambito economico, quello politico, quello educativo-pedagogico, e quello sociologico in senso ampio (cioè la composizione, ed i rapporti intercorrenti fra quelli che si possono definire "sottogruppi" dell'insieme comunitario).



L'origine del diritto è stato inteso ora come "luogo" proprio di entità fuori e al di sopra degli uomini, ora come "luogo" proprio degli uomini. Nel senso che, o la sua autorevolezza e ragione d'essere risiedono in qualche entità, o "principio", che sovrasta la competenza umana in ogni luogo e tempo, ed a cui gli uomini devono attenersi; oppure risiedono nella stessa competenza e facoltà umane (pure in certo senso limitata, ma correggibile) di discernere il giusto (ciò che è, appunto "dritto", corretto e pertanto *bene*) dal *male* (cioè da quanto non è "dritto", corretto e secondo giustizia) – da ciò l'accezione secondo cui il diritto coinciderebbe con la giustizia, con quanto gli uomini valuterebbero come bene per tutti (sia dal punto di vista della ragione umana, sia da quello più propriamente morale).

Senza addentrarci nelle varie scuole filosofico-giuridiche, è evidente che l'insieme delle norme vigenti in una società mira a garantirne l'ordine interno, quindi la coesione delle sue componenti, in funzione della perpetuazione della comunità stessa.

Pertanto si può concludere che il DIRITTO, in tutte le comunità umane, rappresenta l'ordine interno che ciascuna si dà al fine di garantirne l'integrità in quanto Altera rispetto a tutte le altre, e perpetuarsi nel tempo.

È a questo punto evidente che non è possibile esplicitare un qualche ragionamento che dia conto del diritto, se non ampliando il campo dell'indagine allo spazio socio-politico, cioè all'ambiente specifico in cui vigono le norme regolative dei rapporti sociali. In tal senso è necessario suddividere le società umane in rapporto a chi ha il potere di emanare le norme e di farle rispettare, e ove esse originano.

La antropologia politica, nel suo maturare un approccio sempre meno eurocentrico e Statocentrico, ha operato una distinzione fondamentale in merito al potere politico tra *società senza e contro lo Stato* da un lato, e *società con lo Stato* dall'altro.

## *Società contro lo Stato*

Nelle società contro lo Stato, il potere di emanare e far rispettare le leggi è diffuso nel corpo sociale medesimo, e perciò si parla di "società acefale" in quanto non vi è un luogo identificabile, oltre il complesso stesso della comunità, avente la possibilità di emanare ed ancor meno imporre norme. Ovvero, il potere risiede in ogni individuo della comunità, che intrioetta l'ordine vigente (lo fa quindi proprio) ponendosi così in simbiosi col corpo sociale. Da tale corpo ogni singolo componente può distaccarsi volontariamente, oppure per motivazioni involontarie (fatto prigioniero da altri gruppi, ecc.). In queste società, è evidente, è bandito il rapporto comando-obbedienza, ma è ben vigente l'obbligo del rispetto delle norme. Tuttavia le leggi in vigore sono poste fuori dal tempo, nello spazio mistico degli avi e degli spiriti ("forze" impersonali presenti ovunque nell'universo), che originano le norme da cui prende avvio la nascita della comunità, per sempre, e pertanto sono immodificabili e perenni. L'esistenza del gruppo è garantita dal rispetto della legge, per cui ogni sua componente individuale è responsabile del prorogarsi nel tempo della comunità. Il legame imperituro tra la comunità da un lato, e dall'altro gli antenati e gli "spiriti" del mondo da cui

1

essi hanno appreso l'ordine sociale e cosmico al medesimo tempo, non si spezzerà fino a che tutti i componenti il sociale rispettano le leggi. L'infrazione della norma, pure individuale, richie-



de l'immediata risposta dell'intero gruppo sociale, ritenendo che sia venuto meno il rispetto che l'intera comunità riserva agli antenati ed alle forze che reggono l'ordine cosmico. È pertanto la comunità che si fa carico di ripristinare l'ordine infranto con quei "meccanismi" (istituti comportamentali) che determinano la sanzione al responsabile ed al corpo collettivo nel suo complesso.

Interessa particolarmente, nell'ambito del nostro discorso, sottolineare l'inesistenza di divisioni di classe in tali comunità: il gruppo umano è coeso e pur riconoscendo la particolare valenza di individui per l'eccellenza di alcuni o molti aspetti della loro personalità (saggezza, bravura in guerra o nella caccia, facoltà di comunicazione straordinaria con le forze che agiscono nel mondo, e per mille altri motivi), mai tale riconoscimento si trasforma in potere di emanare comandi/ordini agli altri, eccetto nei particolari momenti previsti dalla norma ed accettati da tutti.

Allo scopo di non frustrare la personalità dei singoli, la sua indole e le sue tensioni, siano esse manifestate come bramosia di ricchezza materiale, sia come altre specificità immateriali gli individui vengono costantemente, e da tutto il gruppo, incentivati in vari modi a coltivare liberamente le sue tensioni, valutandone in modo costante i progressi e riconoscendone con l'elogio i risultati; ma tale riconosciuto prestigio non travalica mai in potere di imposizione, in quanto il complesso (la "struttura" culturale) comprende una serie di "meccanismi" che riconducono alla sostanziale negazione della sortita del potere di comando e alla dipendenza (dimidiazione del gruppo).

Ad esempio, è certamente grande e riconosciuto prestigio da parte della comunità pellerossa delle praterie possedere quantità innumerevoli di cavalli (depredati ai bianchi o ai nemici, oppure catturati dai branchi liberi), ma prestigio ancora maggiore è farne dono a quanti ne sono privi e ne necessitano. Sono previsti, in tali società, degli istituti (atteggiamenti e comportamenti approvati "moralmente" dal gruppo), che evitano l'accumulo eccessivo di ricchezza anche materiale, che possa rompere la sostanziale uguaglianza di fondo fra i componenti, ed impedire anche "in nuce" che emerga dall'indistinto potere diffuso nel sociale quel disequilibrio proprio della dimidiazione e pertanto del rapporto comando-obbedienza.

Si può affermare, senza tema di smentita, che tali società sono contro-lo-Stato perché organizzate in maniera tale da escludere l'emergere nel proprio seno, in tutte le situazioni possibili, del rapporto comando-obbedienza, e di quell'altro speculare e complementare di dipendenza-autonomia, ovvero il fondamento su cui si articola il potere costituito che sovrasta il corpo collettivo e dunque ogni singolo individuo.

Altro fattore rilevante nell'ambito del nostro discorso, è che le leggi vigenti in tali società concernono esclusivamente quell'ambito che la disciplina giuridica definisce come "diritto pubblico". I rapporti "privati" tra gli individui e le componenti collettive della società, di qualunque natura essi siano, vengono "risolti" fra i diretti interessati; ma si deve aggiungere che vi sono nel corpo sociale delle figure riconosciute che, qualora interpellate, fungono da mediatori nel dirimere anche i più grossi contrasti. La comunità nel suo complesso non interviene se non quando i contrasti "privati" mettono in discussione l'integrità dell'insieme sociale.

## *Società con lo Stato*

A caratterizzare, le società con lo Stato, è il fatto che il potere di emanare leggi e di imporle al corpo sociale risiede in una (o più) istituzione che vanta l'esclusiva in tale spazio, un centro ben individuabile e stabile. Che l'origine del diritto sia riposta in dio, nella natura o nella ragione uma-



na, a pretendere il monopolio del potere di emanare le leggi, di modificarle, annullarle e imporne delle nuove è sempre e comunque un “interprete” della volontà divina, delle ancor più fumose leggi di natura, o della mutabile e precaria ragione umana. Ed il fatto che a ribadire la validità della norma sulla base della sua origine sia un qualche *interprete*, che poi è colui che acconcia la legge medesima, la dice assai lunga sulla composizione sociale, in particolare sulla sua divisione interna.

Che si tratti di forme diverse di “governo” (monarchia assoluta o democratica, repubblica o dittatura) il potere di fare ed imporre le leggi è sempre concentrato nelle di una minoranza.

## 2

Vi è una particolarità nelle società Statali che fa di esse in modo assoluto Alterità rispetto a quelle contro lo Stato: l’individuo, così come i vari “gruppi sociali”, hanno valore differente a seconda della capacità (accessibilità) ad intervenire direttamente nella emanazione delle norme, nella loro applicabilità al corpo collettivo e nel farle rispettare da tutti. Da questo punto di vista, che si sia formalmente sudditi (monarchia o simili), o cittadini (repubblica democratica) la gran parte degli individui non hanno accesso né alla emanazione, né alla modifica delle norme ma sono esclusivamente costretti a rispettarle.

Altra particolarità della società con lo Stato è che le leggi stabiliscono cosa è giusto e cosa no, anche nell’ambito dello spazio personale-*privato*.

È conseguente che se il diritto, come complesso di norme che regolano i rapporti interindividuali, ha lo scopo di preservare l’ordine vigente e di assicurare la persistenza nel tempo della società, esso cristallizza, pur entro un qualche gioco dialettico, la struttura portante del corpo collettivo, ovvero quella divisione dello stesso in ceti, classi, dominanti e dominati. Il fondamento della legge può farsi risalire ad un qualche profeta, a dio, alla natura, o alla razionalità umana, a sua volta ispirata da entità terrene o sovraumane, ma nelle società con lo Stato l’individuo, consenziente o meno, è costretto con la forza a rispettarla. Fatto significativo, l’individuo, o ceto, o gruppo che lede la legge, al contrario di quanto accade in questi casi nelle società contro lo Stato, è forzatamente non escluso dalla società, bensì soppresso, punito in mille ed un modo, rinchiuso in istituzioni appositamente inventate per coartarlo entro la giurisdizione dello Stato!

Ed è sempre lo Stato, a mezzo di qualcuna delle sue appendici-istituzioni, che impone a tutti il proprio deliberato in ogni ambito del sociale: economico, educativo, etico ... fino a far coincidere l’etica, la morale, il giusto con le sue regole. Quanto più perdura lo Stato, nonostante i suoi mutamenti, tanto più si restringono gli spazi di autonomia (libertà) dei singoli, fino all’invasione totale di ogni ambito di dell’esistenza.

Il regime democratico non è da meno dei regimi dittatoriali: l’invenzione della “volontà popolare” come concetto che esprimerebbe la volontà dell’insieme sociale, è una chimera, comunque. Il fatto medesimo che la giustizia o meno di una norma che poi viene imposta a tutti, venga alla fine ridotta a questione numerica, peraltro da parte di una esigua minoranza eletta tramite modelli di rappresentanza che escludono la gran parte dei componenti il corpo sociale, è di una evidente stravaganza e contraddizione che non è dissimile dalla “logica” propria del gioco dei dadi.

Senza approfondire ulteriormente il discorso, è evidente che l’omologazione dei più a qualsiasi forma di Stato ed alle sue norme, avviene all’insegna non tanto di un *rinvio al futuro* della piena indipendenza di ogni individuo e della libera loro articolazione fino allo spiegamento totale della loro singolarità, ma una contraddizione in termini perché o esiste lo Stato, o esistono individui liberi.



## *L'anarchismo degli anarchici*

Un po' di tempo prima che morisse, Michail Bakunin manifestò l'intenzione di dedicare l'ulteriore tempo che gli rimaneva da vivere all'approfondimento dei possibili rapporti fra l'individuo e la società. Intenzione che però non poté concretizzare in quanto la morte glielo impedì. Per quanto concerne questo "classico" del pensiero e dell'azione anarchica, pertanto, non possiamo che trarre qualche spunto dai suoi documenti e dalle considerazioni che avanzò in merito negli scritti (articoli, libri, opuscoli e corrispondenza) da lui redatti quando era in vita.

Un elemento certo del suo pensiero, che rappresenta una costante del teorizzare di Bakunin, è l'attenzione rivolta alla piena libertà dell'individuo, di ogni singola persona umana, tanto da fargli asserire che:

(...) Io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli esseri liberi che mi circondano e più estesa e più ampia diventa la mia libertà ... È facile constatare, dunque, che la libertà, così come viene concepita dai materialisti, è una cosa assai positiva, assai complessa e soprattutto sociale, perché non può essere realizzata che dalla società e soltanto nella più stretta

### uguaglianza e solidarietà di ciascuno e di tutti (Bakunin, 2006: 201).

Al di là delle valutazioni che potrebbero avanzarsi sulla appartenenza o meno del pensiero di Bakunin, e di ogni anarchico, alla "corrente" giusnaturalista o a quella giuspositivista, eccetto forse il pensiero di Kropotkin, uno degli elementi essenziali su cui concordano (quasi) tutti gli anarchici è la centralità assegnata all'individuo, che non deve essere coartato, impedito, marginalizzato da alcuna forma di società (o insieme più o meno coeso di individui). Ma – a parte Kropotkin in particolare nel cui teorizzare complessivo il muto appoggio (e quindi gli atteggiamenti di solidarietà reciproca) si articola, come diremmo oggi, quale eredità genetica di tutte le specie, inclusa quella umana, implicando la conseguenza secondo cui l'uomo, per natura, sarebbe sostanzialmente "buono" – non tutti gli anarchici pervengono a tale conclusione. In realtà, come ben direbbe Bakunin, la vita, non solo quella umana, è un fatto, un fatto primordiale così come è un fatto primordiale la società, ovvero quello spazio *culturale* (propriamente amalgamato dagli uomini) ove vengono alla vita i singoli individui. Cosicché questi ultimi nel loro articolarsi esistenziale nell'ambiente sociale, a seconda dei casi trovano gli stimoli, il supporto, la dimensione valida affinché raggiungano al massimo grado lo sviluppo di ogni loro caratteristica e potenzialità singolare, oppure trovano impedimenti, travisazioni, frustrazioni, limiti e barriere che negando la





sua piena libertà, ne amputano la personalità.

Se ne potrebbe forse dedurre che l'anarchismo nel suo complesso, per quanto ora detto, possa definirsi come una particolarità del giuspositivismo, ovvero del giusnaturalismo? Chi scrive queste righe non lo crede affatto! Per tutta una serie di ragioni che sostanzialmente si possono ridurre come segue:

- A) per quanto sia vero che la società è originata dagli uomini medesimi e non da "enti" a loro estranei o al di sopra di essi – se la società la si considera come "entità" naturale si tratterebbe di giusnaturalismo, il che contrasterebbe con la centralità che l'anarchismo riconosce al singolo individuo, che sarebbe così ridotto a "oggetto" e non soggetto del proprio essere e della sua libertà – è tuttavia innegabile che quanti vengono a nuova vita trovano di già norme, leggi, istituzioni, tradizioni e legami ed avversità di già in corso, senza che abbiano fino allora, e per un tempo indeterminato ancora, facoltà di esprimersi in merito ad esse in maniera consapevole. E siccome l'anarchismo riconosce e valorizza al massimo grado l'individuo, allo scopo di garantirne la libertà e lo sviluppo della personalità in piena autonomia (autodeterminazione) il problema che emerge è quello relativo al fatto che ogni società conosciuta, con lo Stato o meno, è di per se stessa sinonimo di norma, legge, diritto;
- B) il fatto che i fondamenti del Diritto siano da ricercarsi, in parte o totalmente, nella tradizione o nella presunta ragione umana (universale per la specie), significa ancora una volta rendere l'individuo subalterno di "entità" a lui estranee che lo sovrastano, ai fantasmi creati dal pensiero direbbe Max Stirner, che lo soggiogano ad interessi, visioni e concezioni che lo mortificano e soffocano, coartandolo entro i limiti di una esistenza che non gli appartiene.

Inoltre, per una più completa valutazione dei rapporti possibili, o di totale alterità fra anarchismo e Diritto, più che sugli assiomi dottrinari dell'una o delle altre scuole e discipline, ritengo indispensabile considerare la dinamica entro cui si svolgono i fatti e l'interazione individuo-società. Per cui ai due punti appena considerati vi è da aggiungere il seguente:

- C) sia l'individuo che la società non possono considerarsi al di fuori del tempo e dello spazio, nella loro cristallizzazione che ne fa il pensiero alla sua analisi conoscitiva; l'uno e l'altra sono da considerarsi, come il complesso della realtà nel suo insieme, in perenne mutamento, essendo la vita stessa un continuo fluire.

L'idea generale è sempre un'astrazione e, per ciò stesso, in qualche modo, una negazione della vita reale [...]. [questa proprietà] del pensiero umano, e conseguentemente anche della scienza,



non può cogliere nei fatti reali che il loro senso generale, i loro rapporti generali, le loro leggi generali; in una parola ciò che è permanente nelle loro trasformazioni continue, ma non già il loro lato individuale e per così dire palpitante di realtà e di vita che di per sé è fugace ed inafferrabile. La scienza comprende il pensiero della realtà, non la realtà stessa, il pensiero della vita, non la vita. Ecco il suo limite [...] La vita è tutta fuggitiva e passeggera, ma palpitante di realtà e di individualità, di sensibilità, di sofferenze, di gioie, di aspirazioni, di bisogni e di passioni. È essa sola che crea, spontaneamente, le cose e tutti gli esseri reali [...] (Bakunin, 2006: 127-129)

## In conclusione

Attrezzati di queste considerazioni, è conseguente che l'anarchismo risulta assolutamente ANTIGIURIDICO, in quanto ogni norma, o LEGGE, cristallizza, congela per un tempo indeterminato ciò che invece è solamente un attimo, un momento di quel fluire dell'esistenza individuale e collettiva.

Certo, come abbiamo visto per sommi capi, le *società contro lo Stato* (o *selvagge*, nell'accezione di non domate, non addomesticate all'ordine in cui vige il rapporto comando-obbedienza) manifestano momenti indubbiamente interessanti che gli anarchici debbono tenere ben presenti per afferrarne oggi stimoli critici ed eventuali tensioni teorico-pratiche, concernenti il rapporto individuo-comunità, soprattutto perché in tali realtà la singola persona trova (trovava) sostegno nel suo maturare ed esprimere la propria personalità, e sviluppare in tal modo gli elementi che gli sono (erano) propri. E tuttavia, lo sviluppo, l'estrinsecazione della personalità avviene (avveniva) entro i confini dell'orizzonte culturale (della concezione del mondo, dell'ordine dell'universo) proprio di ogni popolo selvaggio. Orizzonte che risultava assai "stretto" agli anarchici del XIX secolo – certo pregni a loro volta delle concezioni dominanti della loro epoca, in cui storicismo, progressivismo, positivismo, scientismo la facevano da padroni – e che agli occhi degli anarchici del III millennio appare ancor più angusto.

Se la *società con lo Stato* è per antonomasia il nemico dell'anarchismo, da abbattere radicalmente, in quanto organizzazione sociale strutturata in istituzioni le cui leggi sottraggono ogni giorno di più spazi di libertà agli individui, fino a pretendere di regolarne finanche i sentimenti e le espressioni più intime, alimentando in tal modo il processo uniformante che depersonalizza i singoli e li rende pertanto uguali e intercambiabili (in quanto "buoni cittadini" e "buoni sudditi"), è altresì vero che gli anarchici, oggi più di ieri, sono in grado di scovare ed attaccare tutti quei momenti di autorità che pretendono ergersi al di sopra della volontà e della libertà dei singoli individui.

Sarebbe assurdo e ridicolo oggi, immaginarci, e propugnare, una società anarchica sostanzialmente fondata sui miti e come tale cristallizzata da norme ed istituti comportamentali che pretendono replicare all'infinito la visione, o concezione del cosmo elaborata dagli avi! Ma resta pur sempre vero, che entro il mondo e la mentalità selvaggia la totalità ha trovato le maniere per garantire ai singoli individui quanti meno impedimenti possibili al loro libero sviluppo.

Oggi gli orizzonti esistenziali dell'anarchismo, che afferrano la totalità dell'universo umano e generale, oltrepassano i limiti della sapienza e conoscenza delle società senza e contro lo Stato, e le norme che le preservavano dalla sortita dello Stato; gli anarchici oggi non concepiscono, e giustamente la combattono, la "divisione dei compiti" a seconda del genere (maschio o femmina), l'esclusione pertanto dalle possibilità del sociale di "comprendere e riconoscere" realtà



individuali e rapportazionali che oltrepassano ogni schema rigido determinato dal pensiero nelle sue classificazioni sessuali; come pure si oppongono nettamente alla valorizzazione al massimo grado di alcune attività (la caccia, o la guerra, ad esempio) e pertanto il congelamento in certo qual modo dei ruoli entro una sorta di scala gerarchica che da un lato frantuma la totalità della vita e contiene in sé il principio della specializzazione. Si tratta di concezioni che nella realtà attuale non possono rientrare entro i parametri dell'anarchismo.

In definitiva è la legge in sé, la norma, il DIRITTO comunque inteso che per l'anarchismo contiene e rappresenta, data la STABILITA' che pretende, il principio dell'imposizione di elementi estranei e sovrastanti gli individui. È la pretesa della formalizzazione, e normalizzazione della vita entro

5

parametri e confini concepibili e cristallizzati in legami, norme e leggi che, in fondo l'anarchismo mira a distruggere e oltrepassare.

Ri-pensare ed attualizzare l'anarchismo implica nel presente storico considerare che la società perseguita e voluta dagli anarchici (l'anarchia, appunto), non può formalizzarsi in norme o leggi che congelano il naturale articolarsi e maturare degli individui e dei loro rapporti – da ciò la consapevolezza dell'antigiuridismo anarchico.

Da questa consapevolezza è conseguente un approccio radicale dell'anarchismo che proprio perché antigiuridico si manifesta in tutti i suoi ambiti (teorici e pratici) a partire dall'indeterminato, dalla informalità della vita nell'organizzarsi fin d'ora per la lotta, per pervenire alla informalità sociale che escluda ogni fissazione della realtà individuale e comunitaria in leggi, norme o istituti valorizzanti, se si vuole, anche la tradizione (che, per essere tale, non è necessariamente in funzione della assoluta libertà di ogni individuo).

## BIBLIOGRAFÍA

Bakunin, M. (2006) Lo Stato è la negazione della libertà, in: *Deus e s'Istadu / Dio e lo Stato, Edizione Arkiviu biblioteka "T. Serra", Guasila.*

Bakunin, M. (2006) La rivolta contro il governo della scienza, in: *Deus e s'Istadu / Dio e lo Stato, Edizione Arkiviu biblioteka "T. Serra", Guasila.*

## BIBLIOGRAFIA MINIMA RAGIONATA

### Antropologia politica e culturale

Le discipline principali che sono alla base delle considerazioni avanzate nel testo, per ciò che concerne l'uomo in società, oltre alla Sociologia, sono l'Etnologia e L'antropologia culturale, dalle quali emerge la questione del Potere nelle comunità umane, strettamente connessa al Diritto (e quindi alla norma/legge vigente nei diversi raggruppamenti umani). Dalla scoperta del *Nuovo Mondo*, e man mano che circolano in Europa resoconti, descrizioni, "meraviglie" e tramite essi i



travisamenti e le sostanziali incomprensioni degli usi, costumi, atteggiamenti, istituti comportamentali e della “cultura” dei popoli con cui si viene via via in contatto (in quel processo genocida proprio della colonizzazione che stermina milioni di nativi, travolgendo centinaia e migliaia di etnie e “nazioni”), prende piede nel Vecchio Continente l’interesse per le inedite forme di convivenza di cui si hanno per la prima volta notizie, sia pure incerte. Non vi è corrente di pensiero filosofico e politico che non si occupi dei “selvaggi”, per rafforzare una convinzione o per rafforzarne un’altra contraria. Prende così piede il paradigma dualistico del pensiero occidentale secondo cui il selvaggio sarebbe ora “buono”, ora invece “cattivo”, ma nella generalità dei casi ritenuto rispecchiare, comunque, l’infanzia del genere umano, i primi passi incerti della umanità dal suo presunto “stato di natura”. È solo a partire dalla metà del XIX secolo che l’etnologia – in quanto disciplina sistematica – con gli studi “sul campo” inizia un approccio conoscitivo diretto, sempre più veicolato alla comprensione della “diversità” così manifesta. All’etnocentrismo dell’etnologo – che interpreta, sia pure involontariamente, con gli occhi e la mente propria quanto descrive – si accompagna però una valida descrizione dei fenomeni che si seguono di persona, così che nel tempo anche il materiale di questa che possiamo definire come “antropologia descrittiva” potrà dare valide informazioni per tracciare percorsi conoscitivi sempre più alieni da posizioni etnocentriche e Stato-centriche. Col tempo, nel campo della etnologia e dell’antropologia, si articolano così orientamenti diversi, a partire dall’approccio di partenza dei singoli autori, che fungono poi da “capi-scuola”.

Il paradigma Occidentale dell’evoluzionismo della società degli uomini dal primordiale stato selvaggio allo Stato civile, passando per la condizione barbara, può ritenersi il testo di L. H. Morgan (1818-1881), *Ancient society of researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization* – per l’edizione in lingua italiana v.

Morgan, L.H. (2013) *La società antica : Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla libertà*, Milano : PGreco edizioni.

L’importanza di tale testo, oltre ovviamente il contenuto in sé, è dovuta al fatto che F. Engels (e C. Marx) ne trasse stimolo per il suo libro sull’*Origine della famiglia della proprietà e dello Stato*, trovando la “conferma” all’interpretazione storica del materialismo e del marxismo in generale. L’edizione in lingua italiana del libro di Engels è:

Engels, F.(1971) *l’origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato: In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan, Introduzione di Fausto Codino. (I ed., 2a ristampa).*

Roma : Editori Riuniti.

Ma l’interesse e gli studi sulle società umane e la diversità delle culture – concetto, quello di “cultura”, che acquisisce nella disciplina Antropologica il significato di “totalità” degli ambiti in cui si esplica il vissuto umano in società, per cui si potrebbe definire oggi come “concezione olistica del mondo” – coinvolgono via via le molteplici discipline: dalla religione alla linguistica, dai legami e rapporti di parentela ai riti di passaggio da una condizione all’altra degli individui, ... Così che alla concezione marxiana, ed allo storicismo che gli è proprio, incentrato sulla “base materiale” del sistema produttivo quale propulsore “in ultima istanza” delle società e della storia degli uomini, si oppone in certo qual modo una lettura che guarda alle culture come “strutture” (sistemi) per cui ogni loro momento particolare è strettamente connesso agli altri così che in caso di mutamento di uno di essi, muta l’intera sistema. A partire da Radcliffe-Brown il termine (e il concetto) viene applicato ampiamente da Lévi-Strauss nella disciplina antropologica come “modello concettuale” che non solo dà conto dei fatti osservati ma permettere pure di comprendere appieno e quindi prevedere i mutamenti del sistema ingenerati dalla modificazione di uno dei suoi elementi. Si



segnalano di seguito, nelle versioni in italiano, alcune delle opere di Levi-Strauss (oltre a ricordare la sua opera fondamentale uscita nel 1958, *Anthropologie structurale*), ed infine un testo a lui dedicato particolarmente interessante nell'ambito del presente scritto.

Lévi-Strauss, C. (1999) *Tristi tropici*, Milano: Il Saggiatore, 1999 (titolo originale: *Tristes tropiques*).

Lévi-Strauss, C. (1998) *L'uomo nudo*. Milano : Il Saggiatore, 1998 (titolo originale: *Mythologiques IV, L'homme nu*).

Lorenzo Scillitani (1994) *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Milano: Giuffrè. Serie: 28. Pubblicazione dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma: Terza

L'evoluzione della "scuola" di Levi-Strauss finisce per caratterizzare la disciplina etnologia e antropologica degli ultimi tre quarti di secolo, anche perché permette di ripensare notevoli studi sul campo di autori che, non raramente, hanno dedicato la loro vita alla descrizione e comprensione di culture e popoli i più vari, come ad esempio B. Malinowski, di cui segnaliamo due titoli sempre tenuti presenti nella compilazione del nostro scritto:

Malinowski, B. (1978) *Argonauti del Pacifico occidentale: Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*; Prefazione di James G. Frazer; introduzione di Vittorio Lanternari. Roma : Newton Compton. (titolo originale: *Argonauts of Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*).

Malinowski B. (2000) *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*. Introduzione di Ugo Fabietti. Torino: Bollati Boringhieri, (titolo originale: *Sex and repression in savage society*).

Altre opere di autori di notevole spessore nell'ambito della antropologia sociale che hanno accompagnato chi ha redatto questo scritto sono:

Franz B. (1995) *L'uomo primitivo*. Prefazione di Melville J. Herskovits. Roma, Bari: Laterza, 1995 (titolo originale: *The mind of primitive man*).

Evans-Pritchard E. (1985) *I Nuer un'anarchia ordinata*, Introduzione di Bernardo Bernardi. Milano: Angeli, 1985 [3a ed.] (titolo originale: *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*).

Sahlins, M. (1980) *L'economia dell'età della pietra: Scarsità e abbondanza nelle società primitive*. Milano : Bompiani. (titolo originale: *Stone age economics*).

Ma è quello che viene considerato "l'erede libertario di Levi-Strauss", l'antropologo francese Pierre Clastres che forse più di altri è all'origine dell'interesse dell'autore del presente articolo, per l'approfondimento delle tematiche proprie della antropologia sociale e culturale, e in particolare della antropologia politica.

Clastres, P. (1980) *La società contro lo Stato: Ricerche di antropologia politica*, Milano: Feltrinelli. [2a ed.] (titolo originale: *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*) – Il testo è la riproposizione in unico volume di molteplici articoli apparsi originariamente in diverse riviste francesi.

Clastres, P. (1982) *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica: La prima organica riflessione sui nessi tra lavoro guerra scambio sesso e religione nelle culture selvagge*. Milano: La salamandra. (Raccolta di saggi apparsi originariamente in periodici francesi, o estratti da altre opere già pubblicate di Clastres, o quale Prefazione a testi di altri autori – *Stone age economics / Marshall Sahlins*, edizione francese).

*L'anarchismo e il Diritto*

È ovvio che l'essenza dell'anarchismo è il suo essere radicalmente alternativo alla Legge emanata da entità che si pongono al di sopra di tutti, per cui direttamente o indirettamente le riflessioni degli anarchici concernono appunto le modalità etiche e rivoluzionarie per oltrepassare la Legge



in sé, e valorizzare l'autonomia dell'individuo in nuove e inedite condizioni sociali, ove ciascuna persona volontariamente aderisca ai "patti sociali" liberamente e non per "obblighi" che non siano quelli dettati dalla propria coscienza e convinzione. Segnalo di seguito, oltre a quanto appare infra l'articolo, alcuni titoli di "classici" le cui opere sono direttamente presenti nelle considerazioni avanzate nel presente articolo:

Bakunin, M. (1977) *Stato e anarchia*. Introduzione di Alfredo M. Bonanno. Catania: Ediz. della rivista Anarchismo. [si tratta della edizione italiana delle Opere complete di Bakunin, curate da Arthur Lehning, per l'Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis Amsterdam, Vol. IV] (titolo originale: *Gosudarstvennost' i anarchija*. Cast. I).

Kropotkin, P. (1902) *Il mutuo appoggio : Un fattore dell'evoluzione*; Introduzioni e Postfazione di Alfredo M. Bonanno. Trieste : Anarchismo. (titolo originale: *Mutual aid: a factor of evolution* . London).

Segnalo infine, di Kropotkin, ancora due titoli attinenti direttamente il punto di vista anarchico sulla Legge:

Kropotkin, P. (1945) *La legge e l'autorità; I diritti politici*, Roma: La rivolta, 1945 (Biblioteca di opere politico sociali, n. 1) e segnalo anche una della edizioni francesi del primo scritto: *La loi et l'autorité*, Paris: Groupe de propagande par la brochure (La brochure mensuelle, n. 2, 1923);

Kropotkine, P. (1977) *Las prisiones*, presentación de Miguel Morey. Barcelona; Palma de Mallorca : Pequena biblioteca Clamus scriptorius.

Stirner, M. L (2012) *Unico e la sua proprietà*, Introduzione di Alfredo M. Bonanno. Trieste : Anarchismo, (titolo originale dell'opera: *Der Einzige und sein Eigentum*) – Una edizione recente in spagnolo, *El Unico y su propiedad*, con traduzione di Pedro Gonzalez Blanco, è uscita a Buenos Aires (Argentina) nel 2007, per l'Editorial Reconstruir.

Segnalo, per l'importanza dell'opera del Prof. E. Ferri, almeno il seguente titolo:

Ferri, E. (1992) *Max Stirner – L'antigiuridismo di*. Pubblicazioni dell'Istituto della Interpretazione e di Informatica Giuridica dell'Università "La Sapienza", Roma, 7. Milano: Giuffrè.

Infine un altro titolo, direttamente attinente al contenuto dell'articolo, di altro autore, che invece da una interpretazione dell'opera massima del filosofo tedesco assai diversa da quella del Prof. Ferri:

Di Mascio, (2011) *C. Stirner giuspositivista : Rileggendo l'Unico e la sua proprietà*. Trento: UNI service.

Nella più recente letteratura anarchica di lingua italiana, il rapporto Anarchismo-Diritto, e quello che sta a monte e a valle del Potere (politico-sociale, da cui emana la norma) è stato trattato molteplici volte in almeno due riviste (entrambe cessate): *Volontà : rivista mensile del movimento anarchico italiano*. - A. 1, n.1 Napoli : Ediz. RL, 1946-1996; e *Interrogations: rivista internazionale di ricerche anarchiche*. - A. 1, n.1 Torino : Interrogations, 1974-1979.

Di *Interrogations*, segnalo il seguente articolo:

Clastres, P. (1976) *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*. N. 7 (Juin 1976), pp. 3-10. Il medesimo articolo viene riprodotto, in italiano, l'anno successivo (1977) nel n. 6 (nov.-dic.) della rivista *Volontà*, pp. 408-414.

Dei lavori apparsi nel corso degli anni sulla rivista *Volontà* (oltre a quello appena segnalato di P. Clastres) non posso non indicare i seguenti:

Creagh, R. (1980) *Il fascino della legge*, [traduzione di Andrea Chersi]. - nel n. 1 (gen.-mar. 1980), pagg. 61-77.

Colombo, E. (1980). *Il potere del simbolico, la contingenza della legge*. nel n. 2 (apr.-giu), pagg.



96-105.

Holterman, T. (1980) *Una concezione anarco-socialista della legge*. nel n. 3 (lug.-set. 1980), pagg. 24-43;

Crespi, F. (1980) *Mediazione, norma, potere*. nel n.4 (ott.-dic.), pagg. 67-78.

Bertolo, Amedeo (1983) *Potere, autorità, dominio : Una proposta di definizione*. nel n. 2 (apr.-giu. 1983), pagg. 51-78.

Eduardo Colombo (1983) *Dell'obbedienza. Il potere e la sua riproduzione*. nel n. 2 (apr.-giu), pagg. 79-113.

Volontà dedica il n. 1 (gen.-mar.) dell'anno 1986, monografico, alla tematica "L'anarchico e il selvaggio", dedicato a P. Clastres, e veicolo di interventi dei seguenti autori, oltre a riportare parte di una intervista inedita in italiano, a Pierre Clastres effettuata il 4 dic. 1974, al ciclostilato parigino L'anti-mythes, n. 9: (seguendo l'indice) Roberto Marchionatti (*I popoli dove ogni uomo è signore di se stesso*); Emanuele Amodio (*Di altre libertà e nuovi malincontri : Potere e società fra i makuxi del Brasile*); Claude Lefort (*L'opera di Clastres*); Piero Flecchia (*Clastres dopo Clastres*); Elie Reclus (un estratto); Harold Barclay (*Le società acefale*); infine un intervento a firma "Le scimmie" (*Letture / Viaggi e selvaggi*).

Ancora in Volontà sono apparsi:

Clastres P. (1990) *La guerra nelle società primitive*. nel n. 3, pagg. 115-125.

Paul Goodman (1990) *La violenza naturale*. Idem, pagg. 127-131.

Kropotkin, P. (1990) *La solidarietà nelle Gilde*. Ib., pagg.133-143 (scritto da cui emerge il senso kropotkiano della solidarietà o, nel suo linguaggio, la "naturalità" del mutuo appoggio;

Particolarmente interessante è, infine, il n. 4 (dic.) del 1990 di Volontà, anch'esso monografico, dal titolo "Il diritto e il rovescio" ove appaiono, rispettivamente come dall'Indice, i seguenti contributi (tra parentesi il titolo dell'intervento di ciascun autore): Salvo Vaccaro (*Le regole del gioco*); Michel Foucault (*Che cosa vuol dire punire*); Thom Holterman (*Una scienza libertaria del diritto*); Stefano Maffettone (*Giustizia e società*); Louk Hulsman e Jacqueline Bernat de Celis (*Abolire la pena*); Marco Cossutta (*Elogio del dialogo*); Massimo La Torre (*Anarchismo e giusnaturalismo*); Anna Monis (*Lok Adalat un tribunale autogestito*); Avraham Yassour (*Le leggi nel kibbutz*); Clara Wichman (*Chi ha paura dell'anarchia*).

Per ultimo si segnalano due testi, dello stesso autore dell'articolo di questa Rivista, in cui traspaiono i suoi fondamenti teorico-analitici in questa sede enunciati, "applicati" al proprio intervento come attivista anarchico nella terra in cui vive:

Costantino C. (2018) *Sardegna, anarchismo e lotta di liberazione nazionale*. Con l'aggiunta di: Autodeterminazione come rivolta permanente. Contro l'autodeterminazione come diritto / Costantino Cavalleri. - Guasila : Arkiviu biblioteka "T. Serra", 2018. (2. edizione);

Constantino C. (2018) *Colonizzazione autodeterminazione "criminalità" in Sardegna: L'altra storia del banditismo*. Comitato di Solidarietà con il Proletariato Prigioniero Sardo Deportato. Guasila : Arkiviu-biblioteka "T. Serra", originale 1993. (Tutta la parte analitica del libro, esclusa quindi la Parte documentaria opera dell'intero collettivo, è opera di, componente del Comitato di solidarietà).



# REFLECTIONS ON THE STATE IN MODERN MEXICO

**Autor: Ryan A. Knight\*\***

\*The author would like to thank the Program of Postdoctoral Grants and DGAPA of the National Autonomous University of Mexico (UNAM) for providing the resources which made this article possible.

\*\* Doctor en Ciencias Políticas por Universidad de Hawai'i, Manoa, Estados Unidos. Actualmente realiza un posdoctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: Ciencias políticas; Filosofía política; Movimientos sociales; Estudios de resistencia; Políticas indígenas; Estudios culturales; Estudios postcoloniales; Marxismo; Estudios anarquistas; Teoría feminista.

Correo: [Knight.ryan.a@gmail.com](mailto:Knight.ryan.a@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-5262-1253>.

**Reflexiones sobre el  
Estado en México Moderno**

**Abstract:** *This paper takes up a discussion on the state in the context of so-called Mexico. It starts by exploring the state's peculiar existence, both in its constant struggle to unify and define itself as something which truly is, and also in its simultaneous concrete yet abstract presence. These two characteristics help us understand the historical development of the state in modern Mexico, and the complexity of pinning down state power. Next, the paper turns to the state's hostile relationship to self-organization, in order to think of the state as a particular form of social organization grounded in relations of domination, and opposed to the self-organization of the people. Lastly, this paper offers some thoughts on recent developments in Mexico, which show the state's continuing quest to smash or regulate self-organization into non-existence, and thus (re)produce the state and its power.*

**Keywords:** Mexico; State; Autonomy; Self-organization; Anarchism

**Resumen:** *Este artículo aborda la discusión sobre el Estado en el contexto del llamado México. Comienza explorando la peculiar existencia del Estado, tanto en su continua lucha por unificarse y definirse como algo que realmente es, como en su presencia simultáneamente concreta y abstracta. Estas dos características nos ayudan a entender el desarrollo histórico del Estado en el México moderno, y la complejidad de precisar el poder estatal. A continuación, se aborda la relación hostil del Estado con la autogestión de las comunidades, para pensar el Estado como una forma particular de organización social basada en relaciones de dominación, y opuesta a la autogestión de los pueblos. Por último, este artículo ofrece algunas reflexiones sobre los recientes acontecimientos en México, que muestran la búsqueda continua del Estado para aplastar o regular la autogestión hasta su inexistencia, (re)produciendo así el Estado y su poder.*

**Palabras Clave:** México; Estado; Autonomía; Autogestión; Anarquismo

\*All translated citations are done by the author





With some hesitation, I want to take up a discussion on the complicated subject of “the state.” While filling many volumes of study—on the birth of the state, state formation, state sovereignty, the nation-state, state violence, the capitalist state, state and globalization—the state continues in many ways to elude our understanding. Like trying to clutch smoke with your fist, the state exists but can’t quite be grasped.

The state maintains a peculiar existence in human society, both as something abstract, ideological, even mystical or magical, but also material, multifarious, always present, most always violent. And while the state is a historically recent social formation in human history, it has been ideologically fixed into our imaginations to such an extent that it is hard for many people—even those engaged in building alternative worlds—to imagine surviving and even thriving without this thing we call the state.

The “formation of the state” is often traced to the emergence of certain practices or institutions which definitely marked human history. We could talk about the invention of writing, animal and plant domestication, sedentary agriculture, enhanced transportation, and taxation (Scott, 2019). The modern state we might characterize by certain forms of bureaucracy, territoriality, nationalism, ideology, etc. (Rocker, 1937; Anderson, 2006; Sharma and Gupta, 2006). The state is often bound to the idea of sovereignty, and of sovereign control over a certain territory (Hobbes, 1998). One of its most commonly noted characteristics, is its monopoly on the legitimate use of force within a given territory (Weber, 1965).

In modern Mexico, the state is expressed in myriad forms. It can be seen as a political party slogan painted on a wall in an Indigenous town in the sierra mountains. It is the national guard controlling the southern border to prevent the flow of migrants through the country. It is the police killing of a Salvadoran migrant in Tulum. “It was the state!” after 43 students from the Normal Rural School of Ayotzinapa were disappeared under uncertain circumstances in Guerrero. It is the surrounding of Zapatista territories by military and paramilitary forces, and the deployment of thousands of riot police to squelch popular demonstrations on the streets of Mexico City. The state is the law, courts, borders, and prisons. The state is also an idea of something that doesn’t quite exist.

A characteristic of the state which underlies much of what the state does, and which runs through much of this essay, is the state’s hostile relationship to collective self-organization. This is an insight that I want to take from anarchism. In looking at both the historical development, and the contemporary organization of the state in so-called Mexico, it seems that forms of collective self-organization which escape the organizational forms necessitated by the state, have continually nagged state power and the state idea. In Mexico, it is the ever-present alternative organizational forms, modes of life, etc., which continually remind us of the artificiality of the Mexican state, and the possibilities of social organization and social reproduction beyond the state.

In what follows, I want to think through some facets of the state, and what they mean in the context of modern Mexico. I want to look at the state’s peculiar concrete yet abstract existence, which makes its power more elusive and makes resistance to it more complicated. I want to show that fundamental to the state project in Mexico, is the articulation of the idea of the state, and the idea that there is indeed a cohesive state and society. Most importantly, I want to think about the state’s relationship to self-organization, to suggest that the state is in the business of smashing and/or regulating collective self-organization into non-existence.

There are of course downfalls to writing about the state, particularly for those like myself, who are much more interested in doing away with the state, than propping up its already fragile



existence. To write about the state, to seek to define and conceptualize it, can reinforce the existence, importance, and even legitimacy of the state, which are fundamental to its ongoing preservation. Yet, there is also a necessity to continue critiquing the state, to continue rupturing its perceived normalcy, to continue presenting its absurdity, violence, and illegitimacy. There is a need to continue resisting the grasp the state seeks to maintain over our imaginations, bodies, and lives. That is, at least in part, the intention of this essay.

## Articulating the State

To think about the state, in any context, but particularly in Latin America and Mexico, is to think about an ongoing struggle for articulation, unification, centralization, and rationalization of both a society and the state. This was the original idea expressed by political philosophers like John Locke and Thomas Hobbes. The foundation of the state necessitated the passage of “primitive beings” from the state of nature into the bonds of civil society, “...by agreeing with other men to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any, that are not of it” (Locke, 1980: 52).

Locke’s description of the voluntary association of populations into civil society is of course distorted. Like Marx’s description of the expropriation necessary to jumpstart capitalism, the emergence of the state is equally, “...written in the annals of mankind in letters of blood and fire” (Marx, 1990: 875). The emergence of the state in human history, and the imposition of the state in the colonial world, were not processes of voluntary association, but were processes of extreme violence and coercion, which were not accepted willingly, but rather contested with a multiplicity of forms of resistance (Clastres, 1987; Clastres, 2010; Scott, 2019).

From its Independence from Spain in 1821 birthing the Mexican nation-state, to the post-revolutionary quest to unify a whole variety of local and regional powers, to the contemporary war on Indigenous and autonomous self-organization, the Mexican state has sought to articulate itself into a coherent whole, while simultaneously disarticulating alternative forms of organization, land use, decision-making, community power, etc., which confront or escape the organizational forms necessitated by the state.

The quest for the unification, articulation, and centralization of the state, is grounded on a pivotal division, between the state and society, between the ruler and the ruled. French anthropologist, Pierre Clastres, equated this division with the emergence of the state:

The state is the exercise of political power. We cannot think power without the state and the state without power. In other words: there where one locates an effective exercise of power by a part of society over the rest, we find ourselves confronted with a divided society, that is, a society with a state (Clastres, 2010: 231)

The emergence and existence of the state requires the existence of a separate organ of power, which when disconnected from society, holds power over it. That separate organ of political power is the state. Thus, the fundamental separation for the emergence and existence of the state, is the division between the state and society. This is a division that is constantly res-



haped, reconstructed, and even rearranged, to reproduce state power and the state's existence.

The state is also founded on the idea of sovereign control over a specific territory, which is integral to the struggle for unification and rationalization inherent to the state. Yet, to say that states actually fully control or manage those territories, is mistaken. Individual and collective activity is never fully captured, articulated, or administered by the state, and different forms of social organization and movement are always present, derivative of local histories, and the material conditions of everyday life.

In Mexico, this is particularly the case, with one of the principal obstacles to the state's full expression, being the 500+ years of Indigenous existence and resistance. Refusing both assimilation and elimination, Indigenous communities throughout Mexico have maintained their languages, their forms of collective organization, festivities and work, their traditions and political and social practices. The inability of the Mexican state to complete its project of domination, is partially derivative of the Indigenous presence, and the resistance of Indigenous communities to the homogenizing efforts of the modern Mexican State.

The Bolivian social theorist, René Zavaleta Mercado, called this character of Latin American societies, the *formacion social abigarrada*, or motley social formation. That is, a society where a plurality of practices, temporalities, and modes of production are present, where the society isn't flattened out and articulated into one particular organizational logic, but disjointed, heterogeneous, characterized by its multiplicity and contradiction:

The notion of the motley social formation rather serves to think the coexistence and disjointed overlapping of various historical times, modes of production, conceptions of the world, languages, cultures, and different structures of authority. In the notion of motley social formation, the emphasis is not placed on articulation and refunctionalization, which is the central feature of the conceptualization of the notion of social-economic formation, but rather the emphasis is placed on the opposite, in the idea of disarticulated overlapping (Tapia, 2010: 100).

Zavaleta's idea of the motley society, hints at the lack of articulation between different modes of social and political organization. If the existence of the state is predicated on the articulation of society and the state, the motley character of Mexican society, is thus an obstacle to the state's cohesive articulation. The motley character of Mexico speaks to a social complexity which threatens certain characteristics demanded by the state form.

There are other factors in Mexico that contribute to its motley character, and challenge the state. For example, the presence of organized crime groups throughout Mexico, which control territories and industries, and compete for local power in complex relationships with the Mexican state. In many instances the state and organized crime groups work hand in hand, fulfilling objectives which are mutually beneficial. The breaking up of autonomous community organization and land defense being one of those mutual objectives.

We can also think about the self-defense and community police forces which have arisen in different parts of the country, particularly in the states of Michoacán and Guerrero, seeking to provide self-organized security and justice in communities overwhelmed by violence (Fini, Fuentes Díaz, 2018). These different forces contribute to the complexity of power and sovereignty



in Mexico, and animate the multiplicity of forces present which undermine the state's monopoly on the legitimate use of force in a given territory.

Integral to the material unification of a society under the state, is the ideological production of the society and state as such. While materially, Mexico is characterized by its motley character, by struggles for Indigenous autonomy, organized crime forces competing (and cooperating) with the state, etc., fundamental to the existence of the state, is the production of the idea that the state does indeed exist as something cohesive, relevant, and legitimate. While this has material expressions, it is also characterized by an ideological battle.

Sociologist, Philip Abrams, was clear in seeing the state as an ideological force, and the way in which the concept of "the state" serves to obscure the actual social relations which exist in its name. Abrams suggested that the state wasn't a unified totality, and that political institutions that are usually articulated under the name of the state, rather than showing a unity of practice, are actually "...divided against one another, volatile and confused" (Abrams, 1988: 79). For Abrams, "The state is the unified symbol of an actual disunity. This is not just disunity between the political and the economic but equally a profound disunity within the political" (Abrams, 1988: 79). For Abrams, part of the essence of the state, was its conceptual substitution for a set of practices, relationships, and modes of action. The state thus serves to obscure those relationships. He writes, "In sum: the state is not the reality which stands behind the mask of political practice. It is itself the mask which prevents our seeing political practice as it is" (Abrams, 1988: 82).

For Abrams, the idea of the state obscures the actual functioning of political and social practice. The state is an ideological tool, seeking to unify a lack of unity. It is also an ideological tool in obscuring the reality of what the concept supposedly represents. The state thus works in the ideological realm, developing the idea of its unity, existence, and legitimacy.

The state's simultaneous attempt to materially and ideologically unite, concentrate, and rationalize itself and society, leads us to an important characteristic of the state, which is pivotal to the effectiveness of its power. That is, the state's simultaneous concrete yet abstract character. Bolivian political scientist, Oscar Vega Camacho, speaks to this oddity of the state:

The state is fundamentally an abstraction that has a concretizing force and a power of efficacy through diverse apparatuses, devices, networks, authorities and functions. It is an abstraction because we cannot say: this is the state, here is the state or the state is like this...although, it is very true, that we are accustomed to use these modes, but on behalf of something that is not there, or in charge of that which authorizes to speak in its name, but the state itself is intangible, of a peculiar immateriality or of a different composition of reality (Vega Camacho, 2010: 133).

Camacho makes the point that the state is an abstraction that has power through various apparatuses, agencies, and authorities. In this way the state is present, but it remains at a safe distance. It is an idea, abstract and immaterial, yet productive of material effects.

The concrete/abstract character of the state is built into the common differentiation between the state and government. The difference between the state and government is often articulated in that the state is beyond the material realm, which is the realm of government. Philip Abrams explains this well:



...the experience if not the findings of both academic and practical political research tends towards the conclusion that there is a hidden reality of politics, a backstage institutionalization of political power behind the onstage agencies of government; that power effectively resists discovery; and that it may plausibly be identified as the state (Abrams, 1988: 63).

As Abrams suggests, that conclusion is mistaken. The state, rather than being that hidden reality of politics, which exists behind the government, is what obscures that reality, making it invisible or unknowable. It is the mystification of political power and social relations. That mystification, is then produced as, or productive of, the state.

The mystification of state power is by design. One of the principal features of the modern state is the depersonalization of political power. In the modern state, sovereign political power is moved from an individual figure such as a king or prince, and is taken up by a depersonalized apparatus, or a set of institutions, a thing we call the state. Thus, we come to the state as something abstract, embodied in certain institutions and maintained by force, but without a real existence. This makes the ideological existence of the state paramount.

Anarchists have been perceptive to the simultaneous concrete yet abstract nature of the state, often conceptualizing the state as an abstract entity held above society, in the likes of God, yet material in its effects, in particular in its violence. For many anarchists, the state is something that humans do. Thus, while seemingly separated from society, with its own powers and interests, the state ultimately is society and society is ultimately the state. Emma Goldman explains this well:

Yet the state is nothing but a name. It is an abstraction. Like other similar conceptions—nation, race, humanity—it has no organic reality. To call the state an organism shows a diseased tendency to make a fetish of words. The state is a term for the legislative and administrative machinery whereby certain business of the people is transacted, and badly so. There is nothing sacred, holy or mysterious about it. The state has no more conscience or moral mission than a commercial company for working a coal mine or running a railroad. The state has no more existence than gods and devils have. They are equally the reflection and creation of man, for man. The individual, is the only reality. The state is but the shadow of man, the shadow of his opaqueness of his ignorance and fear (Goldman, 1998: 113)

For Goldman, the state is an abstraction, which rules society and the individual from the outside. Yet, the state is embodied by humans, and maintained in their minds and actions. It is something constructed by humans, put above them, which then rules over them. It has a concrete, yet abstract existence, thus obscuring the functioning of its power.

This double existence of the state is one of the fundamental characteristics which allows the state to continue to remain relevant, to continue to exist. Governments can be overthrown, politicians can be changed, but the existence of the state remains much the same. Individual people



might take a certain position in the government, that is, a certain governmental administration might exercise state power at a particular moment, but that individual or that administration isn't state power. State power remains beyond the material, something that can't quite be located, thus making it difficult to be destroyed.

Taking all this together, we might say that the state is characterized by its disunity, and its elusiveness. It's simultaneous existence, but lack of existence. It's attempts to produce unity out of plurality. In Mexico, it is expressed in the ongoing attempts to articulate the motley, heterogeneity, plurality or disjointedness of society. It is the attempt to produce its existence from nothingness, and prove its legitimacy against reality.

## The State Against Self-Organization

At the intersections of their theoretical insights and political struggles, it has been anarchists who have been adamant about seeing the state as a form of social organization opposed to the collective self-organization of the people. At the heart of their politics, anarchists have espoused and practiced ideas of self-organization, mutual aid, voluntary association, direct action, and prefiguration, as both the means and ends of their struggles against the state, continually reinforcing the point that a free society cannot be reproduced through the institutions or forms of organization which characterize the state (Graeber, 2009; Milstein, 2010).

Classical anarchists like Pierre-Joseph Proudhon and Michael Bakunin argued in favor of the spontaneous organization and free association of human beings, against the attempts at authoritarian imposition, both from reactionary governments, as well as so-called revolutionaries, who seek to impose certain organizational forms on the masses. Spontaneous free action was both the means and ends of the revolution, and the only suitable way in which true freedom could be achieved (Bakunin, 1993; Proudhon, 2011).

Peter Kropotkin pointed out the practices of voluntary association and mutual aid, inherent to animal and human communities, as pivotal components to their evolution. It wasn't deadly competition that characterized human and animal life outside the state, but forms of cooperation, which made the maintenance of the species possible. This of course contradicted the discourse of the foundational political theorists who painted the state of nature—society without a state—as a place of war of all against all. That is, a violent, disorganized, and uninhabitable place. Kropotkin made the point that mutual aid was fundamental to the survival of animal and human life—a vision opposed to the political and organizational forms of capitalism and the state (Kropotkin, 1908).

Gustav Landauer, recognized the state as a form of organization that was embodied by human beings. For Landauer, rather than seeing the state as something separated from society, the state was within society, and could only be undermined by embodying alternative forms of organization. He saw these alternative forms of social organization as the essence of anarchism. Landauer writes,

A table can be overturned and a window can be smashed, However, those who believe that the state is also a thing or a fetish that can be overturned or smashed are sophists and believers in the Word. The state is a social relationship; a certain way of people relating to one another. It can be destroyed by creating new social relationships; i.e., by people relating to one another differently (Landauer, 2010: 214)



Landaeur taught us that the state is a particular relationship between human beings. In that way, the state was not something external to individuals and society, but something directly embedded within them. The state then could not be destroyed, without forms of organization being changed that undermine the forms of organization of the state.

Colin Ward understood anarchism in a similar way, as a form of spontaneous organization that exists beneath authoritarian forms dominant in society, such as capitalism and the state. Something always present, yet hidden and attacked by the politics of state and capitalism. He writes,

Far from being a speculative vision of a future society, [anarchism] is a description of a mode of human organization, rooted in the experience of everyday life, which operates side by side with, and in spite of, the dominant authoritarian trends of our society (Ward, 1996: 18).

For Ward, anarchism was a mode of human organization that is already in practice in various societies and in various facets of everyday life. The struggle was to strengthen and expand those already in practice forms of spontaneous organization. Ward follows by quoting fellow anarchist, Paul Goodman: “A free society cannot be the substitution of a new order for the old order, it is the extension of the spheres of free action until they make up the most of social life” (Goodman, 2011: 34).

Ward and Goodman teach us that anarchism is a form of social organization which is distinct from that of the state. It is a form of spontaneous organization, where practices and organizational forms emerge from within the social body, according to their necessities, not imposed from without. Contemporary anarchist movements have continued this practical approach, engaging in practices of mutual aid, prefiguration, and voluntary association. David Graeber’s analysis of direct action—an integral component to anarchist practice—drives home this point:

...direct action represents a certain ideal—in its purest form, probably unattainable. It is a form of action in which means and ends become effectively, indistinguishable; a way of actively engaging with the world to bring about change, in which the form of action—or at least, the organization of the action—is itself a model for the change one wishes to bring about (Graeber, 2009: 210).

For Graeber, and for much of the contemporary anarchist movement, anarchism is a social relation that must be embodied and enacted in the here and now. If the state is a certain type of relationship, characterized by authority, hierarchy, and domination—as is the argument made by anarchists—then forms of collective self-organization have the potential to undermine the state, thus destroying it.

One of the principal expressions of the state in modern Mexico, and one of the principal challenges to the maintenance of state legitimacy, is the state’s ongoing struggle to overcome, or make legible, the motley condition of Mexican society, to articulate certain behaviors and forms of organization which coincide with those demanded by the state. Alternative forms of social organization, specifically those grounded in communal and regional autonomy and land defense, must be disarticulated to articulate the strength, power, territoriality, and idea of the Mexican state. This is both a historical as well as a contemporary phenomenon.



The series of struggles and rebellions which shook Mexico in the early 1900's, culminating in the Mexican revolution, carried with it the motley character of Mexican society. As James Scott suggests, "...the Mexican revolution...was a constellation of local revolutions..." (Scott, 1995: ix), which had a unique geography and didn't develop evenly nor even take place throughout the entire country. It was characterized and shaped more by local histories and geographies, material conditions of land dispossession, exploitation, and outright slavery.

Anarchism was highly influential in the development of the revolution, playing an integral part in the plurality of ideas, forces, and interests which participated in the series of events. Most notable was the *Partido Liberal Mexicano*, or Mexican Liberal Party, which while beginning their political journey as liberals, became staunch anarchists in the course of historical events. They called for widespread expropriation, and the building of a post-dictatorial society based upon principles of voluntary association and mutual aid. They resisted the opportunistic politicians who sought to suppress the revolution, by directing revolutionary energies back into the state form. They also resisted state geography, organizing transnationally, seeking to bring about a global revolution.

Post-revolutionary Mexico was characterized by a great diversity of local powers, historical processes, and material conditions. The task for the statesmen was to unify the motley character of Mexican society following the revolution, to newly construct an integrated state—a government of laws and institutions—against the landscape of local strong men, caciques, and caudillos (Nugent and Joseph, 1994). The formation of the first significant political party in Mexico, Institutional Revolutionary Party (PRI) was fundamental in this process, seeking to bring together different local and regional powers into a one-party government, with a hierarchical structure and a clear chain of command. The post-revolutionary state also took up a politics of *indigenismo*, seeking to "Mexicanize the Indian," which meant, "...a politics of assimilation and then of integration, with strong hues of colonialist politics..." (Korsbaek, Sámano Rentería, 2007: 204).

Different struggles through the middle years of the 1900's in Mexico resisted the state's attempts at articulation, unification, centralization, rationalization, including campesino, worker, and student struggles. The student and campesino struggles during the 1960's and 1970's were met with extensive state repression, including the Tlatelolco massacre in 1968 which left hundreds of protesting students dead in Mexico City, and Mexico's dirty war which saw forced disappearances and extrajudicial executions carried out by the state against community organizers (Aviña, 2014). Furthermore, the ever-present practices of social reproduction, the forms of voluntary association, mutual aid, and community organization, which reproduce life against its destruction, were maintained throughout the 1900's, continually showing a glimpse of the possibilities of a society without the state (Federici, 2018; Gutierrez Aguilar, 2015; El Apantle, 2019).

The 1980's and 1990's in Mexico were characterized by extensive Indigenous organization, including mobilizations around the 500-year anniversary of the colonization of the Americas, along with the Zapatista uprising in 1994 in Chiapas. The Zapatista uprising was a pivotal moment for resistance movements in Mexico, and was fundamental in giving life to anti-systemic struggle, both in Mexico and across the globe. With the failure of the dialogues between the Mexican government and the Zapatista Army of National Liberation—the government failed to fulfill the San Andrés accords which were signed by the Zapatistas and the Mexican government—the Zapatista movement directed its energy toward building autonomy in practice, rather than negotiating with the state.

Casting a lasting influence on political struggles in Mexico, the Zapatista movement put autonomous politics into discussion in Mexico, directly challenging the unifying aspirations of





the Mexican state. With the influence of the Zapatista movement, autonomy has become one of the principal expressions of political struggle for Indigenous movements in Mexico. It has been reflected in the struggles for community and municipal autonomy in various parts of the country including most pointedly in the states of Chiapas, Guerrero, Oaxaca, and Michoacán (Gasparello and Quintana Guerrero, 2009; Soriano Hernández, 2009a; Soriano Hernández, 2009b).

Amidst this panorama, it is important to reflect again on the unifying necessities of the state. The construction of the Mexican state and of Mexican society is reliant upon the state in some way dealing with the motley character of the country, of the presence of the multiple, confusing character of both the society and the state. In Mexico, this of course means dealing with Indigenous communities, and in contemporary Mexico, their struggles for self-determination, land defense, and autonomy.

Working from the Bolivian context, Luis Tapia explains how the state develops and articulates itself through the disarticulation, disorganization, and destruction of community forms of organizations. Tapia writes,

Modern societies are erected on the disorganization of communitarian forms, that were/are forms of totalization of social life. The fragmentation of these totalities, caused by the separation-concentration in some structural spheres, which thus acquire greater importance like the economy and politics converted into the state, leaves other spheres and processes of social life in conditions of disarticulation, marginality and invisibility (Tapia, 2008: 85)

This is the case in Mexico, the articulation of the state as both a material and ideological force, the coming into being of the state, the reproduction of the state, the maintenance of its existence, is reliant upon the disorganization of other practices and logics. In Mexico these other practices and logics are expressed most notably in processes of community self-organization and autonomous struggle, carried out in Indigenous and campesino communities in various parts of the country. The state requires the capture of social life into certain processes which circumvent their free expression.

## All Roads Lead Back to the State

Recent developments in Mexico have led many defenders of the state to celebrate. With a turn toward multiculturalism, and the diversification of political parties, many believe Mexico to be a strengthening representative democracy. One would have to ignore the reality of Mexican society, with the assassinations, disappearances, femicides, state violence, etc., to make such an argument, but it has become commonplace. The discourse of Mexico as a strengthening representative democracy has particularly taken hold with the win of Andrés Manuel López Obrador in the 2018 election with his MORENA party, and the idea that Mexico is developing into a multi-party pluralist democracy.

Fundamental to this discourse, is the idea that the Mexican political system is opening up with greater participation from historically marginalized sectors, like the country's Indigenous populations. With more representation in the state, with laws that recognize the cultural and so-



cial distinctiveness of Indigenous populations, the country is seen as developing a more inclusive political system that represents all social sectors. Inherent to this is the enlightenment idea that the state is necessarily and constantly improving, and that it is always strengthening democracy, institutions, the rule of law, the legitimacy of the state. The state itself becomes the only terrain where political life takes place. It monopolizes politics, seeking to capture everything.

If we engage more seriously with recent developments in Mexico, with the supposed inclusion of a diversity of sectors into representational spaces in the state, and the extension of new rights to certain populations, we see the way in which they play into the ruses of the state. One of the fundamental tasks of the state, or of the creation of the idea of the state, is the state's intervention into and/or overseeing of the everyday processes of social life. I discussed above the way in which the state seeks to disarticulate self-organization. Part of how that happens is that the state becomes the ultimate enforcer and recognizer of what is legitimate and what is not. The state becomes the ultimate solution and ultimate authority, to the point where even those who resist the state, seek the state's approval in that resistance. The use of rights is fundamental to these tactics of state control. Let's take up some recent examples.

In 1992, Mexico passed an agrarian reform, seeking to beat back gains from the 1910 Mexican revolution, and to set the stage for the inclusion of Mexico into the North American Free Trade Agreement. The 1992 agrarian reform, opened up communal and ejido lands to privatization and developed a legal and judicial apparatus through which agrarian issues were to be resolved. Part of the agrarian reform was a national mapping and titling program (PROCEDE) of all socially held lands in the country, necessary for the development of the new agrarian reality (De Ita, 2019).

Land titles were to be defined clearly by state agencies, and those titles were to be held up by state courts and tribunals. Through the agrarian reform, the state diminished the capacity for collective self-organization on communal lands, and developed a system of laws and bureaucracy that force communities and individuals into the logic, territoriality, and power structure of the state. The 1992 legislation then was directed toward changing the culture of agrarian life in Mexico, to develop another one, more in tune with the necessities of the state. That is, to develop different types of organization, decision-making, and even relationships to land, that fit within the logic of state power.

The production of the state in this way, was done through the construction and institutionalization of individual property rights, of securing land ownership and boundaries through the law, of producing a whole legal and institutional apparatus of which to intervene in the way in which people interact and relate to the land. The legislation was based on implementing cultural change in Indigenous and campesino communities, including the way they relate to their land and make decisions around land-use, seeking to institutionalize decision-making, and put the state at the center of authority. In this way, the agrarian reform of 1992, was a fundamental component to recent state-making in Mexico, and a clear expression of state-making as cultural revolution (Corrigan, Sayer, 1985).

Another example can be drawn from the emergence of the politics of recognition around Indigenous communities and their *uses y costumbres*, or customs and traditions in Mexico. Following widespread Indigenous organization and resistance throughout the 1980's and into the early 1990's—which culminated in the Zapatista rebellion on January 1, 1994—the Mexican state, like many Latin American States at the time, began to move away from the politics of *indigenismo* to the politics of multiculturalism and Indigenous recognition. Rather than seeking to



eliminate cultural difference by assimilating Indigenous peoples into a cohesive Mexican identity, as a response to heightened social struggle for self-determination and autonomy, the state decided to recognize Indigenous diversity granting Indigenous populations unique rights for which to protect their forms of organization.

The state of Oaxaca, for example, changed its state electoral procedures in 1995 and then in 1998, allowing Indigenous municipalities to elect their municipal authorities according to their customs and traditions without the interference of political parties. While this has been celebrated as a step toward Indigenous self-determination, it must also be seen as a way in which the state seeks to oversee and regulate Indigenous self-determination into non-existence.

The incorporation of Indigenous customs and traditions into the legal apparatus, into the system of laws and rights, brings self-organized processes into the institutional processes of the state. It helps articulate the motley character of Mexican society into something legible, to use James Scott's terminology (Scott, 1998). The state sets certain procedures and temporalities of elections, and carries out extensive oversight and verification. The recognition of Indigenous customs and traditions, is recognized only in so far as the state oversees the entire process, setting the temporalities and conditions of which make the supposedly self-determined decision-making processes legible to the state.

A last example can be drawn from the state of Michoacán. In the 2010's, with the backdrop of a failed war on drugs and expanding insecurity in the country, many towns began to form armed self-defense forces, seeking to provide security where the state had failed to do so. This was initiated by Indigenous communities in the neighboring state of Guerrero, but took on a more widespread character in the state of Michoacán. The armed self-defense forces quickly expanded throughout Michoacán territory.

While at first the state sought to disarm the self-defense forces, claiming the existence of these forces threatened the rule of law and institutionality of the Mexican state, the state quickly realized repression of the self-defense forces wasn't an option. In order to control the situation, the state decided to make a deal with the supposed leaders of the self-defense forces, incorporating them into the state apparatus as *fuerzas rurales*, or rural forces (Gledhill, 2015; Guerra Manzo, 2015). The agreement made it necessary that the self-defense forces register their members and weapons with the Secretary of National Defense. It included more oversight and more cooperation between the state and the self-defense forces, ultimately disarticulating the self-organized character of the self-defense forces and converting them into an apparatus of the state.

These various examples, show the way in which the Mexican state seeks to articulate a diversity of forces, powers, and relationships into the idea and institutionality of the state. Those spaces of politics and social organization that exist outside the state, inhibit the state from fulfilling its mission and its image. The state needs to disarticulate the motley character of Mexican society, in order to flatten out the various forces into this thing we call the state. The state, most fundamentally, needs to disarticulate forms of collective self-organization. It needs to do so because self-organization ruptures the necessary cohesion, articulation, centralization, and rationalization required by the state.

The disarticulation is done through tactics of incorporation and cooptation as expressed above, but also through the use of force, such as police, military, and paramilitary violence. Armed forces are necessary to intervene when subjects don't abide their imposed subjectivity, or when forms of self-organization and territorial defense contrast with those demanded by the state and capitalism. It is also done by movements themselves, who make demands to the state for



autonomy or justice, upholding and reinforcing the sovereign power of the state. The state is thus reproduced in movements that oppose it. These are subjects for another essay, but they are important points related to the state's reproduction, and its incessant drive to disarticulate anything that is not it.

## Conclusion:

The state is grounded on the idea that human beings are incapable of governing themselves, and that there needs to be a sovereign, supposedly neutral authority—the state—to settle disputes and provide protection. Like the state itself, this idea of the inability of human beings to govern themselves is an ideological construction, which seeks to justify the state and denigrate the possibilities of alternative forms of human self-organization.

Regardless of the state's quest to legitimize itself, the evidence seems to point to the contrary. The state has become the marker for a way of organizing society based in authority, hierarchy, domination, and violence. It is a way of organizing society that must disarticulate community forms of organization, all the while justifying, legitimizing, and imposing itself. As Abrams suggests,

The state, in sum, is a bid to elicit support for or tolerance of the in-supportable and intolerable by presenting them as something other than themselves, namely, legitimate, disinterested domination. The study of the state, seen thus, would begin with the cardinal activity involved in the serious presentation of the state: legitimating the illegitimate (Abrams, 1988: 76).

If the state is in the business of legitimizing the illegitimate, it is equally in the business of delegitimizing alternatives to itself. The state is presented as the solution to a variety of horrors, which while continually repeated, have never really been proven. The state becomes the solution to a problem that doesn't exist. Thus, the state is far from a solution, but an attempt to legitimize domination.

In this essay, I have made a series of interventions into the subject of the state. I have tried to show the state's peculiar existence, both as something that exists but doesn't exist, and as something that continually seeks to unify and create itself, by eliminating, controlling, registering, and overseeing forms of self-organization. The state must smash or regulate self-organization into non-existence, in order to produce itself as the state.

In Mexico, this process is an ongoing quest to manage the motley character of society, and to stamp out collective self-organization. It has been challenged most directly by the rise in community struggles for autonomy, which have organized for and embodied, self-determination, land defense, territorial control, etc. The contemporary state has met these self-organized processes with repression and cooptation, to continue disarticulating forms of collective self-organization, and continue bringing social life into the spheres of the state.

The coming years will be telling for the future of the state in Mexico and states across the globe. What seems important is rather than continually trying to justify, improve, and strengthen the state, its idea and its form, we'd be better off cultivating the collective self-organization,



mutual aid, and voluntary association, already active in human communities. Those practices, as opposed to the state, offer the possibilities for truly alternative worlds.

## Works Cited:

- Abrams, Philip. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State (1977). *Journal of Historical Sociology*. Vol 1, No. 1. P. 58-89.
- Aviña, Alexander. (2014). *Specters of Revolution. Peasant Guerrillas in the Cold War Mexican Countryside*. New York: Oxford University Press.
- Bakunin, Michael, Dolgoff, Sam. (1993). *Bakunin on Anarchism*. Montreal: Black Rose Books.
- Clastres, Pierre. (1987). *Society against the state: Essays in political anthropology*. New York: Zone Books.
- Clastres, Pierre, Herman, Jeanine. (2010) *Archeology of Violence*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Corrigan, Philip, Sayer, Derek. (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford, OX, UK: Blackwell.
- De Ita, Ana. (2019). Las Reformas Agrarias Neoliberales en México. *El Cotidiano: Revista de la Realidad Mexicana Actual*. marzo-abril. P. 95-107.
- El Apantle. *Revista de Estudios Comunitarios*. (Ed.) (2019). *Producir lo Común. Entramados Comunitarios y Luchas por la Vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia. (2018). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland, CA. PM Press.
- Fini, Daniele, Fuentes Díaz, Antonio. (Eds.) (2018). *Defender al Pueblo. Autodefensas y Policías Comunitarias en México*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego."
- Gasparello, Giovanna, Quintana Guerrero, Jaime. (Eds.) (2009). *Otras Geografías: Experiencias de Autonomías Indígenas en México*. Mexico City: Editorial Redez.
- Gledhill, John. (2015). *The New War on the Poor: The Production of Insecurity in Latin America*. London: Zed Books.
- Goldman, Emma, Shulman, Alex Kates. (1998). *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. Amherst, New York: Humanity Books.
- Goodman, Paul, Stoehr, Taylor. (2011). *The Paul Goodman Reader*. Oakland, CA: PM Press.
- Guerra Manzo, Enrique. (2015). Las Autodefensas de Michoacán. *Movimiento Social, Paramilitarismo y Neocaciquismo. Política y Cultura*, No. 44, P. 7-31.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2015). Horizonte Comunitario-Popular: Antagonismos y Producción de lo Común en América Latina. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego."
- Hobbes, Thomas. (1998). *Leviathan*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Joseph, Gilbert M., Nugent, Daniel. (Eds.) (1994). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Korsbaek, Leif, Sámano Rentería, Miguel Ángel. (2007). El Indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad. *Ra Ximhai*, Vol 3, No. 1. P. 195-224.
- Kropotkin, Peter. (1908). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Heinemann.
- Landauer, Gustav, Kuhn, Gabriel. (2010). *Revolution and Other Writings: A Political Leader*. Oakland, CA: PM Press.



- Locke, John, Macpherson, C.B. (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, Mandel, Ernest, and Fowkes, Ben. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy*. London: Penguin, New Left Review.
- Milstein, Cindy. (2010). *Anarchism and its Aspirations*. Oakland, CA: AK Press.
- Proudhon, Pierre-Joseph, McKay, Iain. (2011). *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*. Oakland, CA: AK Press.
- Scott, James C. (1995). Foreword. (P. vii-xii). In Joseph, Gilbert M., Nugent, Daniel. (Eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Scott, James C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (2019). *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press.
- Sharma, Aradhana, Gupta, Akhil. (Eds.) (2006). *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing.
- Soriano Hernández, Silvia. (Eds.) (2009a). *Testimonios Indígenas de Autonomía y Resistencia*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ediciones y Gráficos Eón.
- Soriano Hernández, Silvia. (Eds.) (2009b). *Los Indígenas y su Caminar por la Autonomía*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ediciones y Gráficos Eón.
- Tapia, Luis. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: CLACSO, Muela del Diablo Editores, Comuna.
- Tapia, Luis. (2010). El Estado en Condiciones de Abigarramiento. (P. 95-125). In García Linera, Álvaro, Prada, Raúl, Tapia, Luis, Vega Camacho, Oscar. (Eds.). (2010). *El Estado*. Campo de Lucha. La Paz, Bolivia: CLACSO, Muela del Diablo Editores.
- Vega Camacho, Oscar. (2010). Al Sur del Estado. (P. 127-165). In García Linera, Álvaro, Prada, Raúl, Tapia, Luis, Vega Camacho, Oscar. (Eds.). (2010). *El Estado*. Campo de Lucha. La Paz, Bolivia: CLACSO, Muela del Diablo Editores.
- Ward, Colin. (1996). *Anarchy in Action*. London: Freedom Press.
- Weber, Max. (1965). *Politics as a Vocation*. Philadelphia: Fortress Press.





# NUESTRA PRAXIS

## Suplemento

DOI: <http://dx.doi.org/10.52729/npricj.v5i9.69>





# **NUESTRA PRAXIS** Clásicos

DOI: <http://dx.doi.org/10.52729/npricjv59.69>



# LA TEORÍA DEL INDIVIDUO: EL PENSAMIENTO SALVAJE DE STIRNER<sup>1</sup>

**Autor: Alfredo M. Bonanno**

Alfredo María Bonanno (Catania, Italia, 1937) es un pensador anarquista insurreccionalista italiano. Autor de numerosos ensayos de pensamiento y análisis editados por la editorial impulsada por él, Edizioni Anarchismo, algunos de ellos traducidos al castellano como *El placer armado* o *La tensión anarquista*.

## Introducción

La lectura de Stirner como filósofo de lo Único y el itinerario directo de la reconstrucción de una “teoría del individuo”, que de alguna manera varía a través de los otros escritos míos aquí presentados, demuestra una coherencia de propósito que legitima darles una nueva vida articulados en este escrito.

En el actual panorama congelado de las lecturas anarquistas, acudir a las fuentes de *El Único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*)<sup>2</sup> es siempre un shock radical. Como mínimo, esto explica la persistente fortuna de un libro extraño que no se habría obligado a aliviar ninguna preocupación en los atentos pronósticos del poder ni se habría interesado, o al menos muy poco, en los pocos lectores que probablemente tendría. Ninguna predicción estuvo nunca menos certera.

1- Traducido del inglés por Alma Melgarito Rocha. Título original: Bonanno A. M. (1998) *The Theory of the Individual: Stirner's Savage Thought*, The Anarchist Library, visible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-the-theory-of-the-individual-stirner-s-savage-thought>

2- Nota de la traductora al español: Traducido al inglés, de su original en alemán, es común encontrar este título como *The ego and its own*, que al español se traduciría como *El ego y lo suyo*. Sin embargo, he preferido usar la frase *El Único y su propiedad*, aunque es necesario aclarar que nociones como Único (Einzige) o *propiedad* (Eigentum) no deben ser confundidas con el uso habitual que se les da a estos términos (sociológica o jurídicamente), ya que se trata de conceptos que nombran un horizonte teórico pensado por Stirner a partir de una teoría de las pasiones que le lleva a la problemática fundamental de su obra: la enajenación de la individualidad de los seres humanos en sus propias creaciones espectrales.



A menudo se me ocurre leer algunas páginas de *El Único y su propiedad*, incluso cuando tengo la intención de profundizar en temas de otro tipo. Y siempre es un camino corto sobre territorio desconocido.

Stirner es una cuchilla afilada que penetra en profundidad, que no da tregua, que no se detiene a la mitad, sino que llega al fondo, de repente. Y lo hace solo con el pensamiento. Si los eventos están ahí a veces, están ahí para desviar la atención, bajar los pies al suelo y así quizás provocar una sonrisa de satisfacción. No pensado. Se mueve de manera lineal, corta los puentes con la realidad y con la respetabilidad de las apariencias intelectuales que ceden ante los acontecimientos antes de pronunciarse sobre ellos, lavados y débiles, que luego hacen todas las reverencias de disculpa si, por casualidad, acaban. Sucede que golpea un nervio. El pensamiento crudo y desnudo de Stirner es un acto bárbaro de rara ferocidad, excesiva, el elefante clásico que con su masa paquidérmica se abre paso entre la loza filosófica.

Existe un tutor, y esto es obvio, pero es un tutor extraño, ese Hegel que afiló las cuchillas él mismo, para luego detenerse a la mitad, despuntando con cuidado la parte más peligrosa y, de hecho, construyendo los nuevos pilares del poder en ese punto. Stirner va más allá de este punto (Marx, en cambio, dio un paso más hacia atrás en relación con su tutor, en esto consiste el asunto de la cabeza y los pies de la dialéctica), un ir más allá del que el lector casi no se da cuenta. Después de Stirner, no hay otro uso posible del pensamiento que el que está de este lado del bárbaro enrarecimiento de la civilización y sus condiciones de compromiso que él rastrea, de manera diligente, casi sin que nos demos cuenta.

El siguiente paso solo puede ser acción, el reinado del discurso se ha vuelto indecible.

“Solo quiero ser yo. Desprecio la naturaleza, las personas y sus leyes, la sociedad humana y su amor, y rompo toda relación general con ella, incluso la del lenguaje. A todas las pretensiones de tu deber, a todas las designaciones de tu justicia categórica, me opongo a la imperturbabilidad de mi yo. Y ya hago una concesión, si hago uso del lenguaje. Soy ‘indecible’, ‘Me manifiesto solo a mí mismo’”

El pensamiento que pone fin al parloteo se hace pasar por algo primitivo, poco culto, algo que no conoce cortesía y modales. Por eso se le considera bárbaro, por eso se limita a veces, en términos de la ortodoxia lingüística de la academia, a tartamudear en la imposibilidad de seguir hablando de la gran presión emocional que queda atrás, adentro, sin poder salir. Pero, ¿por qué habría de salir en una nueva distinción del mecanismo de pensamiento hegeliano, este también, el elemento final del entendimiento común, que acaba siendo arrojado por la borda? Incluso los neokantianos intentan preguntar quién era él y qué quería de su charla coordinada, considerando que, después de todo, prestó poca atención a su método.

No estoy tratando de decir que los anarquistas, por su parte, hayan tenido en cuenta lo que significa leer a Stirner. A veces, por motivos no tan distintos a los de la academia, leen con el mismo afán por el reconfortante canto fúnebre que da cadencia a los momentos anteriores de descanso. ¿Y por qué deberían proceder estas lecturas de manera diferente? ¿Quizás porque los anarquistas tienen una piedra filosofal oculta, algún secreto que arroja luz al territorio de la teoría? No lo creo, al menos no si esto significa una especie de privilegio producido por el simple hecho de considerarse anarquista como categoría de existencia, que se consolida en la pureza profunda e incontaminada del rechazo del poder, y su negación. Stirner también se habría bur-



lado de esto.

Cumpliendo perfectamente los principios anarquistas.

Catania, 20 de agosto de 1998,

Alfredo M. Bonanno

## Max Stirner, filósofo del Único

Una discusión sobre Stirner, un filósofo de pocas palabras que plantea un concepto decididamente indescriptible en el centro de su pensamiento, un concepto que lucha contra ser expuesto: el concepto de Único.

De hecho, este filósofo se ha utilizado para funciones de todo tipo, se ha cocinado de muchísimos estilos. Es utilizado por la academia, pero también en las calles; es utilizado por filósofos profesionales, pero también por revolucionarios. En una conferencia de aproximadamente una hora, es difícil dar una idea de la complejidad del pensamiento de Stirner. Intentaré crear un encuentro de mentes con usted: un esfuerzo mutuo para abordar un problema fascinante.

Como dije, Stirner se puede entender de muchas maneras. *El único y su propiedad* puede leerse como un romance; o se puede leer, con razón, como un libro que técnicamente tiene aspectos de análisis filosófico.

Mi esfuerzo hoy está en algún punto intermedio. Intentaré dar cuenta de las raíces sobre las que se origina *El único y su propiedad*, y trataré de mostrar los posibles usos que se pueden encontrar en la lectura de este libro.

Stirner encaja en la región de la filosofía hegeliana. Hoy, distante en el tiempo, más allá de lo que se cuenta en los libros de historia de la filosofía, es difícil hacerse una idea de lo que podría significar el espantoso mecanismo del pensamiento hegeliano, lo que ese mecanismo logró solidificarse en la cultura alemana de entonces, y la medida en que más tarde lograría tallar en la historia del pensamiento filosófico considerado en la totalidad de su desarrollo. Un hombre (Hegel) capaz de sacar a la luz un flujo de intuiciones que fluyó a través de toda la historia del pensamiento humano, o más bien de toda la historia del pensamiento filosófico occidental, como un río subterráneo a la luz.

Demos un pequeño paso hacia atrás juntos. Como saben, Kant se considera una encrucijada. Resume las condiciones del pensamiento filosófico previo, pero se limita a señalar las cosas que son las condiciones constitutivas de toda posible metafísica futura, de todo posible desarrollo del pensamiento filosófico. Después de Kant y sus intenciones reduccionistas, nace el gran idealismo filosófico alemán (Fichte, Schelling, Hegel).

El problema que deja Kant es el de comprender qué hay detrás del fenómeno, qué podría ser capaz de comprender el ser humano más allá de la apariencia fenomenológica de la realidad. De hecho, todavía hoy en la vida cotidiana, vemos las consecuencias y el alcance de esta pregunta que parece ser de una complejidad técnica. Si consideramos la realidad, tal como la conocemos, tenemos una creación propia. No hay objeto, no hay evento, que no haya sido inventado, podríamos decir, creado por el hombre. La naturaleza misma es una producción humana, en tanto que catalogación, un archivo que se realiza a través de los procesos cognitivos del ser humano. ¿Qué hay detrás de este aparato cognitivo, qué es esa cosa que está detrás, qué es el nómeno que está detrás del fenómeno, qué es la llamada cosa en sí misma?

Estas son las preguntas que se plantean los herederos de Kant. Y las respuestas, de manera concisa (aparte de un período de transición: Maimón, Beck, etc.), son las siguientes: primero, la res-



puesta de Fichte, la capacidad del yo de construir y abarcar, de tomar, en la realidad; segundo, el de Schelling (el primer Schelling, el período en el que Schelling fue, en cierto sentido, el tutor de Hegel), la capacidad de la naturaleza y el arte para explicar la realidad (y de ahí el segundo momento, la naturaleza del yo); tercero, el de Hegel, la capacidad de resumir la realidad en una nueva síntesis.

¿Por qué hablo de estos asuntos que de alguna manera muestran signos de escolasticismo de libros de texto? Porque en definitiva Stirner no es comprensible si no se lo ubica en el clima filosófico de su tiempo, clima marcado por la dimensión teórica hegeliana.

Por tanto, es necesario ahondar con fuerza en la estructura del pensamiento hegeliano, pensamiento muy complejo que intentaré resumir en pocas palabras. En primer lugar, hay un gran viaje de conciencia, que se describe en *La fenomenología del espíritu*. La certeza sensible del yo se presenta como la única herramienta posible para conocer la realidad. Es una mala herramienta en la medida en que sólo hace que la existencia de un yo genérico sea capaz de desear. Pero la percepción de la realidad, como capacidad de definir el objeto de conocimiento en el ámbito de su especificidad, se fundamenta en la capacidad de dotar a esta totalidad múltiple de una unidad, un proceso que cuida el intelecto. Así, el intelecto es lo que establece una diferencia, en la percepción, entre el objeto y el proceso de su reconocimiento, la supercesión de toda especificación en la unidad perceptiva. Esto resuelve / disuelve completamente la percepción en la conciencia, que por lo tanto se convierte en autoconciencia.

La autoconciencia tiene una historia propia, en la medida en que se fragmenta en una serie de formas y fases que se desarrollan progresivamente. Hay que tener en cuenta que estas fases, que pueden quedar claras desde algunos puntos de vista y no desde otros, en el pensamiento de Stirner con la misma esquematización desarrollada en el pensamiento de Hegel (mundo antiguo, medieval y moderno). En el mundo antiguo, la antítesis entre el esclavo y el amo, el conflicto, la lucha a vida o muerte de la cual la conciencia servil emerge vencedora. En la Edad Media, esta conciencia, servil y victoriosa, es insegura de sí misma y, por tanto, desgraciadamente infeliz; busca una síntesis mayor y la encuentra en el ascetismo, en la religión. Finalmente, la era moderna, en la que la autoconciencia se encuentra en la dimensión de la razón, es decir, en otras palabras,

Paralelamente a este desarrollo, que encontramos en *La fenomenología del espíritu*, uno de los libros más inspiradores de Hegel, tiene lugar otro desarrollo del pensamiento de Hegel, el contenido en *Lógica*. Tengamos en cuenta que el libro de lógica de Hegel es diferente de cualquier otro libro de lógica. No tiene nada que ver con el *Organon* de Aristóteles, por ejemplo. Hegel afirma que la lógica es el ideal, las vicisitudes de la lógica son las vicisitudes del ideal y, por tanto, las vicisitudes del ideal son las vicisitudes de Dios, porque la lógica es Dios. Asume que cualquier movimiento se distribuye en tres fases, reflejando en esta la tripartición anterior. Hemos mirado las fases precedentes (mundo antiguo, mundo medieval, mundo moderno), y ahora las vemos reflejadas en las fases de la lógica: como la primera fase, el ideal en y para sí, es decir, un prisionero dentro de su propio recinto; luego, el escape, primero en la fase de la naturaleza, el ideal alienado en apariencia exterior; y luego, en la filosofía del espíritu, el ideal, que habiendo regresado a sí mismo, reemplaza las fases de clausura filosófica y alienación objetiva. Hegel recuerda a menudo la experiencia de la época en que vio por primera vez la vista extremadamente hermosa de los Alpes y no sintió ninguna emoción: para él ese espectáculo no existía, no significaba nada para él, era el alejamiento del yo.

La filosofía del espíritu: la ciencia del ideal que vuelve a sí mismo, más allá de la alienación. En la primera fase, está el ideal en sí mismo y para sí mismo. La existencia aparece, en cierta medida, indefinible, en la medida en que no se distingue de la nada, no se puede separar de la nada, aparece

como la confusión del ser y la nada. De la mezcla de estos dos movimientos surge el devenir. Del devenir surge la esencia de la existencia, el fenómeno, lo visible, la dimensión perceptible; y de este contraste que se supera, surge el concepto, la realidad como esencia en sí misma, el ideal.

La segunda fase de la *Lógica*, como sabemos, es la naturaleza, la tercera es el espíritu. El espíritu subjetivo, el espíritu más diminuto, el espíritu más reducido, la antropología, la ciencia de las condiciones objetivas, de la vida cotidiana, día tras día; pero este espíritu objetivo se plantea como autoconciencia, como hemos visto, en la *Fenomenología del Espíritu*, comienza el viaje, se vuelve autoconciencia de sí mismo y finalmente se libera. ¿Y en qué se libera el espíritu subjetivo? ¿Recuerda el cartel a la entrada de los campos de concentración nazis? Se vuelve libre en el trabajo, se vuelve libre a través del trabajo, se vuelve libre en realizaciones prácticas; se vuelve gratis en el estado.

Aquí se construye verdaderamente el fundamento de toda reacción futura, de toda conservación futura del pensamiento, de los métodos e instituciones de la gran Alemania que nacía de la pequeña Prusia extremadamente militarizada. A través de este pequeño profesor provinciano, que impartía sus clases en dialecto prusiano, se desarrolló la semilla central de lo que sería el pensamiento reaccionario del futuro. Por eso, incluso hoy, ambos bandos, progresistas y reaccionarios, discuten esta cuestión: las vicisitudes del espíritu subjetivo; de qué manera el sujeto puede liberarse exclusivamente a través de la aceptación de las instituciones; de qué manera se vuelve libre en la actividad práctica, de qué manera se vuelve libre y así adquiere el deseo de liberarse, el deseo de libertad. Y de qué manera el deseo de libertad se convierte en espíritu objetivo, ya no es el espíritu subjetivo objetivo que viaja a través de la historia; que se realiza en las instituciones concretas y espaciales de la historia; que se realiza en el derecho legal donde el sujeto se convierte en persona, titular de derechos, titular de derechos, con la marca de propiedad; que se realiza como sujeto propietario; que se realiza en la moral, como a través de la concepción moral adquiere libertad en la voluntad o la voluntad en la libertad, y de la síntesis de estos dos elementos, en la ética, en la dimensión objetiva en la que se realiza la ética: la familia, la sociedad, el estado. [...] El estado es la esencia ética de la realidad. El estado ético de los fascistas se origina aquí en este análisis hegeliano que se realiza en el derecho legal donde el sujeto se convierte en persona, titular de derechos, titular de derechos, con la marca de propiedad; que se realiza como sujeto propietario; que se realiza en la moral, como a través de la concepción moral adquiere libertad en la voluntad o la voluntad en la libertad, y de la síntesis de estos dos elementos, en la ética, en la dimensión objetiva en la que se realiza la ética: la familia, la sociedad, el estado.

De la unión y superación del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, surge el espíritu absoluto. Esta concretización final del espíritu se realiza en sus tres momentos: en el arte, en la religión y mediante la unión del arte y la religión en la filosofía. La conclusión del pensamiento hegeliano es la autoconciencia, el espíritu absoluto, la filosofía. Filosofía realizada. Por eso Hegel, sin sombra de exaltación, pudo decir con total sinceridad: “Yo no enseñé filosofía; Yo soy la filosofía”. Pensó que con él el proceso de desarrollo de la filosofía llegaba a su fin.

Este discurso al menos nos permite comprender una cosa. Hay un gran momento en el pensamiento hegeliano. Es esto: devolver a las instituciones oficiales lo que hasta ese momento (o al menos hasta Fichte si no Schelling) había sido herencia de un pensamiento clandestino que muchas personas que no fueron aceptadas a nivel oficial habían desarrollado durante el curso de los dos mil años anteriores. No hay duda de que Hegel está conectado con el misticismo alemán (por ejemplo, a través de Franz von Baader), con los místicos que habían ido a la luz del sol (como Hamann, la bestia negra de Kant, en la esfera restringida de las pequeñas camarillas ascéticas y



místicas, las corrientes de las sectas disidentes del protestantismo, como los pietistas); ejemplos de pureza de pensamiento y principalmente una especie de importación de las dimensiones del infinito en lo finito.

Pero, ¿qué había en estos hombres de fe que los hizo enfrentar la persecución, sino un profundo deseo de libertad? (Considérese, por ejemplo, las masacres de las que fue responsable el propio Lutero, con las que se reprimieron las revueltas campesinas). Estas personas sacaron a la luz el deseo de comunismo. Ciertamente de manera limitada y circunscrita, ya que no se trataba de personas que leyeran mucho o visitaran universidades, pero sí sintieron el deseo por el comunismo, por la vida en común, por la vida libre, el deseo de negar la explotación, la obligación del trabajo, la pobreza, el sufrimiento y dolor. Hegel tuvo la capacidad de llevar todo esto al pensamiento institucionalizado, de fusionarlo con la filosofía tradicional y convertirlo en el terreno posible para el desarrollo futuro, porque sobre él construyó posteriormente el estado definitivo del mañana, el estado todo-inclusivo, el Estado capaz de engullir, justificar y así anular los momentos subversivos. Este concepto, este proceso, este producto filosófico, se debe a Hegel.

Hegel murió en 1831 y dejó una herencia que no se entendió bien desde el principio, pero que alimentó un debate de al menos 20 años (con malos entendimientos y muchas aproximaciones, también por los borradores de sus obras), debates que se reflejan en la condición del desarrollo de Alemania, pero también de los de Europa en general.

Dentro de lo que se describe como el “debate hegeliano”, las posiciones más interesantes para nosotros son las de la llamada “izquierda hegeliana”. Discusiones extremadamente amplias: los “viejos” y los “jóvenes” hegelianos, la derecha, la izquierda, el centro, posiciones que siguieron el patrón de las divisiones del parlamento francés. Este problema nos interesa aquí sólo como un pasaje para llevarnos a Stirner quien, desde el punto de vista filosófico, se ubica dentro de la izquierda hegeliana. Es interesante echar un vistazo a las críticas que la izquierda aporta al concepto filosófico central de Hegel, que se resume en la idea de que el espíritu absoluto se realiza en la historia en su expresión principal, es decir, en el estado.

La primera de estas críticas, y ciertamente la más importante, es la de Feuerbach. Primero, debemos señalar que todos los exponentes de la izquierda hegeliana tuvieron poco éxito dentro de las instituciones. Algunos por un motivo (persecución policial), otros por otro (persecución de las estructuras académicas), no tuvieron suerte. Sus propias perspectivas impedían cualquier salida en la estructura universitaria de la época. Feuerbach también tuvo este destino. Comienza con un poco de acceso a la carrera académica, porque es alumno de Hegel, porque hizo su tesis con él, porque es hegeliano al menos en sus primeros períodos. Desde el momento en que se levanta para establecer con firmeza su distancia con Hegel, su carrera ha terminado. Algunos estudiantes, tal vez dos o tres, lo llaman para dar una serie de lecciones. La asistencia es escasa y todo termina ahí.

¿Cuál es la posición de Feuerbach? Critica la concepción de lo divino, pero no llega a negar lo divino. Aunque es uno de los componentes de su pensamiento, considera que la negación verdadera y propia es de importancia secundaria. Así, la esencia del pensamiento de Feuerbach no es el ateísmo, sino la identificación de los atributos divinos, la eliminación de estos atributos de lo divino y su transferencia (como atributos) a lo humano. Todo (decía Feuerbach) que según el análisis teológico pertenecía hasta ahora a la dimensión divina, constituye esencialmente la totalidad de las calificaciones del hombre, y es necesario devolverlas al hombre. Evidentemente, esto implica una serie de modificaciones, toda una serie de discusiones interesantes, que veremos, pero como son tomadas en consideración por Stirner.



Claramente, Feuerbach no es el único que se opuso a Hegel; también hubo otros pensadores. Me gustaría decir aquí unas palabras sobre otra figura, Bauer, que también es un paria de una carrera académica alemana. Se encuentra a medio camino entre Feuerbach y lo que serán, como veremos, las tesis de Stirner. Dice: sí, está bien transferir las armas y el bagaje de la divinidad al hombre, pero en efecto esta transferencia es peligrosa porque podría constituir un nuevo punto de referencia para crear otra forma de deificación en la forma misma de una nueva construcción de la divinidad. "Humanidad". Así anticipa la crítica mucho más aguda y radical del propio Stirner (sobre este punto, hay un debate técnico: quién definió primero esta crítica a Feuerbach, Bauer o Stirner).

La otra posición interesante es la de Marx, y es muy conocida, por lo que no hablaré mucho de ella. Como se sabe, Marx se expresa en detalle sobre este tema en el libro que fue escrito y luego abandonado (como decía Engels) a las mordaces críticas a las ratas: *La ideología alemana*. En este texto, donde por primera vez Marx y Engels aclaran los fundamentos de su materialismo histórico, y que fue publicado varias décadas después de sus muertes, se desarrolla su crítica a Stirner, sustentando el importante concepto de que el verdadero fundamento de la esencia hegeliana son las relaciones de producción, es decir, relaciones económicas, sociales, sociedad concreta.

Ahora vayamos al corazón del pensamiento de Stirner. Creo que es útil citar brevemente *El Único y su propiedad*. Esto es indispensable si queremos desarrollar una discusión que sea un poco profunda sobre el pensamiento de Stirner. Hay una cuestión a subrayar que podría resumirse en un breve concepto: Stirner está contra toda santidad, contra toda ideologización. Pero, en sí mismo, esto dice poco.

Por ejemplo, veamos la crítica de Feuerbach. La crítica de Feuerbach es importante para Stirner y por eso escribió:

"Cuán natural es la suposición de que el *hombre* y el *ego* [‹yo›] significan lo mismo. Y, sin embargo, se ve, como en Feuerbach, que la expresión ‹hombre› es para designar el yo absoluto, la *especie*, no el ego individual transitorio. El egoísmo y la humanidad (humanidad) deberían significar lo mismo, pero según Feuerbach el individuo "sólo puede elevarse por encima de los límites de su individualidad, pero no por encima de las leyes, la ordenanza positiva de su especie". Pero la especie no es nada y, si el individuo se eleva por encima de los límites de su individualidad, es más bien su yo mismo como individuo; sólo existe en la elevación de sí mismo, sólo existe en no permanecer como es; de lo contrario, estaría hecho, muerto. El hombre con H mayúscula es solo un ideal, la especie es solo algo en lo que se piensa. Ser hombre no es realizar el ideal del *hombre*, sino presentarse a *sí mismo*, el individuo. No es así como me doy cuenta de lo *humano en general*. esa debe ser mi tarea, pero cómo me satisfago. Soy mi especie, soy sin norma, sin ley, sin modelo, etc. Es posible que pueda hacer poco de mí mismo; pero este poco lo es todo, y es mejor que lo que permito que se haga de mí por el poder de los demás, por el entrenamiento de la costumbre, la religión, las leyes, el estado."



Desde el punto de vista de la crítica de la religión, no importa si transferimos todos los atributos divinos, parte integrante, al hombre y decimos que este hombre es el único ser perfectible. Cuando consideramos a este hombre como una especie, como una santificación del hombre. El único hombre que conozco, dice Stirner, soy yo mismo. Y el único hombre que me interesa y en cuyo nombre estoy dispuesto a hacer algo soy yo mismo. Feuerbach busca defenderse de esta crítica, pero es claramente una crítica radical, y termina sin darse cuenta de que no hay salida a esta crítica oposición de Stirner.

¿Qué crítica desarrolló Stirner frente a la posición de Marx? Esta crítica no se dirige únicamente al concepto materialista de Marx, que había afirmado, como hemos visto, que la esencia de la existencia está constituida por la totalidad de la existencia social y económica. También, y principalmente, se ocupa del consecuente desarrollo de esta crítica, es decir, del fundamento de una sociedad libre, del ideal y de la organización comunista. En este punto, creo que una pequeña cita es muy esclarecedora, algo relacionado con la crítica al comunismo de Stirner:

“Pero los reformadores sociales nos predicán una ‘ley de la sociedad’. Allí el individuo se convierte en esclavo de la sociedad, y tiene razón sólo cuando la sociedad *le concede* la razón, cuando vive de acuerdo con la sociedad y sus *estatutos* y así es - *leal*. [Sólo entonces se le conceden estos derechos]. Sea yo leal bajo un despotismo o en una ‘sociedad’ [comunista, suponemos] *á la* Weitling, es la ausencia de derecho en la medida en que en ambos casos no tengo *mi* derecho, sino *un* derecho *extranjero*. En consideración al derecho, siempre se hace la pregunta: ‘¿Qué o quién me da el derecho?’ [La] Respuesta [es siempre esta]: “Dios, amor, razón, naturaleza, humanidad, etc. No, solo *tu fuerza*, *tu poder* te da el derecho».

Y más adelante:

“Todos los intentos de promulgar leyes racionales sobre la propiedad han salido de la bahía del *Amor* [con A mayúscula] en un mar desolado de regulaciones. Incluso el socialismo y el comunismo no pueden excluirse de esto. Todo el mundo debe disponer de los medios adecuados, por lo que es poco importante que uno los encuentre socialista en la propiedad personal o los extraiga comunistamente de la comunidad de bienes. La mente del individuo en esto sigue siendo la misma; sigue siendo la mente de la dependencia. La *junta* distribuidora *de equidad* me permite tener solo lo que prescribe el sentido de equidad, su cuidado *amoroso* por todos. Para mí, el individuo, no hay menos freno en *la riqueza colectiva* que en la de *los demás individuales*; ni eso es mío ni esto [ni propiedad comunista ni propiedad capitalista] «.

Este pasaje es importante. Muchas veces se ha considerado erróneamente a Stirner como un partidario de la propiedad individual, jugando con un malentendido de cuál era su concepto de propiedad, que, como veremos, era bastante diferente. Y, por tanto, en él es muy claro el rechazo





de la propiedad comunista, pero también lo es el rechazo de la propiedad capitalista. “Si la propiedad pertenece a la colectividad”, continúa Stirner,

“que me confiere una parte de ella, o a los poseedores individuales, es para mí la misma restricción, ya que no puedo decidir sobre ninguna de las dos. Por el contrario, el comunismo, por la abolición de la propiedad personal, sólo me empuja hacia atrás aún más en la dependencia de otro, de la generalidad o colectividad; y tan fuerte como siempre ataca al “estado”, lo que pretende es de nuevo un estado [lo que quiere realizar siempre ha sido un estado], un *estatus*, una condición que obstaculiza mi libre circulación, [por lo tanto] un poder soberano sobre mí. El comunismo se rebela con razón contra la presión que experimento de los propietarios individuales; pero aún más horrible es el poderío que pone en manos de la colectividad “.

De modo que el análisis crítico de Stirner toma forma como una crítica radical de la ideología, de cualquier ideología. ¿De qué dimensión surge lo sagrado, que es el terreno fértil de todas las ideologías? Hay varias interpretaciones sobre los orígenes de lo sagrado: el miedo, el noumeno, etc., pero en Stirner todo este conjunto de problemas se ve a través del filtro hegeliano. No olvidemos que Stirner es hegeliano. Para él, la historia del desarrollo del pensamiento, y por tanto de la conciencia humana, es la hegeliana. Historia en sus tres fases: el mundo antiguo, la infancia del hombre; el mundo medieval, el paso y la ruptura filosófica de Proclo; el mundo moderno, a medida que el mundo moderno se desarrolla, la función del empirismo, etc. Ahora, dentro de este movimiento, Stirner produce una historia de los orígenes de lo sagrado. Que su concepto se traslade luego a los hombres, y aquí, en términos concretos (sin molestar a Destut DeTracy, pero hablando en términos feuerbachianos) se convierte en ideología, es decir construcción abstracta (metafísica y política) de lo sagrado. Esto ocurre de la misma manera, porque el hombre todavía necesita dar una justificación trascendente a sus acciones, una proyectualidad, necesita darse justificaciones. Esto tiene lugar tanto en la dimensión individual de la conciencia inmediata como en la dimensión de la proyectualidad colectiva, porque el hombre todavía necesita dar una justificación trascendente a sus acciones, una proyectualidad, necesita darse a sí mismo justificaciones.

En mi opinión, este es un problema importante, dentro del cual reside el rechazo de la hipótesis de un lugar material elegido para la elaboración de la ideología. La ideología no se inventa como una fantasía. Y en este punto, Schelling fue esclarecedor, porque en su regreso a la docencia después de la muerte de Hegel, es cuando el pobre finalmente pudo abrir la boca (ya que Hegel no permitió que nadie hablara durante el transcurso de su dictadura filosófica). Schelling nos hace comprender cómo nace el mito. El mito no nace porque algún teórico desarrolle un análisis. Más bien nace del sufrimiento de las personas, de la necesidad que tienen las personas de darse una justificación de por qué existe el dolor, por qué existe la muerte, por qué existe el sufrimiento. Este modelo de desarrollo del mito es visible y es el elemento inicial del argumento que hace Hegel y que toma del vasto depósito de escritos de Schelling, no del segundo período, que no pudo haber leído, sino del período de la revista filosófica que publicaron juntos. Desde los primeros escritos de Schelling, los conceptos de dolor y muerte se plantean como elementos irracionales capaces de trastocar la organización de la razón dentro de la historia. De ahí nace el mito y no de la elaboración de alguna filosofía. Por eso, incluso ahora, podemos afirmar que la

ideología no se construye en un taller. Desde los primeros escritos de Schelling, los conceptos de dolor y muerte se plantean como elementos irracionales capaces de trastocar la organización de la razón dentro de la historia.

Hoy [1994], nos enfrentamos al nacimiento de una nueva ideología, una ideología anticomunista, una ideología de libre mercado y todo lo que esto requiere. Pero esta ideología no se encuentra en los libros. Piensas, neoliberalismo. Pero no hay teoría económica más desacreditada que el neoliberalismo. Piensa con razón que hoy en día todavía puede ser apoyado por algunos economistas bien pagados, sin duda, ingleses, estadounidenses y japoneses, que todavía apoyan el *laissez faire, laissez passer*. ¿Pero estamos bromeando? Sin embargo, el miedo al comunismo crea una ilusión en la gente de que esta dimensión del libre mercado podría realmente resolver los problemas, los problemas de los que sufren, de los países atrasados, podrían resolver todos estos problemas. Así nace la ideología; así se produce la santificación. Ahora bien, es lógico que de vez en cuando hagamos un análisis específico de cada elemento individual en la construcción de la moral actual, estudiemos sus orígenes, los momentos históricos que han cristalizado el tabú de, por ejemplo, la prohibición de tocar la mujer o la mujer de otro, el tabú contra el incesto o el tabú de respetar al padre. Todas estas son cosas que se pueden distinguir históricamente, pero a partir de ello no podemos entender cómo se originan.

La nueva ideología que está naciendo ante nuestros ojos, y la ideología absolutamente obsoleta, contradictoria, insignificante, funciona perfectamente. Por tanto, el ideólogo, o el intelectual de oficio o subvencionado por el Estado para hacer este trabajo, y, por tanto, en primer lugar, los filósofos profesionales, son como dicen tantos ejemplos de la marioneta en manos de la historia de la que habla Hegel. Estas personas, muchas veces sin quererlo o solo queriendo en lo más mínimo (porque esa escoria trabaja con una proyectualidad absolutamente ridícula), contribuyen a construir esa ideología. Solo la tarea destructiva depende de nosotros, buscando desentrañarla, para eliminar los resultados negativos. Stirner hace este trabajo desde un punto de vista filosófico, y así nos abre el camino, nos proporciona una dirección radical. Los lectores de Stirner a menudo han intentado continuar su pensamiento desde un punto de vista práctico. Y, en mi opinión, la lectura práctica de Stirner aún está por hacerse.

Ahora vayamos al verdadero corazón del discurso de Stirner. Al principio, Stirner plantea el problema de la base, es decir, de la razón de la realidad. Es un problema técnico que pertenece a la filosofía hegeliana, pero también a las filosofías anteriores. Todos los filósofos sistemáticos han planteado el problema de la concreción desde la que partir, el *Grund* [terreno] en el que basar su razonamiento. Stirner también hace esto de una manera que es justificable, o al menos explicable dentro del método filosófico hegeliano y sus desarrollos posteriores, pero esta base es algo inquietante, algo francamente salvaje: "He puesto mi asunto en nada".<sup>3</sup> Tengamos en cuenta que ha habido mucho debate sobre esta "nada". "Nada" no es "la nada" [¿la nada?] ... El texto original dice "sobre nada". "Nada" significa la eliminación exclusiva y absoluta de cualquier sobredeterminación del yo, lo que Stirner describe como "santidad", es decir, como el concepto de seguridad. Dios, autoridad, estado, familia, ideal, sacrificio, mundo, moral, ética, todos los elementos que forman el extrañamiento del yo, su negación, su alienación. Para Stirner, partir de la nada es la única base posible para el Único.

---

3- Nota del traductor de la versión en inglés: La traducción al inglés de esta frase en las ediciones actuales de *El Único y su propiedad* es «Todas las cosas son nada para mí». Esta no es en absoluto una traducción literal y pierde mucho significado en comparación con la traducción mucho más literal anterior.



“Lo divino es asunto de Dios”, escribió, “lo humano, el ‘hombre’. Mi preocupación no es lo divino ni lo humano, no lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo libre, etc., sino únicamente lo *mío*, y no es lo general, sino *único*, como yo soy Único. ¡Nada es más para mí que yo mismo! “

Pero el Único, visto hasta este momento en su desarrollo a través de las cosas de las que he hablado más o menos claramente, podría considerarse como el fin extremo y enrarecido del hegelianismo, como el espíritu absoluto con todos los demás atributos eliminados como el fin de la Historia. ¿Qué es lo que efectivamente saca al Único de este lamentable fin, qué es lo que realmente lo saca del territorio del desarrollo del pensamiento hegeliano?

No olvidemos que hubo algo que palpitó de manera vital en el sistema filosófico hegeliano. Era su historicidad, el concepto de la historia como progreso, como el desarrollo, que Hegel, por supuesto, lleva desde los filósofos materialistas franceses del 18 ° siglo, de Voltaire a Holbach.

En mi opinión, es importante abrir un pequeño paréntesis sobre este punto. No se encuentra la idea de progreso a lo largo de la historia de la humanidad. Es una idea moderna que los antiguos no tenían. Para ellos, el concepto de historia tuvo un curso circular. Por ejemplo, Paul Orano, discípulo de San Agustín, mientras escribía sus pensamientos inmediatamente después de la ocupación de la ciudad de Agustín por los vándalos, no tenía la idea de la muerte de la Historia, porque para él la Historia no podía morir, ya que, al ser cíclica, tendría que empezar de nuevo.<sup>4</sup> Sí, los vándalos habían destruido la civilización que había visto la obra de la gran figura filosófica y religiosa, Agustín, pero no pudieron destruir el círculo, no pudieron apartarse de la forma circular de la Historia. Este concepto es destrozado por la crítica radical de los filósofos de la Ilustración. Se le da así a la humanidad un concepto de progreso, un mecanismo que se desarrolla y que la Historia adquiere creciendo y dirigiéndose hacia una mejora. Hegel hace suyo este concepto, pero lo hace suyo dentro de ese sistema triádico que veía el triunfo de la filosofía como espíritu absoluto y como síntesis del arte y la religión. Entre paréntesis, reconozcamos que aun en ese tan alabado revés de la dialéctica que caminaba de cabeza y ahora camina de pies (según afirma Marx), este movimiento triádico no se daña. Ya no es la filosofía absoluta, ya no es la filosofía hegeliana, ya no es el espíritu absoluto que resuelve y realiza la Historia; es el proletariado. Ésta es la tarea histórica de esta clase que, negando el conflicto con la burguesía, realiza la sociedad comunista libre.

Después de las lecciones de los últimos años, que solo nosotros hemos visto, habiendo tenido la fortuna de poder vivirlas, nadie se adheriría ahora con despreocupación a un análisis como este. Stirner no contaba con la experiencia de estos tiempos, por lo que solo podía utilizar herramientas de pensamiento con ciertas limitaciones considerables que a menudo conducían a que se le dictasen condenas injustas como el “pequeño burgués Stirner”, Stirner como filósofo de una burguesía que quería reconstruir el colonialismo e imperialismo, que tenía las capacidades de una Alemania desunida, que quería proteger los intereses de la “Unión Aduanera Alemana”, etc. Sin embargo, Stirner consigue evitar que el Único caiga en el equívoco de un hipotético momento conclusivo del desarrollo triádico de la historia, el Único en mala compañía con el proletariado y el espíritu absoluto.

---

4- Nota del traductor de la versión en inglés: Y, sin embargo, los cristianos tenían una concepción del fin de la Historia, del Apocalipsis, y esta concepción parece ser muy paralela a las concepciones hegeliana y marxista del progreso con su dependencia de un proceso de conflicto como la fuerza motriz de la Historia que conduce a un conflicto final que provoca el fin de la Historia. - traductor



El Único no está en esta empresa, pero tiene una particularidad propia: el Único no es, por sí mismo, autosuficiente. Después de haber construido la tesis de la unicidad (singularidad) del Único por casi 250 páginas de su libro (escrito en un estilo brillante, en el alemán periodístico de la época), Stirner nos dice que el Único no es autosuficiente. Necesita algo; necesita su propiedad. Sin su propiedad, el Único no es nada, es una abstracción. Pero, ¿cuál es la propiedad del Único: una casa? ¿Una posesión genuina? ¿Un contrato de compra? O más bien, ¿qué son estas cosas? Santificaciones de la realidad, concesiones.

No veo una distinción, una separación verdaderamente clara, entre el Único y su propiedad, un punto en el que este último se convierta precisamente en propiedad del primero. De lo contrario, el Único se fija como espíritu absoluto, se convierte en algo sagrado. En otras palabras, si fuera posible la existencia del Único por sí mismo y, separadamente, la de su propiedad o rebelión o la unión de egoístas como cosas ajenas a él, sería como anunciar la existencia separada del Único y luego de su propiedad. No me parece que se pueda hacer esta distinción. Quizás leí mal a Stirner. En cualquier caso, para mí, hay un conjunto de elementos que forman el Único, una totalidad en movimiento.

Pero nadie me concede mi propiedad. Si alguien me concede mi propiedad, si alguien me concede mi libertad, esta libertad me convierte en un esclavo emancipado, un esclavo liberado, es decir, un esclavo que sigue siendo esclavo en las condiciones cambiantes de la gestión de mi esclavitud. Entonces se conquista la libertad, se conquista la propiedad. Para conquistarlas, es necesaria la fuerza.<sup>5</sup> Se necesita la fuerza de la voluntad, se necesita la fuerza de la decisión, el poder que puede aplastar los obstáculos morales, los fantasmas, las santificaciones, el carácter sagrado que nos mantiene atados.

Es necesario comprender que la filosofía de Stirner no es una filosofía de diálogo. Stirner no es Martin Buber [...] con todo el respeto por Buber, quien me ha dado un gran placer. Stirner es un pensador considerable. El Único no es el yo del diálogo. No se abre al otro para dialogar, sino para tomar posesión de él. ¿Tomar posesión incluso de uno mismo? No sé. No sé si es legítimo siquiera pensar en tomar posesión de uno mismo como otro. No sé si el otro es parte integral de uno mismo, porque esto anularía todo el razonamiento de la tríada. Sobre todo, en el Único hay, desde el principio, una radicalización, un llevar a los extremos, de la tríada, que quedaría ineficaz, y representaría sustancialmente los límites de la discusión del espíritu absoluto, si no existieran todos los aspectos de la apertura a la usabilidad de los demás: la propiedad, la unión de los egoístas. Ahora bien, estos aspectos tienen un significado porque el Único se mueve; si se quedara quieto, no tendrían sentido.

Por tanto, el Único es un movimiento, y se mueve hacia una cosa diferente a sí misma. Por lo que he podido entender de Stirner, una centralidad del Único no es aceptable. De lo contrario, esto tendría en sí mismo la dimensión de lo sagrado. Ya que ¿qué tienes en ti que no sea algo que deba ser conquistado? Dentro de ti no hay nada, qué tragedia si la dimensión del Único fuera la santificación del otro dentro de ti.

Ahora no tengo la cita exacta disponible, pero en relación a la superación de los límites morales, Stirner usa una frase fantástica y dice: *extender la mano*. Si estiramos la mano para tomar posesión de algo, ese gesto queda fuera de la ley. Porque de acuerdo con la ley, solo podemos

---

5- Nota del traductor al inglés: A lo largo de los textos que componen este folleto, variaré la forma en que traduzco la palabra italiana "forza" para crear un texto que se lea bien. Sin embargo, usaré "might" siempre que se lea bien, porque en la traducción al inglés de Stirner, esta es la palabra que se usa más comúnmente para este concepto.



hacer nuestro lo que la ley nos concede, no lo que de manera autónoma decidamos hacer nuestro. Y, sin embargo, para tomar posesión de lo que queremos, no debemos hacer otra cosa que extender la mano para tomarlo. Pero para llegar al punto de hacerlo, debemos superar un obstáculo. Sólo aquello de lo que tomamos posesión es propiedad nuestra, no aquello que nos es concedido. Lo que se nos concede es la marca de nuestra esclavitud, de nuestra aceptación de la compensación. Hemos hecho algo y nos dan un salario en compensación, un pago. “Pero la propiedad,” dice Stirner,

“está condicionado por el poder. Lo que tengo en mi poder [y solo esto], eso es mío. Mientras me afirme como poseedor [mientras sea capaz de sostener con fuerza mi posesión de la cosa], soy el propietario de la cosa; si se me escapa de nuevo, no importa con qué poder, como a través de mi reconocimiento de un título de otros sobre la cosa, entonces [mi] propiedad se extingue. Así, la propiedad y la posesión coinciden”.

Pero hay otro discurso. Stirner habla con claridad. El estirar la mano, es decir, el ejercicio de la fuerza, encuentra un obstáculo, un límite, en la fuerza de los demás, este es el principio stirneriano tanto como el del anarquismo.

Incluso Bakunin, en los escritos del período de la guerra franco-alemana de 1870, dice: ¿por qué debemos temer a la guerra civil? La guerra civil también despierta los instintos, pero tarde o temprano llega a su fin y la gente llega a un acuerdo entre ellos. Claramente detrás del caos, detrás de la guerra, detrás de la vileza humana, existe la posibilidad de construir una sociedad diferente, un futuro diferente. Por tanto, no hay necesidad de temer muchas cosas.

Por ejemplo, no hay necesidad de temer a la fuerza. Hemos sido educados en una santificación de la tolerancia, una santificación del respeto al otro, etc. Respeto al otro porque me da gusto hacerlo en la medida en que amo al otro. Pero desde el momento en que el otro ya no tiene intenciones amorosas hacia mí, sino las del odio, mi placer se convierte en otra cosa. Se convierte en otra cosa porque siento placer no solo en defenderme de las intenciones del otro, sino también en atacar. No es en absoluto el caso de que encuentre placer sólo en el pacifismo, en la tolerancia, en no atacar al otro. De hecho, todo lo contrario. El conflicto me agrada, la lucha me agrada, porque la lucha es parte de la vida. Ahora bien, si Stirner, y no solo él, sino también otros anarquistas, se limitaran a decir: la única solución es la fuerza, vamos, ataquemos, destruyamos, etc., su discusión habría sido parcial. Sin embargo, Stirner dice en un pasaje que hemos leído hoy: Amo a las personas, amo a todas las personas, y esta es realmente la base de mi poder, porque quiero tomar posesión del otro a través de la comprensión de que quiero amarlo, porque esto sigue siendo bueno para mí, porque me pone en una posición de disfrute. Por lo tanto, esto también forma un límite para el uso de mi fuerza, porque si usara mi fuerza más allá de este límite, causaría al otro sufrimiento y este sufrimiento suyo sería mi sufrimiento y por lo tanto mi disfrute desaparecería. Este es el verdadero obstáculo para el uso de mi fuerza. La fuerza no se puede desarrollar infinitamente, no se puede entrar alegremente en el territorio del gesto gratuito, representado por Gide, o su discusión habría sido parcial.

El problema de la propiedad es sumamente importante. Siempre ha habido un animado debate sobre este punto. En el libro *Comunidad y Sociedad* de F. Tönnies, se hace una distinción importante entre posesión y propiedad. Pero Stirner dijo que no hay distinción. La distinción es



clara para Tönnies: la posesión es la cualidad definitoria de algo que tenemos de lo que podríamos separarnos solo a través del sacrificio, de lo que podríamos deshacernos, pero solo con dolor, con sufrimiento. La propiedad, en cambio, es lo que tenemos para deshacernos de ella, porque recibimos disfrute, una compensación positiva al deshacernos de ella. Vamos a sugerir: soy librero y vendo libros, los libros que poseo no significan nada para mí. Los significo algo cuando me separo de ellos, porque a cambio recibo un pago en efectivo con el que puedo hacer otras cosas que me conciernen. Si, por el contrario, considero los libros de mi biblioteca personal, no querría deshacerme de ellos, porque significan algo para mí solo cuando no están alejados de mí. Porque en el momento en que se separan de mí, digamos porque los vendo o porque alguien los destruye, significan otra cosa para mí: me causan pena, me causan sufrimiento.

Así, la diferencia entre posesión y propiedad, tal como se ha desarrollado extensamente en el pensamiento jurídico y sociológico, queda absolutamente eliminada en Stirner. Para él, la propiedad no tiene sentido si tiene como finalidad la enajenación, la mercancía, el valor de cambio. Tiene significado solo en valor de uso. El uso de la propiedad. Por eso dice que propiedad y posesión son lo mismo. De esta forma, propiedad y posesión terminan convirtiéndose en lo mismo.

La propiedad me da poder y el poder me permite mantener mi propiedad. Solo así salgo de la manada y me convierto en algo diferente de lo que era. La diferencia no estaba en mí antes. Creció en mí a través de la rebelión, de la adquisición, de la fuerza.

## El consentimiento, continúa Stirner,

“no me lo otorga una fuerza externa a mí, sino únicamente mi propia fuerza; si lo pierdo, lo que poseía se escapará [...] Sólo el poder decide sobre la propiedad, y, ya que el estado (no importa si es el estado de ciudadanos acomodados, canallas o simplemente de seres humanos) es el único poderoso, es el único propietario también. Yo, el Único, no poseo nada y sólo estoy dotado de una posesión; Soy vasallo y, como tal, sirviente. Bajo el dominio del estado ninguna propiedad *mía* existe”.

En el sentido stirneriano, por supuesto, ya que, como sabemos, el estado garantiza la existencia de la propiedad. Se comprende la extrema diferencia radical que existe entre el concepto estatal de propiedad y el concepto de propiedad de Stirner. Cualquier intento (y todavía hay quienes continúan intentándolo ...) de llevar a Stirner a una dimensión filosófica reaccionaria es inmerecido.

### Referencia a Hegel

**Infinito-finito. Fichte-Schelling. Proceso al infinito. Malo infinito. Tema básico: el infinito en su unidad con lo finito.**

En los escritos juveniles esta unidad se celebra en la religión. En los que siguen, es reconocido en filosofía. La unidad en cuestión no se reconoce “más allá” de lo finito, sino en el sentido de que supera y anula lo finito en sí mismo.

No es como Schelling y Fichte que dicen que el yo supone lo finito como tal, haciendo que permanezca y justificándolo. Pero así, lo finito, para adaptarse al infinito que lo supone, se lanza



a un proceso hacia el infinito que lo anula. Hegel llama a este infinito el “infinito malo” o el infinito negativo.

**Racional = real. Realidad = razón. Negación del principio único de Fichte. Negación del absoluto indiferente. La negación del ser y tener que ser según Kant.**

En Hegel, lo finito está abolido. La realidad no puede ser penetrada por la razón, pero es razón. Lo racional es real y lo real es racional. La razón es el principio infinito consciente de sí mismo. La identidad absoluta de realidad y razón expresa la absorción de lo finito en lo infinito.

Hegel no pretende deducir toda la realidad a partir de un solo principio, como había hecho Fichte, porque de esta manera la realidad no sería idéntica a su único principio. Tampoco pretende anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente, como deseaba Schelling, pero quería conservar toda la riqueza de la realidad.

Con la disolución de lo finito en lo infinito, se desvanece la distinción entre ser y tener que ser, coinciden, en total oposición a Kant.

**Negación de la fe (Jacobi). La filosofía como ciencia y sistema. Las categorías y los conceptos no se oponen a la realidad, sino que la median. Como la razón (realidad), tienen una forma dialéctica.**

Si la razón es realidad, es absoluta necesidad. La filosofía que la estudia es, por tanto, ciencia y sistema, y no fe como le hubiera gustado a Jacobi. Esta ciencia hace que los contenidos de las categorías y conceptos mediadores de la realidad sean universales. Estas categorías y conceptos no se oponen a la realidad y, por tanto, son incapaces de acomodar la riqueza de sus particulares, sino que son la realidad misma, que no excluye las contradicciones, sino que las media para reconocerse, en definitiva, como sólo fiel a sí mismo. Así, la realidad, sinónimo de la razón, se muestra dialéctica.

La fenomenología del espíritu es la historia ficcionalizada de la conciencia que sale de su individualidad a través de divagaciones, conflictos y escisiones, y por tanto infelicidad y dolor, y alcanza la universalidad y se reconoce a sí misma como razón que existe activamente en las determinaciones de lo real.

Dado que no hay otra manera de que la filosofía se eleve como ciencia excepto la demostración de su devenir, la fenomenología se prepara para la filosofía.

**Certeza sensible.** Este es el punto de partida de la fenomenología. Es la certeza más pobre, ya que sólo hace que *esto* sea cierto, en la medida en que está presente para nosotros ahora. Por tanto, esta certeza no depende de la cosa, sino del yo que la considera. La certeza sensible es, pues, una certeza sólo para el Yo universal.

**Percepción.** Lo mismo ocurre con el retorno al yo universal. De hecho, un objeto no puede ser percibido como único, en la multiplicidad de sus cualidades (blanco, cúbico, sabroso) si el yo no toma sobre sí la unidad afirmada, es decir, si esto no reconozco que estableció la unidad del objeto.

**Intelecto.** Reconoce en el objeto sólo un fenómeno al que se contrasta la esencia del objeto, que está más allá de lo sensible. Ahora bien, como el fenómeno está solo en la conciencia, y lo que está más allá del fenómeno o es nada o es algo para la conciencia, esto ha resuelto completamente el objeto en sí mismo y se ha convertido en la conciencia de sí mismo, la autoconciencia. Los grados de conciencia - certeza sensible, percepción e intelecto - se disuelven en la autoconciencia. Pero esta autoconciencia también se considera como algo distinto a sí mismo, como objeto. Por esta razón, se divide en varias conciencias independientes. Aquí es donde se origina la autoconciencia del mundo humano.

**La historia de la autoconciencia. Señorío y esclavitud. Primer patrón, típico del mundo antiguo.** Las dos autoconciencias deben luchar para lograr la plena conciencia de su ser. La lucha



implica un riesgo de vida o muerte, no para la autoconsciencia, sino para su libertad. Termina con la subordinación de uno al otro, en la relación amo-esclavo. Cuando la esclava adquiere conciencia de su dignidad e independencia, el señor cae y la responsabilidad de la historia queda en manos de la conciencia esclava.

**Estoicismo y escepticismo. Nuevos movimientos de liberación de la autoconsciencia.** En el estoicismo, la autoconsciencia quiere liberarse de los lazos de la naturaleza y por eso la desprecia. Pero solo logra una libertad abstracta de esta manera, ya que la realidad de la naturaleza no es negada, sino simplemente despreciada. En el escepticismo, esta realidad se niega y, por lo tanto, toda la realidad se coloca en la conciencia misma. Pero esta conciencia sigue siendo la conciencia individual, en conflicto con otras conciencias. Esto conduce a una conciencia infeliz.

**Conciencia infeliz.** Ve la presencia de dos conciencias en este contraste: la conciencia divina y la conciencia humana. Esta es la situación de la conciencia religiosa medieval. La reunificación de estas dos conciencias se realiza a través de la devoción y el ascetismo, la conciencia se reconoce también en el otro y cierra así un ciclo.

**El sujeto absoluto.** Se abre el ciclo de la autoconsciencia convertida en razón. Sabe que la realidad externa es ella misma, pero aún no ha justificado este conocimiento. Esto lleva a una búsqueda inquieta a través de las fases relativas del naturalismo, el renacimiento y el empirismo. Los vagabundeos terminan cuando la autoconsciencia alcanza la fase de lo ético.

Para Hegel, lo ético es la conciencia que se reconoce como razón que se ha hecho consciente de sí misma, porque se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo y sobre todo en el Estado. Pero ante la ética, la autoconsciencia, decepcionada por la ciencia, busca la vida y el placer. Busca así fundarse en las leyes del corazón, pero luego se da cuenta de que esto no es sentido por todos y busca la virtud. Esto lleva a un contraste que le hace comprender que no le queda nada por hacer más que liberarse de la individualidad. Esto ocurre cuando se coloca dentro del Estado, donde toda ruptura interna desaparece y donde la paz y la seguridad se logran para ellos mismos.

**Lógica.** Si la *Fenomenología* es una novela, la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* es una historia. Aquí se desarrollan las categorías, las instancias necesarias para la realización de la conciencia infinita.

Hegel se refiere a la razón infinita con el nombre de Idea y caracteriza la Historia, o el devenir de la Idea, en tres momentos: a) La lógica o ciencia de la idea en sí y para sí; b) Filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su ser otro; c) La filosofía del espíritu como ciencia de la idea que vuelve de su alienación a sí misma, es decir, a su plena autoconsciencia. Esta partición de tres niveles se extrae del neoplatonismo antiguo, especialmente de Proclo.

Hegel dice que la lógica es la ciencia de la idea en sí misma y para sí misma. Por tanto, su contenido le es inmanente. Es la verdad absoluta, el dios mismo. Así, los pensamientos de la lógica no son pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanece ajena y contrastante, sino pensamientos objetivos que expresan la realidad misma en su esencia necesaria. Pero la razón en este sentido no es intelecto finito.

Aquí Hegel distingue tres momentos de la razón: a) Intelectual, el pensamiento se detiene en determinaciones rígidas; b) Dialéctica, aclara cómo estas determinaciones son unilaterales y deben relacionarse con las determinaciones opuestas o negativas (el momento propulsor); c) Especulativo, muestra la unidad de las determinaciones en su oposición.

Veamos cómo se desarrolla la lógica:

**El concepto de ser.** Privado de contenido, es absolutamente indeterminado, como nada. El





concepto de identidad de ser y nada se está convirtiendo. Aquí está la primera tríada: ser, nada, devenir. Así resuelve Hegel el problema del comienzo. Cuando el ser determinado sale del ser absolutamente indeterminado al devenir y así se descubre a sí mismo, ha llegado al pasaje a la esencia.

**El concepto de esencia.** Cuando la esencia se reconoce a sí misma como idéntica a sí misma, es decir, cuando se descubre a sí misma, tiene la esencia como razón de su existencia. De esta manera, a través de la esencia se convierte en existencia y nace el fenómeno. De la unión dialéctica de razón y existencia se obtiene la realidad en acción.

**El concepto.** La esencia como realidad en acción se convierte en concepto. No el concepto en contraste con la realidad, el concepto puramente intelectual, sino el concepto de razón, es decir, el espíritu vivo de la realidad. Primero, este concepto es subjetivo o puramente formal, luego es objetivo, manifestado en los aspectos básicos de la naturaleza, y luego es Idea, la unidad de la razón objetiva y subjetiva, consciente de sí misma. La idea es la categoría última de la lógica, la totalidad de la realidad en toda la riqueza de sus determinaciones.

**La filosofía de la naturaleza.** Por tanto, Hegel expulsa lo finito, accidental, contingente, ligado al tiempo y al espacio, así como a la propia individualidad en cuanto irreductible a la razón, de la realidad a la apariencia. Pero todo esto debe encontrar un lugar, una justificación ya que es real, al menos en apariencia. Encuentra así un lugar en la naturaleza.

La naturaleza es la idea en forma de ser otro y, por tanto, como tal, es esencialmente exterioridad, el declive de la idea de sí misma.

Por tanto, es absurdo tratar de distinguir a Dios de las obras de la naturaleza; las manifestaciones más bajas del espíritu sirven mejor a este objetivo.

**La filosofía del espíritu.** Espíritu es la idea que, después de alejarse de sí mismo, vuelve a sí mismo. El prerrequisito del espíritu es, pues, la naturaleza, que revela su fin último en el espíritu y se desvanece en el espíritu como exterioridad para convertirse en subjetividad y libertad.

El desarrollo del espíritu se realiza a través de tres momentos que no quedan como realidades específicas, sino que se engloban nuevamente en el momento más elevado.

**El espíritu subjetivo.** Este es el espíritu cognitivo.<sup>6</sup> Es objeto de la antropología y permanece apegado a la individualidad y las condiciones naturales (geográficas, físicas, etc.). Es conciencia y forma el objeto de la fenomenología del espíritu, en la medida en que se refleja en sí mismo y se presenta como autoconciencia. De esta manera, pasa de la conciencia de su singularidad a la autoconciencia universal, que es la razón.

De modo que el espíritu subjetivo es también espíritu en sentido estricto y constituye el objeto de la psicología.

Pero el momento culminante de la espiritualidad subjetiva es cuando este espíritu se libera. Se vuelve así a través de la actividad práctica. Así es como el espíritu humano se convierte en voluntad de libertad.

**El espíritu objetivo.** La voluntad de libertad se realiza aquí en las instituciones históricas. Esta autorrealización se da en tres momentos: a) En el derecho<sup>7</sup>, el espíritu objetivo es una persona,

---

6- Nota del traductor al inglés: En italiano, como en muchos otros idiomas, la palabra "spirito" se puede utilizar para referirse tanto a la mente como al espíritu, aunque hay otras palabras para la mente (así como el espíritu) en italiano. Este aspecto del pensamiento hegeliano conecta los dos conceptos.

7- Nota del traductor al inglés: O ley, la palabra italiana "diritto" puede significar "derecho" como en derechos legales o civiles o "ley", aunque el término "legge" se usa más a menudo para "ley". Esto hace que la conexión entre los derechos y la ley y, por lo tanto, el estado que hace y hace cumplir las leyes sea mucho más clara.



formada por la posesión de la propiedad; b) En la moral, es el sujeto dotado de una voluntad específica que aún debe convertirse en voluntad del bien universal; c) En lo ético, donde se supera este conflicto, la obligación de ser y el ser coinciden.

La esencia ética se realiza: a) en la familia, lo que implica un momento natural, porque se basa en la diferencia de sexos; b) en la sociedad, que involucra intereses específicos; c) en el estado, unidad de la familia y sociedad civil.

**Espíritu absoluto.** Esta es la realización final del espíritu. Ésta es la esfera en la que se realiza como ética, es decir, como espíritu de un pueblo. En espíritu absoluto, el espíritu de un pueblo se manifiesta como él mismo y se comprende en las formas del arte, la religión y la filosofía. a) Arte: primera categoría del espíritu absoluto. b) Religión: la segunda categoría. c) Filosofía: la tercera categoría. El devenir racional de la realidad culmina y concluye en ella. Es la unidad del arte y la religión. En filosofía, la Idea se piensa a sí misma como Idea y alcanza una absoluta autoconciencia. De esta manera, la idea es objeto no solo de la filosofía, sino también de la historia de la filosofía, que es la filosofía de la filosofía.

**La filosofía de la historia.** El principio de identidad de lo racional y lo real lleva a Hegel a identificar el desarrollo cronológico de la realidad en todos los campos con el devenir absoluto de la Idea. En las etapas por las que han pasado el arte, la religión y la filosofía, Hegel reconoció las categorías inmutables del espíritu absoluto.

Dice que la historia solo puede aparecer como una serie de eventos contingentes solo desde el punto de vista del individuo, el intelecto finito, que mide la historia según los estándares de sus ideales personales, aunque respetables. La historia es racional: una voluntad divina gobierna poderosamente el mundo.

El objetivo de la historia mundial es que el espíritu alcance el conocimiento de lo que realmente es. Este espíritu es el espíritu del mundo que se encarna en los espíritus de los pueblos que se suceden como vanguardia de la historia.

Los medios de la historia mundial son los individuos con sus pasiones. Hegel no condena las pasiones sin las cuales no se ha logrado nada grande en el mundo. Pero el espíritu mundial es siempre el espíritu de un pueblo específico: la acción del individuo será mucho más eficaz cuanto más se ajuste al espíritu del pueblo al que pertenece el individuo.

Hegel reconoce en la tradición toda la fuerza necesaria de una realidad absoluta. Pero la tradición no es solo conservación; también es progreso. Así como la tradición encuentra sus herramientas en los individuos conservadores, el progreso encuentra sus herramientas en los héroes o en los individuos de la historia mundial. Aparentemente estos últimos no hacen más que seguir sus pasiones y ambiciones, pero es un artificio de la razón que se sirve de ellas para realizar sus fines.

El designio providencial de la historia se revela en la victoria que obtienen de vez en cuando las personas que han concebido el concepto más elevado del espíritu.

Ahora bien, dado que el objetivo último de la historia mundial es la realización de la libertad del espíritu, y dado que esta libertad se realiza en el estado, el estado es el objetivo supremo. La historia del mundo es, pues, la sucesión de formas estatales que constituyen momentos de un devenir absoluto. Sus tres momentos: el mundo oriental, el mundo grecorromano, el mundo germánico, son tres momentos de la realización de la libertad del espíritu en el mundo.



## Contribución a una lectura crítica de Stirner

Uno podría escribir fácilmente un pequeño tratado sobre la historia del individualismo anarquista usando solo citas tomadas de *El Único y su propiedad*. Ciertamente sería un trabajo vacío, pero en algunos casos, esto es todo lo que han hecho algunos estudiantes de Stirner. Un asunto cuestionable para personas llamadas a profundizar en temas y problemas, pero también un asunto triste cuando revolucionarios superficiales y entusiastas hacen sustancialmente lo mismo, porque tiene consecuencias prácticas negativas.

Todo el trabajo de Stirner se presta a distorsiones de este tipo y, por lo tanto, puede usarse para satisfacer paladares tranquilos y mentes que necesitan tutela. Ahora bien, esto no debería parecer extraño, ya que estos lectores y la imagen de sí mismos que les encanta proyectar, parecen distantes del prototipo del humano necesitado. Al individualista stirneriano le encanta llorar a los cuatro vientos sobre poner su derecho a la vida y la alegría en sí mismo y en su fuerza. Él se satisface afirmando que toda “causa” fuera de su “yo” le es ajena y por eso ella lo niega, identificando su causa sólo en lo que es suyo, es decir, es una causa única, como su “yo” es único.

El llamado a la revuelta ha fascinado a muchos anarquistas, y no podía ser de otra manera. Fascinaba a este escritor y lo sigue fascinando, como anarquista y como hombre que ha dedicado su vida a la revolución, pero la fascinación por algo no tiene por qué opacar la capacidad crítica. De lo contrario, toda declaración de principio cae bajo la navaja que el propio Stirner preparó junto con otros filósofos. Es una navaja más afilada que cualquier otra. Toda santificación es un fantasma que me aleja de mí mismo y, por tanto, se convierte definitivamente en algo contrario a mí mismo. ¿Y si esto fuera la santificación del propio “yo”? ¿Y si fuera la santificación de nada?

Aquí me gustaría proponer una crítica a esta tesis básica contenida en *El Único y su propiedad*, pero principalmente quiero enfrentar el problema de la revuelta como un fin en sí mismo. Este malentendido se agrava, en la medida en que su posible desenmascaramiento se vuelve más difícil. Stirner ofrece una ocasión muy importante. De hecho, en sus obras básicas se encuentran todos los elementos que incuban, a menudo de manera bastante irreflexiva, en modelos que proyectan de antemano instintos de rebeldía, deseos de conquistar el mundo, espuelas para el placer, uso del otro, propiedad de los medios con los que el mundo está sobrecargado, y así sucesivamente, en un montaje colorido, agradable a los espíritus agresivos. Después de todo, la vida no es racional. Siempre es mejor arrancarla en trozos grandes y disfrutarla incluso a costa de ensuciarse las manos.

**La necesidad de una fundación.** Detrás de todo el trabajo de Stirner, y no solo del libro fundamental, existe la necesidad de una base, una base desde la cual comenzar. La enumeración de todos los fundamentos “falsos”, como “Dios”, “hombre”, “libertad”, “verdad”, etc., corresponde a otra lista de fundamentos “verdaderos”, es decir, el “nada”, el “Yo”, “autoliberación”, “propiedad”. Por supuesto, estas dos listas, que corresponden exactamente, podrían alargarse considerablemente, y en el esquema triádico de la dialéctica hegeliana, pueden encontrar su “superación” en la tercera fase, la de síntesis, en la que el “egoísta”, el “Individualista”, emerge y se consolida.

Todo el trabajo de Stirner está dirigido a construir este fundamento y ampliarlo, pasando de lo egoísta a la sociedad de egoístas, desarrollando análisis de gran interés que se han formado y en el futuro volverán a formar la eterna fortuna de este filósofo.

Quiero decir una cosa aquí, que desarrollaré a partir de este punto. Como toda fundación, el egoísta también sucumbe a las consideraciones críticas de Stirner. Si no se admite la posibilidad de que una vez formado este fundamento, una vez que se emprenda el camino de la rebelión contra toda institución terrena y divina, una vez que el individualista se encuentre en su aspecto



más íntimo y vital, no se pueda encaminar hacia una nueva visión crítica, yendo más allá, hacia otras perspectivas, siempre más distantes y arriesgadas, precisamente porque carecen de fundamento, si esto no se admite, el egoísta será él mismo un “poseído”, un “fantasma” más. Stirner es quien nos proporciona los medios para llegar a esta conclusión. Pero evita con cuidado proponerlo, ya que esto habría roto el mecanismo de sellado de la dialéctica triádica.

Por eso el hombre fuerte, el valiente vencedor de mil batallas, incluso consigo mismo, el profeta de las perspectivas de liberación, a menudo termina su vida en la miseria de una rebelión ficticia, destinada a establecerse en la esfera de su imagen, tristemente reflejado en el espejo deformante de la vida cotidiana, aunque resguardado por miles de mecanismos completamente distintos al individualista.

¿De qué “superación” estamos hablando? Interesante pregunta. Desafortunadamente, creo que la superación de Stirner, dirigida a construir el egoísta, está destinada a caer en la trampa de la fundación. El egoísta se construye como tal y una vez obtenido el resultado se encierra en su egoísmo; o se mueve hacia el egoísmo, así se rebela y gana, se apropia, usa y todo lo demás, pero no solo para formar el egoísmo, sino para hacer algo de ese egoísmo como tal, es decir, para divertirse, para vivir realmente la vida de uno.

Stirner planteó este problema y lo resolvió afirmando que el objetivo debe permanecer dentro del yo egoísta. Así, si el individualista quiere evitar convertirse en causa de otro, es decir, no de la suya propia, debe ser él mismo su propio objetivo. En otras palabras, simplemente debe vivir lo mejor que pueda. Pero esta no es una resolución radical, en la medida en que la superación a la fase individualista definida, de manera clara, no toma en consideración que solo se puede disfrutar de algo que se conoce, y solo se puede poseer algo que se conoce. El propio Stirner afirma que la posesión involuntaria, como el goce involuntario, son solo momentos menores de la vida. Pero se comprende fácilmente que el saber, antecámara indispensable de todo goce y de todo vivir, no puede encerrarse en un fundamento definitivo, sino que debe ponerse en juego continuamente. No existe un momento en el que el conocimiento pueda considerarse cerrado. Por lo tanto, no hay un momento en el que uno pueda ser llamado individualistamente completo.

**Otra forma de considerar la “superación”.** La filosofía del siglo XX respondió a la herencia nietzschiana y propuso un concepto de superación diferente al hegeliano que presupone el mecanismo dialéctico, el *Aufhebung*, que inevitablemente se vuelve a encontrar incluso en la formación del egoísta como lo propone Stirner.

Este nuevo concepto consiste en no dejar nada atrás, en superar a partir de la propia condición de necesidad. De lo contrario, la sustitución quedaría privada de significado. Esta *Überwindung*, revivida por Heidegger en algunos pasajes de su obra, ciertamente nos remonta a Nietzsche. Si el egoísta es el nuevo ser humano, necesita una superación que resuma las viejas fortalezas en sí mismo, destruyéndolas en la síntesis que produce precisamente lo nuevo. Pero considerándolo bien, ¿podemos convertirnos en nuevos? ¿Es el egoísta un nuevo ser humano? Según el propio análisis de Stirner, ella no lo es, no puede serlo. Pero si no puede ser así, si sólo puede ser lo que ella es, y sólo con la condición de no convertir en sagrados los objetivos ajenos a él, entonces nunca podrá volverse “nuevo”. Pero el *Aufhebung* hegeliano en realidad produjo algo nuevo, hizo desaparecer lo viejo. El egoísta destruye al viejo ser humano, destruye todo residuo de la verdad pasada; ella sola es la verdad. Pero si esta destrucción se lleva a su conclusión final, incluso se destruye a sí misma, necesitando su propio fundamento para ser real. Esto lo proporciona el individualismo que muy rápidamente encuentra tranquilidad, de una forma u otra, en la sociedad de los egoístas o en la singular ferocidad de los solitarios.





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Literaria

# DE CUENTOS A CUENTOS

**Autor: Josué Alonso Mata.**

Egresado de la Escuela Nacional de Trabajo Social UNAM, estudiante del ciclo superior de la Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas en la UACM y trabajador al servicio de la educación en educación básica. SEP  
Contacto: [barriuti@hotmail.com](mailto:barriuti@hotmail.com)

Ánata es una niña de ocho años, vive en un hermoso y tranquilo barrio en la ciudad, a razón del confinamiento, tuvo que dejar de ir a la escuela, cosa que no le molestaba, y a medida que corrían los días, disfrutaba más la estancia en casa, el patio era su lugar preferido, estar tirada en el poco pasto de un jardín más o menos cuidado, se preguntaba ¿cómo los gusanos podían caminar si no tenían pies? ¿Por qué cuando miraba el sol le lastimaba tanto los ojos, produciéndole una instantánea ceguera? ¿De dónde venía el viento? ¿Por qué desde que ella recuerda la luna la ha seguido por las noches? o ¿Qué son exactamente los segundos? En fin, se preguntaba tantas cosas veía, por ejemplo, sobre los gatos y sus comportamientos que a menudo le parecían muy humanos.

A todas sus preguntas, Ánata tarde que temprano daba con la respuesta. Hacía uso de su observación e imaginación y a veces hasta de su degustación, sin embargo, hubo un día una que no podía responder con la exactitud deseada, era una súper pregunta que no la dejaba dormir, ni comer, ni jugar, ni leer en paz, pues a donde iba, lo que olía, lo que tocaba, allí estaba la misteriosa pregunta, era enorme, gigante, era la mejor de las preguntas de todas las preguntas del mundo.

Así la pequeña Ánata se propuso investigar, quería obtener respuestas a tan interesante pregunta y empezaría por preguntarle a todos los integrantes de su familia, principiando por la más grande: su abuela.

La abuela de Ánata siempre mencionaba a dios para todo, dios esto, dios lo otro, dios aquello, gracias a dios, Roda y la abuela constantemente discutían sobre dios. Él decía que no existía y abuela que sí, en verdad que le hacía pasar malos ratos a la señora. Ánata sospechaba que esto de la existencia de las cosas y el mundo tenía que ver con dios.

Al entrar a la alcoba de la abuela, la pequeña dio cuenta de que ella no estaba y aprovechó para mironear, sabía que no podía tocar nada, pero sí tenía el permiso de ver; y allí estaba sobre la cómoda blanca, era ese hermoso libro también blanco con filos dorados que crecía ante la mirada de Ánata y del que recuerda la abuela le llamaba “el libro de la verdad”. Pensó en tomarlo y hojearlo, total, no hacía ningún daño con eso, poco a poco se aceleraba



el latir de su corazón a medida que se acercaban sus manos hacia el gran libro.

– Hola. – Repentinamente escuchó a la abuela y la pequeña volteó con la frente levemente brillante y las manos tras la espalda y dijo súbitamente.

– Abuela ¿Cómo es que existen las cosas?

– ¿Cómo que cómo es que existen las cosas? ¡Cuáles cosas!

– Sí abuela– insistió Ánata –las cosas, todas, las casas, el cielo, los animales y nosotras mismas.

– Mmm –exclamó la abuela un poco impaciente- ya, le dije a tu madre que te mandara al catecismo, ¡Ella y su ciencia, baa! Siéntate aquí conmigo hija, y observa todo detenidamente, mira estos colores, mira la lámpara, mira ese cuadro, la puerta, la ventana, observa la cruz, las cosas, todas y todos los seres vivos existimos debido a un maravilloso milagro hecho por Dios.

– ¡Milagro! ¿Cómo que un milagro? –cuestionó la nieta tranquilamente pero con el ceño fruncido.

– Sí. Pon mucha atención, hace mucho, mucho tiempo, vino el creador al mundo, un Dios bueno, ese Dios creó todo en seis días para el gozo del hombre.

Ánata interrumpe incrédula – ¡En seis días! Un sólo hombre, ¡no puede ser! Para construir el salón de cómputo en la escuela, conté más de veinte señores, y se tardaron más de un mes.

– Ay, niña, pero Dios no era una persona común, él era un dios con muchos poderes que ni te imaginas.

– ¿Por qué dices que era? ¿Ya se murió?

– ¡No, no! – exaltada responde la abuela –cómo puedes decir eso, Dios no muere, es eterno, lo sabe y lo ve todo porque él lo hizo todo, él maneja todo, incluso a los hombres: a los buenos los manda al cielo, donde pueden dormir en nubes, y a los malos al infierno, que es ardiente. ¿Te queda claro Ánata?

– Creo que sí, abuela. –asintió Ánata insatisfecha de la respuesta. Pensativa se levantó de la cama de la abuela y a paso lento se dirigió al cuarto de Roda, con la mirada clavada en el piso y con un poco de temor al pensar que dios la observaba en todo momento, a cada instante, quizá en ese preciso minuto el Dios de la abuela le estuviera preparando el infierno por dudar de sus poderes.

Roda, era su hermano mayor y estaba a punto de terminar sus estudios superiores en la Facultad de Química y recién había ingresado a la Escuela Nacional de Derecho, según ella su hermano sabía muchas cosas, era el segundo en su lista.

Ya casi al ocultarse el sol, Ánata entró de sopetón a la habitación de su hermano y sin darle tiempo a Roda de nada, le preguntó casi gritando:

– ¿Cómo es que existen las cosas hermano?

Roda espantado por la intempestiva entrada, dio un pequeño salto de la silla donde se encontraba realizando algunas tareas. Le tomó unos segundos recuperarse del susto, miró a su hermana fijamente a los ojos otros segundos más y respondió de corrido y sin respirar entre palabras:

– Las cosas existen debido a procesos naturales que devienen desde hace millones de años gracias al Big Bang se conformaron los elementos químicos nació el universo las galaxias nuestro sistema solar el planeta Tierra y la Luna todo existe por una gran explosión de materia y energía cósmica, ese es el origen de todas las cosas que conocemos. – tomó un respiro y continuó. –Entonces, Ánata, las cosas, todas, y hasta nosotros, existimos debido a procesos naturales físico-químicos y a construcciones socio-históricas. ¿Entendiste? ¿Has entendido Ánata?– la interrogó su hermano nuevamente.

– Creo que sí Roda –respondió Ánata entrecerrado los ojos. –Pero tengo una pregunta más. ¿Y quién hizo ese tal Big Bang que dices, cómo pasó? ¿Qué había antes de esa explosión?

– Aún no se sabe, o al menos yo no lo sé. –Con una sonrisa le dijo a su hermanita.

Al terminar de decir eso a su investigadora, tomó uno de sus libros de su viejo y gran librero, se recostó en su cama y comenzó a leer enmudeciendo.



Ánata miró a Roda a la par que pensaba en la distancia que los libros de su hermano iban marcando entre él y ella. En eso recordó la Biblia. Pensó en el encierro. Y un par de lágrimas se escurrieron tímidamente por su rostro, dio media vuelta y salió del cuarto en absoluto silencio muy lentamente, con la mirada clavada en el pasillo, demasiado pensativa. Bajó las escaleras, salió de la casa hasta el patio donde podía ver la luz del sol reflejada en la luna quieta, sin molestia alguna, donde no podía ver de dónde venía el viento ni donde acababa, pero lo sentía frío y cortar sus mejillas, donde no sentía el pasar de los segundos ni de los minutos, aunque sabía que de alguna forma pasaban, no de la misma manera que los gusanos o que otros animales o que ella misma, pero pasaban. Pensaba que quizá el tiempo se asemejaba más al paso de los gatos: callado, silencioso, delicado, muchas veces imperceptible.

Casi a la media noche abrió la puerta de la habitación de su madre, ella era la tercera y última en la lista.

Cuando entró Ánata, su madre la notó extraña, y se apresuró a abrazarla.

– ¿Qué pasa hija, te veo muy pensativa? ¿Cuéntame que tienes?

– Abuela dice que dios creó todo, ¡todo, absolutamente todo! también a nosotras, además lo sabe y lo ve todo, que premia con el cielo y castiga con el infierno. Roda dice que a partir de una gran explosión de energía y no sé qué más, se hicieron todas las cosas y que de allí venimos nosotras, pero que nadie sabe qué hubo antes de esa gran explosión, ni quién la hizo.

– Y... tú ¿qué piensas Ánata?

– A mí se me hace que no. Aunque... si tú me hiciste a mí, algo así pudo hacer dios. Pero ¡una explosión!

Se sentó Ánata en la cama, agobiada, mientras curioseaba un antiguo reloj de Lupe que no marcaba el tiempo. Y la noche en vez de ser fría se tornó cálida en el pequeño cuarto que terminó por dormir a la niña. Esa noche Ánata soñó plácidamente con un par de gatos que jugaban en su jardín, y Lupe con la furia de un dios que al colisionar sus palmas produjo una gran explosión.





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Entrevistas

“(…) EN LA LUCHA  
COLECTIVA, SE TRATA  
DE DECIR QUE NOSOTROS  
SOMOS ANARQUISTAS,  
Y QUE NUESTRA FORMA  
DE INTERVENIR ES ESTA:  
NOSOTROS SOMOS  
PARTIDARIOS DE LA  
DESTRUCCIÓN VIOLENTA.”

Entrevista a Alfredo María Bonanno<sup>1</sup>

Por: Alma Melgarito Rocha<sup>2</sup>

**Alma M:** ¿Cómo fue que te interesaste y te involucraste en la lucha anarquista?

**Alfredo M. B:** Desde finales de los años 50, cuando pasaba mucho tiempo en una tipografía de un compañero anarquista. Esta tipografía estaba en Catania, que es la ciudad en donde nació. Ahí se imprimían la mayor parte de los libros y periódicos italianos anarquistas. Excepto *Umanità Nova*, creo que casi el total del resto de las publicaciones italianas se imprimían en Catania. Así, conocí a muchos de los compañeros anarquistas que venían a imprimir ahí. Entre ellos estaba Franco Leggio, él era de Ragusa y acostumbábamos tener largas pláticas. Fue así que empecé a interesarme en las publicaciones y en las ideas anarquistas.

**Alma M:** ¿Cómo fue que comenzaste a involucrarte en la lucha anarquista insurreccional y a teorizar acerca de las tesis insurreccionales en tus escritos?

**Alfredo M.B:** Desde la segunda mitad de los años 60 empecé a leer una enorme cantidad de

1 Alfredo María Bonanno (Catania, Italia, 1937) es un pensador y activista anarquista insurreccionalista italiano. Autor de numerosos ensayos de pensamiento y análisis editados por la editorial impulsada por él, Edizioni Anarchismo, algunos de ellos traducidos al castellano como *El placer armado* o *La tensión anarquista*.

2 Entrevista realizada en el verano de 2016 en Trieste, Italia. Traducida del italiano por Caterina Morbiato.



libros anarquistas –Malatesta, Kropotkin y las publicaciones contemporáneas de los años 60–, pero no me gustaban porque no encaraban el problema principal, el de la lucha. Y si lo hacían, lo hacían de una manera que me parecía poco apropiada. En lo específico, lo que no me gustaba era que no enfatizaban en el carácter insurreccional de la lucha, es decir, en la necesidad del enfrentamiento. No hay forma de desarrollar una hipótesis de destrucción del enemigo y de la opresión que no sea a través del proceso insurreccional, es decir, a través de la participación de la gente en una lucha colectiva que sea de lucha, de ataque, y no solo reactiva. Y el ataque precisa un proceso de destrucción.

Muchas personas me han comentado: “hablas de destrucción y de insurrección, pero ¿cuál es tu proyecto?, ¿cómo te gustaría vivir después de la destrucción?, ¿qué tipo de sociedad te imaginas?” Yo siempre he contestado “no lo sé”, porque no soy yo quien deba conjeturar una realidad de vida posterior al proceso destructivo. Si así fuera, yo estaría suponiendo algo firme, autoritario, una realidad establecida, con determinadas condiciones. Por el contrario, en un proceso constructivo, todos tienen que participar en la construcción de la sociedad nueva, claro está, de otra manera el resultado sería totalmente lejos de la anarquía, con toda probabilidad sería una sociedad represiva o parcial o con mil defectos, pero nueva y distinta de la sociedad en donde vivimos, de otra manera el proceso insurreccional habría fracasado. Entonces, pensé que este concepto no lo encontraba en aquellos libros, por eso decidí escribirlos.

**Alma M:** En ese sentido, ¿cómo era la lucha anarquista en los años 70 en Italia? y ¿a partir de qué perspectiva decidiste escribir *El gozo armado*?, ¿es verdad que el texto es una crítica contundente a Acción Revolucionaria y a grupos similares?

**Alfredo M.B:** Sí y no. *El gozo armado* nace en un clima de enfrentamiento generalizado y de invención generalizada de muchas ideas y acciones, en su mayoría no anarquistas, pero también anarquistas. El libro se gesta durante los años 70, en particular a finales de 1976 y luego en 1977, cuando acontecen los tres días de enfrentamientos y debates de Bologna. Es en este contexto que *El gozo armado* es publicado. Imagínate que se vendieron 5,000 copias en Bologna en solo tres días. *El gozo armado* efectivamente contiene una crítica del grupo armado clandestino. En aquellos tres días, los grupos armados clandestinos estaban presentes: no solo estaba Acción Revolucionaria, sino también la entera organización armada de las Brigadas Rojas, de Prima Linea.

Sí, el texto contenía una crítica, pero su sentido era constructivo y no destructivo. Quería indicar los límites de la organización armada clandestina que, además, me parecían evidentes para cualquiera e importantes de señalar. Pero creo que los compañeros de Acción Revolucionaria no lo leyeron así.

(Algunas palabras inaudibles)

[clandestinos, armados, anarquistas...] cada quien tiene que vivir sus propias contradicciones y, a menudo, muchos compas las vivían hasta el final. Con todo el respeto para las elecciones que cada uno toma, pero son elecciones pesadas: pertenecer a un grupo cerrado tiene su precio. Cuesta mucho en la elección de los objetivos, en el *modus operandi*, en la capacidad de obtener resultados, que son cada vez más estandarizados, más encerrados y, normalmente, más militarizados.

Se le pide al grupo clandestino atacar en términos significativos y en un nivel militar. Esto implica el aislamiento y el alejamiento de otras fuerzas más pequeñas, más desarmadas, no clandestinas, que son incapaces de realizar lo que hace el grupo clandestino. La responsabilidad del formato clandestino es enorme: se pone como punto de referencia. Mientras más alto el punto de referencia, menos significativa será la propuesta: un compa puede que sea anarquista, pero



extraño al formato armado clandestino, y entonces diga: “qué buena esta acción, pero yo no soy capaz, no la puedo realizar”. He conocido a miles de compas que no se sentían capaces de involucrarse en estas acciones. Creo que estos son temas importantes.

**Alma M:** Sabemos, a grandes rasgos, de la edición de un nuevo libro tuyo que se titula *El invitado inesperado*, en el que relatas tus experiencias en diversas luchas sobre el territorio en Palestina, Grecia, Irlanda del Norte. Hasta el momento este libro no ha sido traducido al castellano, ¿podrías entonces platicarnos un poco más y darnos una especie de breve introducción?, ¿qué te motivó a escribirlo?, ¿qué es lo que relatas en él y cuál es la perspectiva que ofrece?

**Alfredo M.B:** Alguien en algún momento me preguntó por qué escribí este libro. No es fácil contestar. Antes que nada, lo he escrito para mí. Creo que esto pasa con todos los libros que son autobiográficos. Aunque, en realidad, este libro no es autobiográfico: es un libro que habla de la muerte y la muerte no tiene autobiografías. El libro enseña claramente cómo es que hay que prepararse para llegar en una situación en donde tú eres solo un pequeño átomo de un movimiento de ataque en contra de la represión. Una represión de la cual ya no se tiene cognición porque nos hemos acostumbrado a vivir esa condición, por lo menos nosotros los europeos –no conozco la situación de México, aunque lo que he visto me parece interesante para reflexionar. Pero nosotros estamos acostumbrados a vivir en una condición de represión total, pero de otro tipo, más sofisticada, más sutil, igual de omnicomprendida y peligrosa, pero no es la represión brutal en donde se cortan manos o cabezas, esto no lo vemos. No vemos un pedazo de brazo tirado en la esquina de una calle. Este tipo de represión es simplemente una represión distinta, no significa que sea peor. El hecho es que alguien que llega con una experiencia europea, de los llamados países civilizados europeos, se encuentra en una situación en donde tiene que aprender a enfrentar un modelo de intervención distinto.

Este libro trata de mostrar cómo es llegar a ciertos contextos en los que no es posible enseñar ni actuar como profesor, sino que lo único que puedes hacer es ser el alumno: tienes que quedarte quieto y tratar de entender qué hay que hacer y cómo hay que hacerlo. A veces lo que hay que hacer ni siquiera lo logras entender, porque llega y se va una como una señal, como una indicación sobre la cual no puedes ejercer ningún tipo de crítica. Este es el aspecto más contradictorio: estás en una situación en donde te dicen “o me voy o acepto que otros decidan por mí lo que yo tengo que hacer”. No existe otra manera. Si te dicen “esto hay que moverlo de ahí a aquí”, no puedes preguntar por qué. Porque simplemente no se puede decir, no se puede explicar. Quienes lo dicen son personas que, obviamente, han estudiado, han entendido las razones, han profundizado, han conocido el contexto. O quizás no sea así, o más bien sea simplemente alguien que se quiere deshacer del amante de su mujer. Este es el punto, ¿cómo puedes saberlo? No hay una solución. Claro, ahí puedes estudiar las actitudes, ciertos detalles, pero no puedes tener la certeza absoluta de estar haciendo lo correcto. Estamos hablando de situaciones de este tipo, situaciones delicadas y pesadas que, o aceptas o rechazas.

En estas condiciones, el enfrentamiento real te enriqueces con una serie de experiencias que no puedes encontrar en otro lugar. La lectura de un libro de este tipo puede llevarse a cabo de forma equivocada, porque puede ser visto como un libro que enseña determinados aspectos desconocidos que, también para un compañero, podrían resultar fascinantes. En realidad, este es un libro que quiere hacer reflexionar sobre la enorme responsabilidad que los compañeros asumen en la lucha. Realizar una acción en donde, precisamente, participa el “invitado inesperado” no es algo complicado desde el punto de vista técnico, mientras dispongamos de los medios y la experiencia, pero sí es algo complicado desde el punto de vista moral, desde el punto de vista humano.

Estamos hablando de la última de las personas, alguien que da literalmente asco. Pero yo recuerdo el brazo de alguien que tenía el pelo rojo, este brazo no me lo puedo quitar de la cabeza; por un lado, había que acabar con este brazo sí o sí, pero aquellos pelos rojos en aquel brazo eran los pelos rojos del brazo de un hombre. Sí, era un torturador, pero...

**Alma M:** ¿Cuáles son tus percepciones sobre las luchas que tienen lugar en los lugares que visitaste de América Latina? aunque sabemos que tu estancia fue corta.

**Alfredo M.B:** Una estancia de un mes no es suficiente para entender. Lo que he entendido es que hay una lucha en Uruguay en contra de la explotación minera, es una lucha parecida a algunas luchas intermedias que se desarrollaron también en Italia en contra de la explotación minera. Sé que eso pasa en la zona noroeste de Uruguay y que se opone a la realización de una línea ferroviaria que quiere llegar hasta la costa atlántica. Pero no he estado ahí, lo que conozco deriva de las pláticas que tuve con los compañeros. Con respecto a la Argentina, es aún más complejo, es un país tan enorme que es como si fueran cincuenta países en uno. Me encontré con unos compas que venían de una ciudad del sur, pero en un mes no es posible tener el tiempo para entender. No puedo decir nada, eso sí: para mí fue muy lindo ir porque mi padre era argentino...

**Alma M:** Actualmente, ¿cómo es la lucha anarquista en Italia? ¿Existe alguna lucha que podríamos incluir dentro de las bases del proyecto insurreccional definido por ti, tanto como por otros compañeros en Italia con quienes mantienes o mantuviste perspectivas en común?

**Alfredo M. B:** No, por varias razones. Si sacáramos un listado de las luchas intermedias que existen en este momento –porqué sí existen– quedaríamos mal con una u otra parte. Prefiero no decir nada al respecto porque no estoy de acuerdo con algunas posturas que mantienen algunas de estas luchas. Pero el hecho de no estar de acuerdo no significa que estas luchas tengan una perspectiva, no digo insurreccional, sino que simplemente de lucha intermedia. Hasta me cuesta definir las como un ataque en contra de ... a ver, sí se han realizado ataques, pero no es suficiente con destrozar, hace falta un proyecto. Pero, sinceramente, no logro ver a este proyecto hoy en día en Italia. Quizás esto signifique que nos equivocamos de camino, que cometimos errores, o quizás las condiciones actuales no permiten la realización de un proyecto insurreccional. Pero, al mismo tiempo, se cometieron errores en el pasado: por ejemplo, no saber entender la importancia de un proyecto como el de (inaudible), sobre todo con respecto a su alcance, igual mínimo, en el ámbito del Mediterráneo.

Yo siento que los anarquistas en Italia tuvieron una característica: la de no entender lo que está sucediendo delante de sus narices, decir lo que está pasando y entenderlo con retraso. Veo que, más bien, organizamos intervenciones pequeñas, individualizadas. Por ejemplo, seguimos los problemas de una persona o seguimos las indicaciones que derivan de las condiciones de lucha de un micro-cosmos reducido y perdemos de vista las condiciones más integrales del problema. Perdemos de vista las condiciones mínimas en las cuales vivimos en Europa, las transformaciones en curso que, desde un punto de vista migratorio, permitirán una reconfiguración enorme en el territorio europeo y el nacimiento de nuevas condiciones de lucha, y nosotros no estaremos al tanto.

La actual condición, no solo italiana sino también europea, es semi-inmóvil. Esto no significa que en un mes o un año las condiciones objetivas no sean tan distintas de las de ahora y que será necesaria una intervención o una organización que hoy todavía no podemos imaginar. Al contrario, es muy probable que sea así. Pero nosotros no estamos para nada preparados a hacer frente

a una situación de este tipo porque no estamos en condiciones ni siquiera de comprender. Este discurso vale para Italia, pero también vale para Europa, pues comparten una situación bastante parecida. Sí existen lugares en donde hay luchas que existen desde hace ya varios años, como la de Bélgica en contra de (inaudible) por ejemplo. Son luchas que, desde un punto de vista estilísticamente determinado, tienen todas las características de la lucha insurreccional, pero no estoy tan seguro que este elemento sea suficiente para que se vuelvan luchas significativas. También pasa que se están tardando en hacer visibles. Quizás se vea pronto, pero quién sabe.

**Alma M:** ¿Cuál es tu visión acerca de la lucha en Val Susa?, ¿cuál sería la crítica y el aporte que darías?

**Alfredo M. B:** El punto es que no ha sido mencionada una palabra muy simple, es decir: fue dicha pero no ha sido aceptada. La lucha en Val Susa no tiene dos, ni cinco años. Es una lucha que ha empezado unos veinte años atrás y esta palabra había que decirla hace veinte años, bueno, fue nombrada, pero no fue aceptada. Y se trata de decir una palabra que es muy simple: “nosotros somos anarquistas”, bueno son tres palabras: “nosotros somos anarquistas”. Ahora, si te presentas en una lucha insurreccional colectiva y no dices “nosotros somos anarquistas”, entonces eres una fuerza política en medio de otras fuerzas políticas. Claro, de esta manera se puede tener la ilusión cuantitativa de ser más, pero, al mismo tiempo, se pierde el sentido y la forma de estar en la lucha como anarquistas. Lo primero que hay que decir en condiciones como aquellas de Val Susa –bueno, por lo menos así fue para mí– es “nosotros somos anarquistas”. Esta es mi crítica esencial, luego hay muchos que evidencian que se firmó algún papel, que hubo encuentros con el alcalde. Sí, pero para mí la cosa esencial es que veinte años atrás no han sido aceptadas la tesis de que, en la lucha colectiva, se trata de decir que nosotros somos anarquistas, y que nuestra forma de intervenir es esta: nosotros somos partidarios de la destrucción violenta. Si luego esto no nos sale y nos miran como si estuviéramos locos, bueno, esto es otro asunto... Pero la crítica principal es esta, yo tengo el documento de hace veinte años en donde justo estaban las tesis de las posturas anarquistas, pero no fueron aceptadas por los compas.

**Alma M:** ¿Qué opinas de la reconfiguración actual del capitalismo mundial?, ¿hacia dónde vamos?

**Alfredo M.B:** En el fondo nadie sabe cuál es la situación del capitalismo mundial hoy en día, es evidente que están ocurriendo grandes transformaciones. Es evidente, por ejemplo, que el proceso de utilización de la gente desde un punto de vista económico ya no es el de hacer que compren. Producir, rendir, comprar: el proceso económico que parte desde la producción, que pasa por la venta y el consumo, es distinto ahora. Hoy en día, al consumidor se le pide una cosa: su participación, el sentirse parte de una unidad, que es la unidad capitalista, y que es colectiva porque involucra a todo mundo. Ahora, ya que este proceso no puede ser alcanzado de manera racional –porque nadie puede ser tan estúpido para pensar que hace parte del mismo círculo que Bill Gates–, entonces hay que construir una condición psicológica que logre brindarnos la ilusión de ser parte de la misma unión capitalista mundial, que además sería una parte de la realidad mundial porque hay una otra parte que permanece excluida y que es sometida a procesos de destrucción en todo el mundo. Estamos hablando de personas productivas, yo no me estoy refiriendo a las personas improductivas porque las personas improductivas, según el canon capitalista, hay que destruirlas. Entonces, la participación del consumidor es ahora una participación consciente: el consumidor tiene que ser parte, a nivel mundial, de una unidad humanamente



colectiva. Imagínate que cada año, desde hace nueve años, el gobierno alemán se va todo en conjunto a China. Desde la Merkel hasta el último ministro, todo el gobierno se va a China, ¿por qué? Porque es necesario traer aquella enorme reserva de consumidores al círculo de consumo eurocéntrico y europeo.

Pero, como nadie es tan estúpido, hay que intervenir psicológicamente en cada productor para venderle y hacerle producir aquellos productos que aseguran las ganancias. Este proceso ha sido modificado por la intervención de la robótica y ahora es extremadamente diferente, se ve en los estudios que están haciendo al respecto: crear necesidades inconscientes. Ya no se le pide a cada productor que sepa qué es lo que necesita y que haga su elección, se le pide que se sumerja en una realidad que no existe. Les están cerrando los ojos. Hay un ejemplo evidente: están invirtiendo billones en la construcción de carros que se manejan solos, tele-comandados, de esta manera tú puedes dejar de ver. Otro caso clamoroso es el de los Google Glass, en donde se equivocaron y los retiraron del mercado: estaban construyendo algo que se adelantaba demasiado, aunque estará presente en unos cuatro o cinco años. Y eso es así: nosotros ya no tenemos que ver nada, tenemos solamente que ser coparticipes de una situación imaginaria que se nos transmite en frente de nuestros ojos.

Desde hace quince años, los premios nobel economía han sido obtenidos por economistas que tienen carreras en ciencias económicas y en psicología. Todos. Antes, quince años atrás, tenían carreras en ciencias económicas y matemáticas. Hoy en día ya no se cree en las matemáticas, pues ya no hacen falta. Lo que sí hace falta es la psicología: estudiar las reacciones de cada consumidor y productor, ver cuáles son sus necesidades, codificarlas y transmitírselas para que esté enterado. Estas son las nuevas formas del capitalismo, aunque, como estructura productiva no pueden prever el desarrollo más allá de dos, tres años.

Y con respecto a la parte de la pregunta “¿hacia dónde vamos?” no tengo una respuesta, pero es que nadie la tiene. No hay que tener pena, nadie sabe hacia dónde vamos. El proyecto es impedirte de pensar: hacerte ver algo que no está, ¡y este es un proyecto fantástico! ¡Todos nos inventaremos lo que veremos! Un sueño que sea mejor que esta realidad.

**Alma M:** Nosotros, como negación, partimos de una perspectiva contraria a la del marxismo, el cual apunta que solo con la destrucción de la mercancía es que se puede destruir el capitalismo y destruyendo el capitalismo es como se transforma la sociedad. El objetivo de los anarquistas no es solamente la abolición de la explotación, ni la destrucción del capital, pues rechazamos la lógica economicista del marxismo, sino que nuestro objetivo es la destrucción del poder jerárquico, pues él es lo que aceita la maquinaria social; con capitalismo o sin capitalismo, relaciones de autoridad y de poder jerárquico se fundan cualquier sociedad de explotación. Ese es el objetivo por destruir. Y, bajo esta misma concepción es que Bakunin y su núcleo de compañeros rompieron con el marxismo en la primera internacional, otorgando al anarquismo su esencia particular. ¿Tú qué piensas sobre esta idea? ¿Cuál sería tu aporte?

**Alfredo M.B:** Habría que ir más allá. No hay duda que una crítica del marxismo es indispensable. Pero yo creo que la crítica no tiene que ir solamente hacia su lógica economicista, que es una lógica determinista y por ende afirma que modificando las relaciones de producción se modifican la realidad. Dicho de esta manera, los marxistas no son para una solución revolucionaria, simplemente son para una modificación de las relaciones de producción: adueñarse del poder y gestionarlo de una forma diferente, esto queda claro, pero siempre de poder se trata. Pero el poder no es solamente una estructura piramidal que estriba en el estado, no es representado solamente por las instituciones, no es este el poder, al contrario, podríamos decir que este es el problema



más estúpido, más evidente y que se basa en el uniforme. Y tampoco es el poder del torturador, del matón: estos serían ya los aspectos más brutales. El poder es el que tenemos adentro nuestro: por ejemplo, el poder es la posesión. Claro, hay una diferencia entre propiedad y posesión. Por ejemplo, yo le tengo apego a la posesión de mis libros, y hay una diferencia entre los libros que están en mi cuarto y los libros que están en la librería: siempre son libros, pero yo deseo que se vendan, que se vayan, pero no deseo que se vayan los míos, yo los tengo guardados, son mi posesión; una propiedad que en parte es también mía. La posesión me preocupa, me afecta, pero también es una forma de poder y para tutelar la posesión que me afecta y me agobia, yo empiezo a construir muros y prisiones. Y no se trata solamente de la posesión de objetos, se trata de todo lo que yo logro transformar y reducir a la condición de objeto. Por ejemplo, he hecho este discurso en la Argentina, en Rosario, y los compas se quedaron un poco dudosos, pero si nosotros defendemos la posesión, estamos defendiendo el poder. Pongo un ejemplo: no quiero que nadie toque a mi compañera, porque ella es mía y nadie la puede tocar; este es un concepto fundamental para la posesión. Si es fundamental para la posesión, también es fundamental para el poder: yo ejerzo un poder y así he reducido la persona al estado de objeto. Pero si yo me doy cuenta y quiero evidenciar que mi compañera no es un objeto, es un sujeto que razona y que tiene sus necesidades, sus perspectivas, sus deseos distintos de los míos, he destruido la relación de poder.

Ahora bien, los marxistas nunca llegarían a entender algo así. Por eso hay una lejanía con ellos, y no se trata de una cuestión meramente política, no es que los anarquistas estén en contra de la política, es que están en contra del poder. Y no es que están en contra del poder en una manera técnicamente distinta —en las formas en que se organiza la lucha— de los marxistas, están en contra del poder radicalmente, en la realidad, en todas las formas. Pero, ¿los anarquistas son verdaderamente así o sueñan con serlo? Esta es otra buena pregunta, y no sé qué tan posible sea...

Con respecto a la Primera Internacional, Bakunin rompe con la Internacional dirigida por Marx y la ruptura es algo absolutamente serio. De hecho, Marx, Engels y los demás tienen que transferir la Internacional a Estados Unidos para substraerla a la influencia de la alianza. Pero eso equivale a destruirla: la distancia era tan grande y las comunicaciones eran muy lentas en ese entonces. Bakunin rompió la relación con Marx, pero no criticó su economicismo, sino que afirma en varias ocasiones que Marx era un gran economista, pero era un hombre de poder. Y el error de Bakunin fue rechazar completamente la economía, pero la economía es algo fundamental, no tanto para gestionar las cosas sino para entenderlas. Entonces, el enfrentamiento se resuelve en el nivel del poder, no en el nivel de la economía.

**Alma M:** Antes, en el texto *Nueva vuelta de tuerca del capitalismo*, habías analizado los cambios que observabas en el capitalismo mundial. En ese texto advertías sobre la intervención de los nacionalismos religiosos como la nueva oposición al capitalismo, en la actualidad vemos que esto está pasando en el Medio Oriente, por ejemplo. ¿Esto es a lo que te referías o es algo diferente? ¿Cómo evalúas la situación en Siria o Kurdistán y la lucha que se libra en esos lugares contra el Estado Islámico? ¿Hacia dónde crees que va la lucha en el Kurdistán?

**Alfredo M.B:** Antes que nada, hay que considerar que *Nueva vuelta de tuerca del capitalismo* es un texto que tiene ya casi veinte años. En materia de economía, veinte años es un periodo muy muy largo. La economía capitalista funciona por medio de periodos de cuatro o cinco años. Lo que puedes prever no puede superar este lapso. Entre las grandes transformaciones que se han dado se injerta una de las nuevas, periódicas, históricamente siempre presentes, desconfiguraciones que existen dentro del mundo islámico. Y eso porque el mundo islámico no es unitario, la mayoría de los países se encuentra bajo un ataque constante: hay estados que son mayoritarios



y otros que son minoritarios; los que tienen más recursos normalmente son los minoritarios y a menudo logran someter a los estados mayoritarios. Pero la lucha entre cada una de las corrientes del islamismo no tiene nada que ver con la lucha contra el capitalismo. Claro, pueden trastocar una configuración del orden capitalista occidental y proponerlo de una manera diferente, pero mantienen algunas reglas de la economía ya que, además, algunos de estos países son unos de los mayores productores de petróleo, así que no, no me parece que esto puede ser considerado como un ataque al capitalismo. Con los cambios que se dieron en los últimos años después del desmembramiento de Iraq, que claramente ha sido un error político-estratégico de los Estados Unidos, y que era el estado que garantizaba un equilibrio mínimo en el Oriente Medio, ahora la situación generalizada es la de las luchas para la liberación nacional. Los kurdos <sup>3</sup>están realizando su proyecto de liberación nacional y de creación de un estado kurdo, pero un estado kurdo no sería nada diferente con respecto al estado sirio o del Iraq viejo o del Iraq nuevo. Son transformaciones que cuestan miles de muertos y no hacen otra cosa, sino que solamente reproducen formas de organización del capitalismo. Por eso, lo que hacen es reproducir al interior del engranaje capitalista una reserva enorme de miles de personas que querrán participar. Por otro lado, las guerras y las epidemias siempre han sido elementos útiles para reorganizar el poder, ¿por qué el poder hace las guerras? Pues para hacer morir a millones de personas, para no tener que vencerlas. Porque nunca nadie ha ganado una guerra. No existen guerras que se ganan, solo hay guerras que se pierden. El hecho es que mueren miles y miles, y esto “alivia la carga”. Imagínate, ahora ya no hay las grandes epidemias en donde morían millones de personas. La última gran epidemia fue la gripe española que se dio a principio de 1900, murieron alrededor de catorce millones de personas. Pero ahora que ya eso no existe, toda esta gente tiene que morir de alguna manera, ¿no? Por eso se estudian estas guerras y son unas pequeñas cuestiones marginales. Los Estados Unidos y Europa no somos afectados directamente por ellas, pero los resultados tendrán sus consecuencias en la estructura mundial.<sup>4</sup>

Yo no he estado en Siria en tiempos recientes, pero creo que debe de haber distintas oficinas comerciales de Volkswagen y las demás empresas porque, finalmente, la guerra tiene una importancia muy relativa. Claro, el problema de los kurdos es un problema significativo porque hacen parte de Turquía y, a la vez, no hacen parte de Turquía: no son turcos, pero al mismo tiempo siete u ocho millones están en Turquía. No es fácil de entender. Existen zonas desiertas en donde viven los kurdos que, al mismo tiempo, son zonas significativas porque están en la frontera con otros estados, con la Siria, por ejemplo.

**Alma M:** Para nosotros [los anarquistas], en un país como en el que vivimos y en la realidad que nos toca vivir, las tesis de base del proyecto insurreccional como la informalidad, el ataque, la conflictividad permanente, la autogestión de la lucha, etcétera, siguen teniendo vigencia. Lo único que cambia es el análisis al cual adaptamos la forma, es decir, adaptamos el proyecto a la realidad y no exigimos que la realidad se adapte al proyecto. Pero también son válidas porque para nosotros estas tesis están fundadas sobre la ética anarquista y no únicamente sobre su efectividad estratégica o táctica, pues consideramos que, de lo contrario, quedarían vacías en su contenido o se convertirían en un instrumento político más. Hoy en día, ¿sigues considerando

3 Se refiere a la lucha por la independencia del Kurdistan, territorio que comprende partes de Irak, Siria, Irán y Turquía. El Partido de los Trabajadores de Kurdistan (en kurdo, Partiya Karkerên Kurdistan, PKK; en turco, Kürdistan İşçi Partisi) es un partido político fundado en Turquía en 1978. Su brazo armado se denomina Unidades de Protección Popular (YPG).

4 Esta entrevista se llevó a cabo en 2016. En 2020 tendríamos en surgimiento de la nueva pandemia de la COVID 19, que azota en este momento (julio de 2021) a la población mundial, extendiendo sus más afilados dientes hacia la población más vulnerabilizada.



como válidas las tesis insurreccionales de los años 90? ¿Hay aspectos que se descartan? ¿Hay que cambiar algunas propuestas?, ¿o lo que cambia es solamente el análisis de la sociedad, mientras que las tesis informalidad, conflicto permanente, autogestión de la lucha y ataque siguen teniendo validez?

**Alfredo M.B:** Algo que me parece importante y que ha sido mencionado en la pregunta es que no hay que adaptar la realidad al proyecto, sino que hay que adaptar el proyecto a la realidad. Y, como se dijo, el proyecto no tiene elementos estratégicos o tácticos, lo que tiene son elementos de intervención revolucionaria, de organización. Ahora, la autogestión no es una forma de estrategia, no es una táctica. La autogestión es la forma de la vida. Tenemos que tener claro que, cuando hablamos de conflictualidad permanente, no nos estamos refiriendo a la realidad, nos estamos refiriendo al ser humano. Si hablamos del hombre, yo no veo que existan diferencias entre tu, que eres una mujer mexicana y ella que es una mujer escocesa, y yo que soy un hombre, no hay diferencia, somos iguales, lo que sí cambia es el contexto. Lo que habrá que hacer es estudiar el contexto, pero no desde un punto de vista estratégico. Los elementos de la conflictualidad permanente, de la autogestión, del ataque, no son estratégicos, son elementos humanos. Por eso, no se trata de elementos de un proyecto revolucionario que intenta utilizar el poder, la política y sus formas. No, lo que intenta hacer es partir desde otro punto de vista que es completamente distinto y que es válido tanto para Italia como para México. Claro está que, en el momento en que te enfrentas con estructuras completamente distintas, como puede ser el caso de la realidad mexicana –que no conozco– y la realidad europea, tendrás que actuar de manera distinta, pero siempre en la base de la autogestión y de la conflictualidad permanente y del ataque. O sea, no es que por estar en México entonces dejes de elegir la conflictualidad y el ataque para ponerte de acuerdo con los distintos poderes que existen y que, por lo que entiendo, son muchos: el poder de la policía, el poder del estado, el poder de los narcos, hay muchos. No es que esto signifique lograr un acuerdo con alguno de estos poderes, más bien significa no ponerse de acuerdo con ninguno. Esta forma de organización anarquista empieza desde el hombre, tiene la posibilidad de quedarse igual en cualquier lado, es el momento del ataque el que tiene que ser diferente, porque es la realidad la que es diferente.

**Alma M:** ¿Aumentarías ahora alguna tesis? ¿Consideras que hay que cambiar algunas propuestas?

**Alfredo M.B:** Pues yo creo que no porque ¿cómo podemos cambiar al hombre? Este bicho tan malvado es igual a sí mismo desde hace miles de años, solo en caso de que cambiara el hombre tendríamos la necesidad de cambiar un proyecto insurreccional que parte del hombre. Pero el hombre sigue igual. Desde hace varios años ya, muchos me dicen que estoy demasiado clavado con un proyecto que habla de las barricadas y de los encuentros en las plazas, cuando estas modalidades pronto perderán importancia. Sí, es cierto, existirán otras formas de lucha, pero este no es el punto. El punto es que siempre serán los hombres y las mujeres los que llevarán a cabo el enfrentamiento. Entonces, ¿qué es lo que cambiaría? ¿Acaso no seremos capaces de defendernos?

O partimos de la condición de autogestión, sobre todo de nosotros mismos, o estamos hablando de otras cosas. Y entonces hablamos en términos de estrategias, de tácticas, y a mí, en lo personal, este discurso no me interesa mucho, y tampoco lo entiendo. Hablando de estrategias, he visto algunas situaciones. He estado en Sicilia, en el lugar donde Garibaldi desembarcó, Calatafimi, un punto muy estratégico. Es 1860 y 1000 hombres desembarcan de su nave y se topan con una montaña. Encima están unos veinte mil hombres armados con cañones, ahora, ¿a qué clase

de loco se le ocurre enfrentarse con veinte mil hombres armados? ¿Ves? estrategia ... ¡¡yo hubiera salido corriendo!! Pero aquellos logran atacar y vencer a veinte mil hombres armados de cañones. Así que la estrategia no es algo que le siente bien a todo mundo, hay que considerar las características de cada situación. Las cosas cambian, no es nada más la forma del terreno, eso no es lo importante. Lo que sí es importante es el momento en que decidiste organizarte como hombre, como mujer y, después de eso, decides hacer determinada acción y entonces tienes que tener claro qué es lo que puedes hacer. Pero no puede ser lo contrario. No existe ningún problema de estrategia anterior, pero si existe después, si acontece el enfrentamiento, ya se verá.

**Alma M:** En México, la filtración de las tesis marxistas en los ambientes anarquistas, ha dado pie a que muchos compañeros defiendan la necesidad de hacer política como una parte del anarquismo. Algunos compañeros han publicado, en un libretto compilado de textos intitulado “Introducción a la crítica”, un texto aparecido en “A corps perdu” número 1, que se titula “Diez puñaladas a la política”. Dicho texto generó mucha polémica respecto a que si los anarquistas necesitamos hacer política y a si la anarquía es política o no. Muchos defienden la necesidad de hacer política bajo el argumento de que, si no, “¿cómo cambiarían las cosas? Necesitamos hacer política —si no el movimiento no tiene sentido, hay política de los de arriba y política de los de abajo—, se nos dice”. Nosotros, en resumidas cuentas, somos partidarios de lo que se afirma en el texto “Diez puñaladas a la política”, pensamos además que quien quiere hacer política es porque desea estar siempre en las entrañas del estado, porque busca algo de él y pensamos que donde comienza la política se termina la anarquía porque comienza la mediación y el diálogo con el estado.

¿Tú qué piensas al respecto? ¿Qué es la política para ti? ¿La anarquía es una idea política, es un instrumento político o es contraria a la política?

**Alfredo M.B:** Yo estoy totalmente de acuerdo con ustedes. Como comentábamos antes con respecto a las luchas en Val Susa, quien piensa que con una concesión política puede conseguir un mayor seguimiento, una disponibilidad más grande para un enfrentamiento, no se da cuenta que en el momento en que lo logra no puede finalmente llevar a cabo el choque. En cierta medida, se puede hacer un discurso que sea comprensible para la gente. Estamos hablando de una situación de lucha intermedia, no estamos hablando de una explosión revolucionaria que involucre masivamente a la población de México, porque en este caso no habría problemas de forma. En este caso, estamos hablando de una lucha que se puede realizar parcialmente y en una determinada situación. Está claro que esta lucha tiene que partir de una necesidad de la misma gente. Esta gente tiene un problema. Si la gente no tiene ningún tipo de problema, con dificultad entenderá el discurso de la crítica a la política: les parece una forma filosófica de debate acerca de la política. Si yo no tengo el problema de liberarme de algo que me oprime y no entiendo qué es eso que me oprime —que, por lo general es algo político—, entonces no estaré disponible a debatir acerca de la crítica de la política, simplemente no me interesa. La gente te entiende solo si tiene un problema y tú tienes que hablar del problema de una manera no política. Y hablar con la gente significa evitar cualquier debate filosófico acerca de la anarquía, pero hay que decirle que si somos anarquistas entonces somos para la destrucción de aquel problema que oprime a la gente. Si no, ¿por qué nos interesaría la gente?

El debate sobre si el anarquismo es una forma de política o menos, es un debate importante, pero es teórico. Claro que el anarquismo no tiene nada que ver con la política, pero sí tiene que ver con la *polis*: tiene que ver con la gente. Si tú te encuentras en la *polis*, o sea en la condición de hablar con las personas, no puedes ser una persona que les dice “ahora les explico qué es la anar-



quía”, porque lo que va a pasar es que te van a mandar al diablo. Yo tengo un problema específico: a la gente le quieren construir una base militar cerca de sus casas; no es que vayamos con ellos a explicarle qué es el anarquismo, les decimos que somos anarquistas, pero no les vamos a decir “somos el anarquismo”. Somos anarquistas y nuestro modelo de intervención es el de la destrucción, ¿están de acuerdo?, ¿no están de acuerdo? La pregunta, creo yo, abarca dos aspectos. El aspecto práctico y el aspecto teórico. Y el aspecto práctico es que hay que estar entre la gente, entre los problemas de la gente, no simplemente entre la gente. Hay que conocer los problemas de la gente y luego terminas conociendo también a la gente. Claro, también es necesario debatir –pero no con la gente– de nuestras hojas inútiles sobre si la política tiene algo que ver. [El anarquismo] no tiene nada que ver con la política, tiene a que ver con problemas de la realidad, de la sociedad, de la forma de vivir juntos, de las formas de ser del hombre, un conjunto de problemas de naturaleza social, pero no política. No sé en México, pero en Italia al estudio de la economía se le llamó “economía política”, mientras que en el mundo anglosajón se llamaba *economics* y ya. No hacía falta ponerle la palabra “política”, pues, ¿qué razón hay de añadir la palabra? Claro, obviamente sé que la economía es un instrumento de la política y del estado, no hace falta explicarlo. Ahora, por fin, ya se dieron cuenta de que era una estupidez y solo la llaman “economía”. Y lo mismo tendríamos que hacer nosotros: tendríamos que entender que es pleonástico y que es superfluo establecer que el anarquismo no tiene nada que ver con la política, por supuesto que no tiene nada que ver.

**Alma:** ¿Quieres agregar algo más? ¿Quieres mandar algún mensaje a los compañeros en México?

**Alfredo:** Suerte con todo [se ríe] ¡Un beso! ¡Un abrazo! Hubiera estado lindo irlos a ver, pero no es posible.

(En diciembre de 2013, Alfredo M. Bonanno fue invitado al Simposio Anarquista en la Ciudad de México, pero le fue negado el acceso a suelo mexicano, y finalmente fue deportado impidiendo su participación).

