

El anarquismo entre el liberalismo y el “momento maquiaveliano”

Diego Paredes
Colectivo Contracultura - CILEP

En su extensa y sugestiva obra *Nacionalismo y Cultura*, el anarquista alemán Rudolf Rocker sostiene que “el socialismo vitalizado por el liberalismo lógicamente conduce hacia las ideas de Godwin, Proudhon, Bakunin y sus sucesores”¹. La intención de establecer una relación estrecha entre el anarquismo y el liberalismo clásico se reafirma unos párrafos más adelante cuando Rocker menciona que “el socialismo inspirado por ideas liberales, sin embargo, lleva en línea recta al anarquismo”². Rocker considera que el anarquismo radicaliza la idea liberal de reducir la esfera del Estado a un mínimo. Por esto, el liberalismo se presenta como el germen del fin del Estado y de la eliminación de toda voluntad de poder del ámbito social. Sin embargo, afirma Rocker, el liberalismo es algo así como un anarquismo incompleto, ya que no se preocupa suficientemente por el lado económico de la cuestión y, por lo tanto, cree que la libertad social puede existir sin la igualdad y la justicia para todos. En pocas palabras, dado que el liberalismo clásico no puede llegar por sí solo al estadio superior de liberación, el anarquismo debe ser la “síntesis del liberalismo y socialismo”³.

En un tono similar, pero incluyendo nuevos elementos, Noam Chomsky afirma que las ideas anarquistas provienen de la Ilustración y tienen sus raíces en el *Discurso de la desigualdad* de Rousseau, en los *Límites de la acción del Estado* de Humboldt y en la defensa que Kant hace de la Revolución Francesa⁴. Para Chomsky, el socialismo libertario preserva y extiende el radical mensaje humanista de la Ilustración y de las ideas del liberalismo clásico. De ahí que el lingüista y anarquista estadounidense cite a Rocker para reafirmar que el anarquismo es el resultado de la convergencia de dos de las grandes

¹ Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Londres: Black Rose Books, 1998, p. 238.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Chomsky, Noam. “Introduction”. En: Guérin, Daniel, *Anarchism*. Nueva York: Monthly Review Press, 1970, p. xi.

corrientes que se instalan en la vida europea desde la Revolución Francesa: el socialismo y el liberalismo.

Ahora bien, que el anarquismo sea hijo de su tiempo y en ese sentido acoja gran parte de las ideas ilustradas, revolucionarias y liberales del siglo XVIII es algo casi incuestionable. Pero, ¿qué tan fácil es concluir que el anarquismo debe ser la síntesis entre socialismo y liberalismo? ¿Puede afirmarse con fundamento que el anarquismo es un liberalismo radicalizado? Ciertamente, el liberalismo clásico abogó desde un primer momento por limitar los poderes y las funciones del Estado para respetar la libertad de los ciudadanos. Pero, ¿puede ser equiparado este principio liberal con la crítica que el anarquismo hace del Estado y con el tipo de libertad política y social que defiende este movimiento?

En el interesante libro *La democracia contra el Estado*, Miguel Abensour interpreta algunos textos de juventud de Marx desde el llamado “momento maquiaveliano”⁵. La cercanía entre Marx y Maquiavelo se hace manifiesta en la manera como ambos se ocupan del ser de la política. Para afirmar esta cercanía, Abensour sostiene que no hay que pensar sobre Maquiavelo, sino pensar con él, ya que el afamado autor de *El príncipe* participa de una corriente de pensamiento que se presenta como la “cara oculta” de la usual manera de abordar la política desde el modelo jurídico-liberal. Maquiavelo se inscribe, entonces, en otro modelo, en aquel del paradigma cívico, humanista y republicano que asigna como objetivo de la política “no ya la defensa de los derechos sino la puesta en práctica de la ‘politicidad’ primera, bajo la forma de una activa participación ciudadana en la cosa pública”⁶.

Abensour define el “momento maquiaveliano” a partir de tres elementos. El primero de ellos se basa en la reactivación, durante la temprana modernidad occidental, del *bios politikos* antiguo, es decir, del reconocimiento del ser humano como un animal político que dedica su vida a la acción pública. Esta rehabilitación de la vida activa impulsa un humanismo cívico que se ubica en las antípodas de la vida contemplativa del ser humano medieval. El segundo elemento sostiene que esta reivindicación del animal político sólo se

⁵ Esta expresión fue inicialmente acuñada por John G. A. Pocock en su libro *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*.

⁶ Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998, p. 18.

satisface en la forma-república y, finalmente, el tercero argumenta que esta forma-república inaugura un tipo de temporalidad que rechaza la eternidad del Imperio o la Monarquía universal. La forma-república asume la finitud temporal y por eso crea un orden mundano que no evade la contingencia propia del acontecimiento.

De esta forma, el liberalismo clásico y el paradigma cívico-republicano, que recibe el nombre de “momento maquiaveliano”, se presentan como dos tendencias paralelas del transcurrir histórico de la teoría política. Dado que se ha convertido en un lugar común señalar al anarquismo como heredero de la primera tendencia, en la presente ponencia buscaremos cuestionar dicha opción para sugerir que el anarquismo, y sobre todo, su concepción de libertad, parte de supuestos distintos a los del liberalismo y, por ende, obtiene conclusiones alternativas al mismo. Teniendo esto en cuenta, en segundo lugar, intentaremos mostrar que el anarquismo puede ser inscrito dentro del llamado “momento maquiaveliano”.

Liberalismo político y anarquismo

Como lo menciona Norberto Bobbio, por liberalismo político se entiende “una determinada concepción de Estado, la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitadas”⁷. El rol del Estado se debe reducir a la protección de los ciudadanos y de sus derechos naturales, ya que el principio fundamental del liberalismo político es la prioridad del individuo y su bien individual sobre cualquier otra entidad. Este enfoque liberal surge en los albores de la Modernidad, bajo la influencia de la Ilustración. Como es usualmente mencionado, en la Modernidad los vínculos políticos entre los seres humanos ya no son naturales, sino artificiales. La mayoría de los filósofos políticos modernos, sobre todo aquellos que son incluidos bajo el mote del contractualismo, parten del hecho de que el ser humano es apolítico. Esto quiere decir que su pertenencia a una comunidad política no es un hecho natural y, por lo tanto, los seres humanos no son por naturaleza ciudadanos. Siendo así, el liberalismo político clásico supone primariamente que los individuos son agentes libres, racionales y autónomos que deciden establecer acuerdos voluntarios entre sí para lograr una convivencia pacífica y justa a través de la creación del Estado.

⁷ Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*. Bogotá: F.C.E., 1993, p. 7.

Ahora bien, dicho Estado no debe imponer un ideal o concepción sustantiva de vida buena, sino establecer las condiciones para que los diversos ciudadanos tengan la libertad de buscar sus propios ideales de vida. En pocas palabras, el Estado debe estar limitado, ya que él no puede determinar los intereses, gustos y preferencias de los individuos, sino proteger la pluralidad de modos de vida evitando que haya conflictos entre ellos. En este planteamiento se pone de manifiesto el tipo de libertad que defiende el liberalismo: la llamada *libertad de* o *libertad negativa*, esto es, la libertad de que el Estado no interfiera en la vida privada de los individuos. Esta libertad negativa puede ser equiparada a lo que Benjamin Constant denomina la “libertad de los modernos”. Afirma Constant:

El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces⁸.

Como es evidente, este tipo de libertad liberal es pre-política, ya que se reduce a los disfrutes privados. La pluralidad de intereses sólo se vive en el fuero íntimo del individuo y, por eso, el Estado debe garantizar un ámbito neutral donde se preserve la seguridad, el acuerdo y la paz de los ciudadanos. De ahí que Constant señale que nuestra libertad, como modernos, “debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada”⁹. Siendo así, el Estado liberal hace posible que exista una esfera de vida en la cual el individuo puede hacer lo que le parezca, siempre y cuando no atente contra la libertad de los otros.

Ahora bien, esta libertad prepolítica negativa es antitética al poder, ya que exige que el individuo sea protegido del abuso del poder del Estado. Este último es considerado por el liberalismo como un mal necesario y por eso el ideal de esta doctrina política es el Estado mínimo. Es esta doctrina del control de poder y de la limitación del mismo, la que ha llevado a autores tan importantes como Rucker y Chomsky a postular una relación directa entre el liberalismo y el anarquismo. En términos estrictamente políticos, el liberalismo se diferenciaría del anarquismo principalmente en que mientras que el primero sostiene que el Estado es un mal necesario, el segundo afirma que es un mal innecesario, es decir, una

⁸ Citado en *op. cit.*, p. 8.

⁹ *Ibid.*, p. 9.

institución política de la cual se puede prescindir para vivir en sociedad. En otras palabras, el anarquismo no aboga por un Estado mínimo, sino que va más allá y propone la eliminación de todo Estado.

En principio, la anterior formulación parece incuestionable, pero, examinando el asunto más a fondo, ¿es la libertad anarquista comparable con la libertad del liberalismo político? ¿Parte la libertad del anarquismo de los mismos supuestos del liberalismo como para poder concluir que el anarquismo es un liberalismo radicalizado? Para responder a estas preguntas, resulta provechoso recurrir a las palabras de Mijail Bakunin.

Bakunin considera que los doctrinarios liberales fueron los primeros en exaltar la libertad individual y en afirmar que el desarrollo de la civilización consiste en disminuir cada vez más los atributos y derechos del Estado. Sin embargo, el anarquista ruso sostiene que en la práctica los doctrinarios liberales, por sus intereses de clase, terminan siendo más absolutistas que los monarcas. Por otro parte, en la teoría, los liberales vuelven al culto del Estado porque presuponen que la libertad individual es anterior a toda sociedad y que por medio de un acto voluntario se tiene que recurrir a un contrato para fundar un ente trascendente que regule las libertades y derechos de los ciudadanos¹⁰. Para los fines de la presente ponencia, esta última crítica es la más relevante. Bakunin insiste en sus textos en que el problema del liberalismo es que parte de una libertad individual que es previa a la sociedad y que, por ende, presupone que el ser humano “está completo en sí mismo, que es un ser entero y absoluto”¹¹ antes de su vinculación con otros seres humanos. Para Bakunin no hay nada más absurdo, ya que el ser humano no puede estar completo, no puede realizarse como tal por fuera de la sociedad:

El ser humano no se convierte en ser humano y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera¹².

Con esto Bakunin reafirma que no hay libertad en abstracto, sino que ésta sólo es concebible junto a la libertad de los demás. El liberalismo parte de una libertad absoluta en

¹⁰ Cf. Bakunin, Mijail. *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Altamira, 2000, pp. 83-84.

¹¹ Bakunin, Mijail. *Escritos de filosofía política (I)*. Barcelona: Editorial Altaya, 1995, p. 190.

¹² *Op. cit.*, *Dios y el Estado*, p. 90.

el estado natural y después renuncia a ella con la creación del Estado. Esto no quiere decir que en el Estado no haya libertad, sino que la libertad original se reduce a una libertad negativa, a una libertad mediada por la protección de los goces privados. El punto que resalta Bakunin es que el liberalismo se contradice a sí mismo bajo sus propios supuestos. Partir de una libertad individual asocial lo conduce, a través del contrato, a la enajenación de esta libertad en un tercero, esto es, en el Estado. Ahora bien, con esta crítica al liberalismo Bakunin no busca, por consecuencia, la defensa de una libertad natural absoluta. El anarquista ruso no está diciendo que el problema del liberalismo sea la alienación de la libertad asocial, sino que esta libertad es inexistente. En otras palabras, la crítica de Bakunin apunta a la raíz del asunto, es decir, al supuesto liberal de una libertad individual previa a los vínculos sociales. Frente a esto Bakunin sostiene que la libertad anarquista sólo es posible “gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad”¹³ y que el ser humano “no realiza su libertad individual o bien su personalidad más que completándose con todos los individuos que lo rodean”¹⁴.

La discusión anterior nos permite inferir, entonces, que la libertad del anarquismo – defendida en este caso por Bakunin– no es la misma libertad individual del liberalismo, simplemente porque ambas parten de supuestos distintos. Por ende, contrario a lo que sostienen autores como Rocker y Chomsky, el anarquismo no radicaliza los argumentos liberales, sino que asume otro punto de partida y, así, llega a conclusiones políticas distintas. El anarquismo, aún siendo heredero de la Ilustración y aún defendiendo la libertad individual, se separa, en gran medida, del liberalismo político y ofrece una alternativa diferente. De esta forma, en lo que resta de la presente ponencia quisiera explorar un poco más los supuestos de esta libertad anarquista de Bakunin para sugerir que ella está permeada por el “momento maquiaveliano” al cual se hacía referencia al comienzo de esta charla.

El “momento maquiaveliano” del anarquismo

¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ *Ibid.*

Con el “momento maquiaveliano” Miguel Abensour se remite al énfasis que los humanistas italianos hicieron en los conceptos de “vida activa” y “vida cívica” en la temprana modernidad occidental; énfasis que ciertamente pone de manifiesto un redescubrimiento de la originaria dimensión política de la condición humana. Si, como veíamos anteriormente, el liberalismo político clásico despolitiza al ser humano, el “momento maquiaveliano”, por el contrario, vuelve a politizarlo a través de la reivindicación del *bios politikos* griego. El ser humano se reconoce como tal en la medida en que dedica su vida a las cosas políticas y participa en el ámbito de lo público. Lo público –en el sentido arendtiano de lo que ven y oyen otras personas¹⁵– inaugura un mundo de relaciones humanas donde, gracias a la presencia de otras y otros, nos revelamos y manifestamos como seres singulares e irrepetibles. De este modo, la esfera de lo público que rehabilita el “momento maquiaveliano” permite que nuestros intereses como individuos no queden confinados al ámbito de lo privado, sino que se expresen políticamente y sean confrontados en un mundo común y compartido.

Bajo este paradigma de la vida activa y cívica se vislumbra que el ser humano afirma su ser por medio de la acción política. Esta acción está claramente mediada por la toma de decisiones en común y, en general, por la discusión y el intercambio dialógico de perspectivas. En pocas palabras, la acción política reafirmada por el “momento maquiaveliano” no se concibe sin la palabra, sin la naturaleza lingüística del ser humano. Este tipo de acción supone que el ciudadano no se preocupa primariamente por proteger sus goces privados de la interferencia del Estado, sino de poner en práctica la “politicidad” primera que lo constituye y, por lo tanto, participar activamente en la cosa pública¹⁶. Aquí encontramos un concepto de libertad distinto al liberal, un concepto que bien podría acercarse a lo que Constant llama la libertad de los antiguos:

El fin de los antiguos –escribe– era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad¹⁷.

¹⁵ Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993, p. 59.

¹⁶ Cf. *Op. cit.*, Abensour, p. 18.

¹⁷ Citado en *Op. cit.*, Bobbio, p. 8.

Esta distribución del poder político que define la libertad de los antiguos es parte fundamental de la forma-república revitalizada por el “momento maquiaveliano”. En la esencia de esta forma está la participación del ciudadano en los asuntos públicos. La libertad del individuo no se reduce, entonces, a la posibilidad de escoger entre gustos y disfrutes privados, sino que se ejerce a través de la acción y el discurso en un mundo común. Claro está que dicho mundo únicamente permite el ejercicio de la acción y la palabra en la medida en que se instaure bajo el marco de la isonomía, es decir, de la igualdad.

La libertad anarquista, por lo menos aquella propuesta por Bakunin, se encuentra atravesada, de una manera muy particular, por el “momento maquiaveliano” al cual hemos estado haciendo referencia. Como ya se había mencionado anteriormente, Bakunin considera que la libertad anarquista no es un “hecho individual, sino un hecho colectivo, un producto colectivo”¹⁸. De este modo, el anarquista ruso reconoce la condición originariamente política del ser humano y, en sintonía con el planteamiento aristotélico, considera que su humanidad sólo se realiza en aquel ámbito donde actúa y discute con otros y otras¹⁹. La libertad es “positiva, muy compleja y sobre todo eminentemente social, porque no puede ser realizada más que por la sociedad y sólo en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos”²⁰. Aunque Bakunin no utiliza el término “política” – dado que para los anarquistas clásicos la política era asociada inmediatamente al Estado²¹ –, en el fondo está sosteniendo que el ser humano es un animal político que no puede concebirse por fuera de su politicidad y que, por ende, afirma su humanidad en la medida en que ejerce su libertad ocupándose de los asuntos públicos.

¹⁸ Bakunin, Mijail. *La libertad*. Buenos Aires: Proyección, 1975, p. 20.

¹⁹ Es interesante señalar que, bajo la influencia de Aristóteles, Bakunin considera que el lenguaje es central para el desempeño del ser humano en la esfera pública. En el contexto de una crítica a Rousseau, afirma Bakunin: “¿Pero qué es el habla? Es la comunicación, es la conversación de un individuo humano con muchos otros individuos. El animal hombre sólo se transforma en ser humano, es decir, en ser pensante, gracias a la conversación y en la conversación. Su individualidad, como individualidad humana, su libertad, es pues, el producto de la colectividad”. *Ibid.*, pp. 20-21.

²⁰ *Op. Cit.*, Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 92.

²¹ Lo mismo habría que decir del término “república”. Aunque en el “momento maquiaveliano” se utiliza la palabra “república” para nombrar una forma de comunidad política donde la esencia del ciudadano se define por su participación en el poder, es claro que dicha palabra tiene una carga histórica que nos impide afirmar la existencia de un republicanismo bakuniano. De hecho, para Bakunin la forma-república de su época es una forma burguesa de gobierno. Ver, por ejemplo, *Op. Cit.*, *Escritos de filosofía política (I)*, pp. 274-279.

Este concepto de libertad anarquista nos permite reevaluar el principio liberal de que la libertad debe ser antitética al poder. Bajo la influencia del “momento maquiaveliano” es posible pensar un poder que no sea sinónimo de dominación. Hannah Arendt explora esta vía en varios de sus textos y menciona que el poder “es lo que mantiene la esfera pública” y, por tanto, “surge entre los seres humanos cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”²². El poder no se define por la fuerza del mando y la obediencia, sino por la *dynamis* o *potentia* de la acción colectiva. Este poder como capacidad conjunta es lo que Bakunin denomina “poder colectivo de la sociedad” en *Dios y el Estado*²³. Siendo así, mientras que el liberalismo busca controlar el poder, la libertad anarquista desea socializarlo.

Evidentemente, la inclusión del anarquismo dentro del “momento maquiaveliano” abre la posibilidad de reflexionar sobre su relación con el poder y con el ser mismo de la política. Por eso, pensando con Abensour y utilizando algunas de sus palabras, es posible concluir que la libertad anarquista, es una libertad que no puede “concebirse contra el poder, sino con el poder, entendido ahora de modo diferente, como poder de actuar en común” y que esto nos permite afirmar, sobre todo, una libertad que no pueda “ya dirigirse contra la política, como tratando de desembarazarse de ella, sino hacer de la política, en adelante, su propio objeto de deseo”²⁴.

Bibliografía

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998.

Arango, Rodolfo (editor). *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad de los Andes, CESO, 2007.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.

Bakunin, Mijail. *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Altamira, 2000.

Bakunin, Mijail. *Escritos de filosofía política (1)*. Barcelona: Editorial Altaya, 1995.

²² *Op. Cit.*, Arendt, p. 223.

²³ *Cf. Op. Cit.*, Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 89.

²⁴ *Op. Cit.*, Abensour, p. 132.

Bakunin, Mijail. *La libertad*. Buenos Aires: Proyección, 1975.

Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*. Bogotá: F.C.E., 1993.

Guérin, Daniel, *Anarchism*. Nueva York: Monthly Review Press, 1970.

Hoyos, Luis Eduardo. *Estudios de filosofía política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Londres: Black Rose Books, 1998.