

REFLEXIONES SOBRE EL ANARQUISMO

(Guía de exposición)

Leopoldo Múnera Ruiz

“Hay gentes que llegan pisando duro
Que gritan y ordenan
Que se sienten en este mundo como en su casa

“Gentes que todo lo consideran suyo
Que quiebran y arrancan
Que ni siquiera agradecen el aire

“Y no les duele un hueso no dudan
Ni sienten un temor van erguidos
Y hasta se tutean con la muerte

“Yo no sé francamente cómo hacen
Cómo no entienden”

José Manuel Arango
Hay gentes que llegan pisando duro

En la invitación a esta charla, uno de los miembros del CILEP dijo, sin doble sentido ni mala intención, que yo había sido anarquista en mi juventud. La distancia que esa frase pone con mi ser joven, el tiempo que ha pasado desde cuando fui hasta el presente en que soy, me desconcierta un poco y me coloca frente a los diferentes seres que somos o que los otros perciben en el transcurso de nuestras vidas. Pero esas sólo son meditaciones de viejo o de anarcucho, como dirían Roca y el Libélulo, poco pertinentes para una reflexión pública. Por el contrario, el hecho de que mi identidad como anarquista sea relegada a un pretérito perfecto, ni siquiera a uno imperfecto, abre un espacio para esta conversa.

La frase puede ser interpretada a la luz de esa máxima trivial de la derecha que de tanto ser repetida por renegados, falsos memoriosos y rebeldes pasajeros se ha vuelto anónima: “Quien no fue revolucionario a los veinte años no tiene corazón y quien sigue siéndolo a los cuarenta no tiene cabeza.” Dejémosle esas bagatelas a los “malpensantes” que se divierten renunciando a lo que nunca fueron. La frase también puede ser entendida como una excomunión decretada por los nuevos *papas* y *popes* del

anarquismo, tan parecidos a los viejos, que andan por ahí repartiendo bendiciones libertarias en el altar de la acción directa y de la pureza ácrata. Como lo dije al comienzo, tampoco creo que éste sea el caso, pues no veo malevolencia en la convocatoria. Finalmente, la frase puede ser leída como un llamado para revisar ante un auditorio mis certezas y dudas anarquistas. En ese sentido, me gusta la provocación, voluntaria o involuntaria.

La Disonancia Interna

En primer lugar, el anarquismo ha sido y sigue siendo, para mí, la voz de una disonancia interna frente a todas las formas de poder que niegan la realización de nuestras potencias singulares y colectivas. Disonancia que se convierte en palabra y en acción ante las manifestaciones concretas de esas negaciones, de esas injusticias ontológicas que por la fuerza o el gobierno nos separan de lo que podemos ser colectiva y singularmente. Daniel Guèrin deriva de esa disonancia interna una *rebeldía visceral* que lleva al anarquista a rechazar todas las formas de dominación, explotación o sujeción sobre las cuales se constituyen privilegios a costa del sacrificio de los otros y de sus formas de vida libres¹. Este sentimiento de indignación frente a las injusticias ontológicas del ejercicio del poder antecede a la racionalización del mismo y no requiere de la aprobación de iglesias, partidos, movimientos o tribus. Constituye también el fundamento de la acción directa, individual y colectiva, cuya reivindicación es otro de los rasgos del anarquismo, aunque para algunos de sus militantes sea su esencia, por encima del sentido ético y de la noción de justicia que determina cualquier praxis ácrata.

En el anarquismo, a diferencia del liberalismo y del socialismo o el comunismo autoritario, la disonancia interna retumba frente a todas las formas de negación de las potencias, en su especificidad, y no sólo frente a las políticas encarnadas en el Estado o en sus imágenes especulares, las económicas contenidas en las relaciones de producción o las religiosas representadas por las instituciones eclesiásticas. Por tal razón, las voces libertarias se escuchan en los diferentes feminismos, en las luchas étnicas, en las reivindicaciones de los homosexuales, las lesbianas, los transexuales o los transgeneristas, en el ambientalismo, y los anarquistas siempre están

1. Daniel Guèrin, *El Anarquismo*, Buenos Aires, Terramar, 2004, p. 41.

dispuestos, en palabras de Guèrin, a “abrazar la causa del galeote y de todos los réprobos”².

En el anarquismo, la *rebelión visceral* no es un simple acto contra los poderes externos, los que provienen de la sociedad y el Estado, sino que incluye el rechazo activo de los poderes que nos constituyen, del sujeto (del yo sujetado) que habita en nosotros. La disonancia interna también debe conducir a una *autorebelión* sin concesiones, a la necesaria deconstrucción del yo dominado y dominante para emanciparnos de las identidades impuestas y limitantes de nuestra potencia, como bien lo comprendería Foucault en el siglo XX³. Bakunin es explícito al respecto:

“La tiranía social, a menudo abrumadora y funesta, no asume el violento carácter imperativo del despotismo legalizado y formalizado que caracteriza la autoridad del Estado. No está impuesta en forma de leyes a las que todo individuo, so pena de castigo judicial, se ve obligado a someterse. La acción de la tiranía social es más suave, más insidiosa, más imperceptible, pero no menos poderosa y persuasiva que la autoridad del Estado. Domina a los hombres con las costumbres, los hábitos de la vida cotidiana, todo lo cual se combina para formar lo que se denomina opinión pública.

“Abruma al individuo desde el nacimiento. Penetra en cada faceta de la vida de modo que cada individuo, a menudo sin saberlo, está en una especie de conspiración contra sí mismo. Se desprende de ello que, para rebelarse contra esta influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, él debe rebelarse, al menos hasta cierto punto, contra sí mismo. Porque, junto con todas sus tendencias naturales y sus aspiraciones materiales, intelectuales y morales, él mismo no es otra cosa que el producto de la sociedad y precisamente allí es donde se erige el inmenso poder que la sociedad tiene sobre el individuo.”⁴

Como ya había dicho, esa disonancia interna dentro del anarquismo no puede llevar a una auto-contemplación neurótica, a engolosinarse patológicamente con la propia culpa y a renegar del mundo para seguir viviendo en él sin intentar cambiarlo, sino a una necesaria acción de transformación que en sí misma es un principio de emancipación. Al responder una pregunta del grupo Rosa Negra sobre la “alienación psicológica” y el moralismo de la nueva izquierda estadounidense, Noam Chomsky describe sin tapujos la manera como él vive la disonancia interna bajo la forma de una culpa que le impide tener la buena conciencia del conformista o el cinismo del indolente y lo lleva a cambiar sus modelos de acción:

2. *Ibidem*.

3. Ver: Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, Bogotá, Carpe Diem, 1991.

4. Miguel Bakunin, “Dios y el Estado”, en: Sam Dolgoff, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1977, pp. 282-283.

“...Pienso que hay una muy buena razón para sentirse culpable en más de una ocasión sobre la forma en que tratamos a los pobres o a los vietnamitas. Yo si me siento responsable, porque contribuyo al funcionamiento de esa sociedad, con mi pasividad, por ejemplo: dejando que la cosa siga. Siempre que no actuamos radicalmente para poner fin a todas esas cosas estamos contribuyendo a ellas, con nuestra pasividad, con nuestra obediencia, como sea. No veo ninguna razón para no sentirse culpable en esto, ni tampoco veo razón para no apelar a la culpabilidad, que considero que debería ser compartida por otras personas como yo –estudiantes o profesores o cualquier otra gente a la que me dirija-. Pienso que esto es totalmente válido. No veo ninguna razón para rechazar lo que es, creo, una respuesta adecuada y exacta a dichas condiciones de opresión y desigualdad. Pero en cambio no creo que sea necesario, con tal motivo ponerse una especie de resaca moral, y llorar por la propia culpabilidad. Lo que hay que hacer, es utilizar esa respuesta emocional perfectamente válida como base para cambiar el modelo de acción.”⁵

Por consiguiente, la disonancia interna que constituye el anarquismo conduce a rechazar los poderes externos e internos que alienan nuestra subjetividad, incluso a nombre de la emancipación libertaria⁶. La *rebelión visceral* anarquista que se deriva de la disonancia interna es el fundamento de una noción de la ética y la justicia que parte de la situación concreta de quienes están sometidos a una opresión alienante y de la solidaridad con su lucha libertaria de emancipación individual y colectiva, incluidos los otros que aún no existen a quienes se les niega la posibilidad de una vida digna a causa de la destrucción sistemática de la naturaleza. Una noción de la ética y la justicia que no tiene presupuestos abstractos o hipotéticos, que no recurre a los velos de la ignorancia o a ficticias situaciones originarias simuladas por la razón, sino a la materialidad histórica de los oprimidos y oprimidas dentro de las múltiples formas de dominación alienante propias “de los modos de vida y las relaciones sociales existentes”⁷ en la sociedad contemporánea. Kropotkin en su naturalismo sintetiza la intuición ética que viene de esta disonancia interna frente al poder alienante:

“...No la emprendas contra la humanidad si tú mismo eres quien paraliza tu fuerza de acción.

“Sé fuerte, en cambio, y cuando hayas visto una iniquidad y la hayas comprendido –una iniquidad en la vida, una mentira en la ciencia o un sufrimiento impuesto a otro-, rebélate contra la iniquidad, la mentira, la injusticia. ¡Lucha! La lucha es la vida, y es más intensa cuanto más viva es la

5. Noam Chomsky, *Actualidad del anarquismo*, en: <http://kamita.com/misc/nc/textos/anar05.htm>, 6/05/09, 8:47.

6. Ver: Alfredo Gómez Muller, *En-sujetamiento y subjetivación: el vivir ético de la anarquía*, en: <http://www.cilep.8m.com/gomezmulder1.pdf>.

7. *Ibidem*.

lucha. Y entonces habrás vivido y por algunas horas de esa vida darás años de vegetación en la podredumbre del pantano.

“Lucha para permitir que todos vivan esa vida rica y abundante y puedes estar seguro de que en esa lucha hallarás goces mayores de los que cualquier otra actividad podría darte.

“Esto es lo que la conciencia de la moral puede decirte. A ti te corresponde escoger.”⁸

El anarquismo anticipa con respecto a las teorías de la justicia de la segunda mitad del Siglo XX la necesaria combinación entre el principio de distribución, referido no sólo a las relaciones de producción, sino también a las relaciones políticas, y el principio de reconocimiento, propio de las formas de dominación y sujeción que se fundamenta en la negación del otro. Asimismo, entre las que hoy se denominan lógicas de la diferencia, derivadas del reconocimiento de múltiples singularidades irreductibles a la universalidad del individuo liberal, y lógicas de la equivalencia, necesarias para la articulación de lo diverso en una misma praxis política. A pesar de ello, la reflexión ética del anarquismo quedó estancada después de que Kropotkin dejara inconclusa su obra en este aspecto. Frente a las expresiones contemporáneas del liberalismo, el republicanismo, el feminismo o el comunitarismo, el anarquismo requiere ahondar sobre las concepciones éticas y de justicia que lo constituyen dentro de un horizonte de sentido que lo ha llevado a diferenciarse de otras formas de socialismo, comunismo o colectivismo.

Si me atengo a esa disonancia interna y a esa *rebelión visceral* frente todas las formas contemporáneas del poder alienante comprendidas en el Estado, el partido, el capitalismo, el machismo que llevo en mí, la homofobia, el racismo, el militarismo, el totalitarismo, la iglesia ácrata, los dictadores de la acción directa, las vanguardias (armadas o desarmadas), la academia, el consumismo, la educación popular, yo mismo (el sujeto que soy), diría que sigo siendo anarquista. Sin embargo no basta, el anarquismo no se reduce a la disonancia interna y la *rebelión visceral*...

Además, en la segunda mitad del Siglo XX otras corrientes políticas o de pensamiento llegaron desde presupuestos diferentes a conclusiones miliares a la del anarquismo. Por ejemplo, desde el neo-marxismo Antonio Negri y Paolo Virno han desenterrado el concepto de multitud libre desarrollado

8. Kropotkin, Obras, Edición a cargo de Martin Zemliak, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 207.

por Spinoza que pretende recoger la diversidad de luchas sociales, pero que al mismo tiempo, en el caso de Virno hace un llamado sobre las ambigüedades de la Multitud al cual nos referiremos más adelante. Chantale Mouffe y Ernesto Laclau desde una perspectiva post-marxista nos hablan de las múltiples posiciones del sujeto y de la necesidad de profundizar el concepto de hegemonía como un elemento articulador de la diversidad en torno a la democracia; incluso Laclau rescata el concepto de pueblo, ligado a la historia del anarquismo, y resignifica el de populismo para explicar la necesidad del antagonismo en la política. Nancy Fraser, a partir de una de las corrientes del feminismo, nos habla de las esferas de la justicia y nos coloca frente a la necesidad de articular las lógicas del reconocimiento con las lógicas de la redistribución. Conceptos como democracia absoluta, democracia radical, contrademocracia o democracia disputatoria son un llamado a construir un diálogo contemporáneo que permita profundizar y desarrollar las intuiciones y las reflexiones anarquistas más allá de las letanías incesantes y las repeticiones litúrgicas de los textos ácratas escritos en el Siglo XIX y comienzos del XX.

La radicalización histórica de la emancipación

Los textos y las prácticas del anarquismo colectivista o comunalista establecen una relación de continuidad, radicalización y ruptura con las formas de emancipación política que caracterizan al liberalismo y el republicanismo representado por la Revolución Francesa. Continuidad y radicalización con respecto a los valores fundamentales de la revolución: libertad, igualdad y fraternidad, y ruptura con el individualismo. Los anarquistas colectivistas, tanto los del Siglo XIX como los del XX, consideran la revolución francesa como un proceso de emancipación insuficiente, limitado por el culto al Estado, la sacralización de la propiedad privada de los medios de producción social y la entronización del individuo como referente fundamental y natural para la organización social.

La preponderancia del liberalismo en sus diferentes manifestaciones en la sociedad contemporánea con frecuencia lleva a olvidar la forma como el anarquismo radicalizó los valores de la Revolución Francesa, sin renunciar a ellos mediante su negación tajante, como sucedió con otras formas de socialismo o comunismo. Ustedes me perdonarán que vuelva una y otra vez a Bakunin en el tema de la libertad, pero es necesario recordar su actualidad frente a la forma parcelaria como el liberalismo entiende el

mismo valor político y ético. La cita es larga, pero necesaria, en 1871 Bakunin afirmaba:

“La concepción materialista, realista y colectivista de la libertad, opuesta a la idealista, es la siguiente: el hombre toma conciencia de sí mismo y de su humanidad sólo en la sociedad y sólo por la acción colectiva de toda la sociedad. Se libera del yugo de la naturaleza externa sólo por medio del trabajo colectivo y social que puede transformar la tierra en un medio favorable al desarrollo de la humanidad. Sin esa emancipación material, la emancipación intelectual y moral del individuo es imposible...el individuo aislado no tiene la posibilidad de tomar conciencia de su libertad...”

“Yo sólo me puedo sentir libre en la presencia de otros hombres y en relación con ellos...Yo mismo no soy libre ni humano hasta que no pueda reconocer la libertad y la humanidad de todos mis semejantes.

“Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos, los hombres y las mujeres, son igualmente libres. La libertad de los demás hombres, lejos de negar o limitar mi libertad, es, por el contrario, su premisa necesaria y su confirmación. Es la esclavitud de los otros hombres la que levanta una barrera a mi libertad o, lo que significa lo mismo, es su bestialidad la que es la negación de mi humanidad. Porque mi dignidad como hombre, mi derecho humano, que consiste en negarme a obedecer cualquier otro hombre y a determinar mis propios actos en conformidad con mis convicciones, está reflejada en la conciencia igualmente libre de todos y confirmada por el consenso de toda la humanidad. Mi libertad individual, confirmada por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito.”⁹

La libertad es así entendida como un proceso de liberación permanente e incesante, no como un estado del ser en el que no hay impedimentos externos y en el que yo puedo realizar mi proyecto de vida simplemente reconociendo la posibilidad abstracta del otro de ser libre. La libertad individual sólo adquiere significado dentro de la libertad colectiva, nunca aislada de ella o en contra de ella. Pero además, la libertad implica la igualdad y la solidaridad efectivas con los otros y otras. Como horizonte, la libertad es entendida como el desarrollo pleno de las potencias del individuo y la colectividad, pues una y otra son vistas como complementarias e inseparables. En consecuencia es una libertad material y no formal. Dentro del anarquismo esta sigue siendo una constante, en 1994, Murray Bookchin, con menos precisión conceptual que la de Bakunin cien años antes, probablemente porque su análisis está comprendido en una entrevista, anotaba la diferencia entre la autonomía liberal y la libertad anarquista:

9. Miguel Bakunin, “Dios y el Estado”, en: Sam Dolgoff, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1977, pp. 280-281.

“...La diferencia entre autonomía y libertad es que la autonomía queda estática, se basa en un individuo que en alguna manera existe por su nacimiento, no se basa en instituciones sociales ni en responsabilidades excepto en las limitaciones negativas, lo que no se debe hacer, lo que perjudica al otro. En la libertad, se sobreentiende que tiene que haber una organización social, que todo, aun la noción de la libertad, está sujeto a un desarrollo histórico, que se crearán nuevas instituciones, nuevas formas de la individualidad surgirán y nuevas responsabilidades y derechos aparecerán.”¹⁰

La libertad así comprendida no puede escindirse de la igualdad, cuyo concepto se aleja totalmente de la equivalencia de lo no-equivalente connatural al liberalismo, de la igualdad formal y abstracta frente a la ley que se fundamenta en la jerarquización real (en virtud de la propiedad privada de los medios de producción social) y en la simbólica (debido a lo que cada sujeto significa efectivamente dentro de las relaciones sociales). La igualdad en el anarquismo colectivista o comunalista parte del reconocimiento de las diferencias no-jerarquizadas como nos lo enseñó “la mujer más peligrosa del mundo”, Emma Goldman o, en palabras de Murray Bookchin, de la “igualdad de los desiguales”. Como escribí en un texto publicado hace unos años: “Esta ausencia de jerarquización está fundamentada en el rechazo a cualquier autoridad que se levante sobre privilegios sociales: la noción de diversidad se edifica sobre el respeto generalizado de la autonomía individual (de la autonomía de lo diverso). En tales términos la igualdad es antiautoritaria y la coexistencia de lo diverso se garantiza por la ausencia de un poder social (individual o colectivo) que pueda imponer su diversidad sobre las demás. Lo diverso es reconocido hasta el momento en que niega la diversidad de los otros, en ese momento se convierte en un poder que es necesario combatir; el poder que se construye sobre la base de privilegios sociales aniquila la igualdad. El discurso libertario no acepta la existencia en la práctica social de un saber que se erige sobre la negación de los otros saberes. No admite la posibilidad de un saber único impuesto, al cual le impone la pluralidad de los saberes electivos. El único diverso inaceptable es el que niega la diversidad de los demás.”¹¹

10. Murray Bookchin, “El anarquismo ya está muy de onda”, Reportaje a Murray Bookchin por Wolfgang Haug, en Bookchin, Liguri y Stowasser, *La utopía es posible. Experiencias contemporáneas*, Tupac, Buenos Aires, S.A., p. 72.

11. Leopoldo Múnera, “Órdenes, desórdenes y anarquismo (Tras la pista del pensamiento totalitario)”, en: *Politeia N° 13*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, p. 74.

Finalmente, la fraternidad, la colaboración voluntaria entre individuos, se transforma en el principio de la solidaridad, en la realización de las potencias en y con los otros, en razón del apoyo mutuo, entendido como fundamento esencial de la sociabilidad, contrapuesto a la competencia, del cual depende la subsistencia del individuo y de la especie.

Libertad, igualdad, solidaridad son valores que sólo resultan comprensibles en la reformulación de la relación individuo-sociedad, en la reivindicación del individuo como una singularidad irreductible a la comunidad o a la sociedad. El individuo emerge como una síntesis particular de lo colectivo y la asociación libre, contrapuesta a la sociedad impuesta, como la confluencia voluntaria de singularidades múltiples. Incluso el más individualista de los anarquistas, Max Stirner, reivindica la asociación libre, como lo resalta con precisión Daniel Guérin:

“Pese a sus baladronadas de ermitaño, Stirner aspira a la vida comunitaria. Lo mismo que la mayor parte de los individuos aislados, amurallados, introvertidos, siente una punzante nostalgia por esa forma de vida. A la pregunta de cómo puede vivirse en sociedad con un espíritu tan exclusivista, responde que solamente el hombre que ha comprendido su propia «unicidad» está capacitado para entrar en relación con sus semejantes. El individuo tiene necesidades de amigos, de ayuda; si, por ejemplo, escribe libros, necesita lectores. Se une a su prójimo para aumentar su poder y lograr, por obra de la faena común, lo que nadie podría hacer aisladamente. «Si detrás de ti hay varios millones de personas que te protegen, entre todos constituís una fuerza poderosa y obtendréis fácilmente la victoria». Pero debe llenarse una condición: esta relación con los demás tiene que ser voluntaria y libre, siempre anulable. Stirner establece una distinción entre la sociedad preestablecida, donde hay coerción, y la asociación que es un acto libre: «La sociedad se sirve de ti, pero de la asociación eres tú quien se sirve». Sin duda, la asociación implica un sacrificio, una limitación de la libertad. Mas este sacrificio no se realiza en aras de la cosa pública: «Sólo mi interés personal me llevó a hacerlo»¹².

Pero incluso este tipo de concepción que intenta ver al individuo como un único aislado es rechazada por la mayor parte del anarquismo, tal y como lo hace Kroipotkin al afirmar: “El individualismo –como ya es hora de comprenderlo- no es más que el *cada uno para sí mismo y Dios para todos* del burgués, que creyó haber encontrado con ello el medio para liberarse de la sociedad al imponerles a los trabajadores la servidumbre económica bajo

12. Daniel Guérin, *El Anarquismo*, Buenos Aires, Terramar, 2004, pp. 57-58

la protección del Estado, pero ahora advierte que él mismo se ha convertido en un siervo del Estado.”¹³

Sigo compartiendo con el anarquismo esta forma de radicalización histórica de la emancipación mediante la profundización de los valores de la revolución francesa y la ruptura con el individualismo. No obstante, los interrogantes contemporáneos frente a ambos procesos son enormes e implican un gran desafío teórico y práctico. A modo de ejemplo, el feminismo de la diferencia no ha enseñado que no basta la igualdad, ni siquiera como el reconocimiento de las diferencias no jerarquizadas, sino que aparte de este reconocimiento es necesario abrirse a la transformación desde y con el otro cuya diferencia ha sido históricamente negada. El multiculturalismo en todas sus vertientes resalta la dificultad de articular lo diverso, particularmente cuando las formas de emancipación que se dan en un contexto cultural pueden implicar formas de dominación, sujeción o explotación en otro contexto cultural o cuando aceptar las diferencias culturales conlleva aceptar formas de poder en otras culturas que desde nuestros referentes implican la negación de potencias individuales o colectivas. El neoliberalismo nos enseñó los mecanismos de explotación de las solidaridades populares cuando el apoyo mutuo es articulado funcionalmente a las formas de dominación capitalistas, así se siga planteando como resistencia. Finalmente Gilbert Simondon con su teoría de la individuación abrió posibilidades insospechadas dentro del anarquismo para la naturaleza emancipatoria de la singularidad que desde su propia especificidad impide la instauración de un gobierno total del individuo en las sociedades de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

El estado y la especificidad de la política

Quizás el elemento más característico del anarquismo es el rechazo tajante del Estado y la reivindicación de su destrucción completa e inmediata en el momento de la revolución. La crítica al Estado es integral: simbólica, política, productiva e ideológica. En términos simbólicos y culturales se resalta la naturaleza teológica de todo tipo de Estado, la pretensión connatural al mismo de ser un dios terreno que desde los monopolios y la concentración de sus poderes define y gobierna la vida individual y colectiva, establece lo bueno y lo malo y ejerce el poder del castigo. Por

13. Kropotkin, Obras, Edición a cargo de Martin Zemliak, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 39.

ende constituye la negación de la humanidad del ser humano. El Estado surge así como la transmutación política de Dios, esencia que se pretende trascendente a la sociedad para controlar la vida y la muerte de los individuos. En términos políticos, el Estado es visto como el ejercicio del poder de gobierno y administración de lo colectivo, asociación obligatoria y coactiva, máquina tecno-burocrática que le impone por la fuerza a la sociedad el sentido de sus prácticas y las formas de vida públicamente aceptables. Negación de la libertad en virtud del principio de autoridad. En términos productivos, el Estado, como en el marxismo, es el máximo garante de la explotación del trabajo productivo por parte del capital y de los trabajadores por la burguesía. En términos ideológicos, el Estado produce un extrañamiento de la sociedad y el individuo con respecto a ellos mismo. Por consiguiente, el Estado es el símbolo de todas las formas de dominación, explotación y sujeción.

La revolución, por consiguiente, exige la supresión definitiva del Estado para liberar la verdadera naturaleza humana: solidaria, igualitaria y libre que permitirá un gobierno autogestionario federal y autogestionario. Malatesta sintetiza esta idea de la asociación libre y espontánea que se encuentra en la mayoría de los anarquistas contemporáneos:

“Del libre concurso de todos mediante la asociación espontánea de los hombres con arreglo a sus simpatías y necesidades de abajo-arriba, de lo simple a lo compuesto, partiendo de los intereses más inmediatos para llegar luego a los más lejanos y generales, surgiría una organización social que tendría por fin el mayor bienestar y la mayor libertad de todos, reuniría a toda la humanidad en fraternal lazo y se modificaría y mejoraría conforme se modifican las circunstancias y las enseñanzas de la experiencia”¹⁴

Esta verdadera naturaleza humana vendría a ser la originaria, la naturaleza anterior a la desventura que permite la emergencia del monstruo bicéfalo de los dos deseos complementarios, el de poder y el de sumisión, que llevan al ser humano a considerar la constitución del Estado como inevitable, racional y civilizadora, y a renunciar a su *ser-para-la-libertad*. Al comentar el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* de Etienne de la Boétie, Pierre Clastre, antropólogo y etnólogo anarquista y punto de referencia fundamental en el mayo del 68 francés, condensa con gran fuerza la idea de la naturaleza originaria representada por los indios guaraníes:

14. Ericco Malatesta, *La Anarquía*, México, Permia, 1978, pp. 46-47.

“¿Qué será, pues, de las sociedades no divididas, de las sociedades sin tirano, de las sociedades primitivas? Al dejar desarrollar su *ser-para-la-libertad*, no pueden sobrevivir sino en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es por esencia imposible, por ser fatal para la sociedad. La igualdad no requiere más que la amistad y no se siente amistad más que en la igualdad. ¡ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen, en sus cantos más sagrados, los actuales indios guaraní, descendientes algo envejecidos, pero intratables, de aquellas “gentes totalmente nuevas” de otros tiempos! Su gran dios Namandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que primero se cree la Palabra, bien común a dioses y humanos. Asigna a la humanidad el destino de acoger la palabra, de existir en ella y de ser su celadora. Protectores de la Palabra y protegidos por ella, así son los humanos, todos igualmente elegidos por los dioses. La sociedad consiste en el disfrute del bien común que es la Palabra. Instituida igual por la decisión divina –¡por naturaleza!-, la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso: así las cosas, no puede darse otra cosa que el *mborayú*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, sociedad tribal de los iguales, *mborayú*: la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es una y los hombres que le pertenecen todos uno.”¹⁵

Clastres, sin embargo, como le sucede a todos los anarquistas no explica cómo y por qué se presenta la desventura, por qué seres humanos que desarrollan su *ser-para-la-libertad* termina escindidos entre el deseo de poder y el deseo de sumisión. Arrastrado por la idea Rousseauniana de una naturaleza buena del ser humano, el anarquismo guarda silencio frente a las pulsiones de muerte (más precisamente de destrucción que van orientadas hacia los otros) y las pulsiones de vida que hay en todo ser humano. La desventura sucede en esta tensión entre las dos tensiones, tensión que hasta el momento ha sido la regla determinante en las sociedades humanas. La renuncia al mito de la buena naturaleza me despierta muchas dudas sobre las alternativas de organización política frente al Estado y especialmente frente a las funciones dentro de la especificidad del sistema político que éste cumple en la sociedad contemporánea.

Mencionemos sólo tres de estas funciones: la construcción de una voluntad común dentro del pluralismo de lo individual o lo singular; la desparadojización de la violencia; y el proceso de adopción de decisiones colectivamente vinculantes. Dentro del anarquismo el problema de la construcción de una voluntad común está prácticamente resuelto, pues se supone que los seres humanos liberados de las dominaciones que lo atan van a tener un sentido común compartido que les va a permitir vivir

15. Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable”, en: Christian Ferrer (Compilador), *El lenguaje libertario*, Buenos Aires, Terramar, 2006, pp. 47-48

anárquicamente. No obstante, si tenemos en cuenta las pulsiones destructivas es posible que una parte de los individuos no desee vivir en una sociedad anarquista y hagan todo lo posible, incluida la guerra, para evitarlo. En ese caso hipotético: ¿Qué pasa con ellos? ¿Los excluimos de la sociedad? ¿Los desterramos? ¿Ese mecanismo no es peor que los mecanismos estatales?. Así mismo, es posible que no todos los que quieran vivir en una sociedad anarquista tengan las mismas ideas sobre cómo orientarla. ¿Cómo se pueden resolver la diferencias de intereses sin recurrir a las formas de democracia política que se han venido desarrollando en el Estado? ¿Qué pasa si quienes se oponen a la sociedad anarquista utilizan la violencia contra quienes defienden la sociedad anarquista? ¿Es necesario recurrir a un ejército, a una policía o a unas milicias? ¿Cualquiera de estas formas, incluida las milicias, no constituyen fenómenos de desparadojización de la violencia connaturales al Estado, es decir formas de diferenciar una violencia de otra mediante el código binario de lo legítimo y lo ilegítimo? ¿Y si no recurrimos a la violencia dejamos que los enemigos de la sociedad anarquista se impongan por la fuerza? ¿Qué hacemos con los tiranos que se quieren imponer sobre los otros con el ejercicio individual y colectivo de la fuerza? ¿Sus pulsiones destructivas van a desaparecer gracias a la revolución? ¿No es esto contraevidente, incluso en las experiencias anarquistas del Siglo XX? Para terminar con estas dudas ¿Si en el proceso de de adopción de decisiones colectivamente vinculantes un grupo se niega a acatarlas porque se oponen a sus intereses y no podemos disuadirlos de tal actitud, usamos con ellos la fuerza organizada? ¿Esta no es una forma estatal?

Afirmar que se va a hacer una organización autogestionaria, federal, de arriba abajo, donde no tenga cabida la explotación, la dominación y la sujeción no resuelve estos interrogantes ni la necesidad de recurrir y comprender las formas específicas de la política desarrolladas en la edad de los Estados. Más aún: ¿Mientras llega el momento de la revolución debemos renunciar a potenciar las resistencias y las fuerzas emancipadoras apoyándonos en los espacios que permiten ciertas formas de gobierno estatal como la democracia deliberativa? ¿Sólo es factible la acción negativa o directa? ¿El anarquismo se convierte así en pura negación, en una práctica de militantes puros desarticulada de las luchas populares concretas? Es probable que para muchos estas dudas me alejen del anarquismo, para mí me acercan a la necesidad de reflexionar sobre él en la

sociedad contemporánea y de proponerle a otros y otras que busquemos franca y abiertamente las respuestas a estos interrogantes para no aceptar la dictadura del pasado.

Bogotá, 23 de mayo de 2009.