

## **ANARQUISMO, LIBERALISMO Y MOMENTO MAQUIAVELIANO (un debate)**

El 29 de mayo de 2009, en la tercera Cátedra Libertaria organizada por la Red Libertaria Popular Mateo Kramer, el CILEP presentó la ponencia “El anarquismo, entre el liberalismo y el ‘momento maquiaveliano’”. Meses después esta ponencia fue traducida al francés por J.F y publicada en la revista *Courant Alternatif* (número 193, octubre de 2009). Recientemente la ponencia fue publicada de nuevo en la revista *Réfractons* (número 24, mayo de 2010), pero esta vez seguida de un debate en el cual participaron René Fugler, Edouard Jourdain y Jean-Cristophe Angaut. A continuación reproducimos el texto original de la ponencia y una traducción castellana del debate con el propósito de continuar la discusión.

\*\*\*

### **El anarquismo, entre el liberalismo y el “momento maquiaveliano”**

**Diego Paredes Goicochea**  
CILEP ([www.cilep.net](http://www.cilep.net))  
*Red Libertaria Popular Mateo Kramer*

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”<sup>1</sup>. 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”<sup>2</sup>. 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”<sup>3</sup>.

---

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

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

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 francesa<sup>4</sup>. 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 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”<sup>5</sup>. 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”<sup>6</sup>.

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

---

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

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

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

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 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”<sup>7</sup>. 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.

---

<sup>7</sup> 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 goces<sup>8</sup>.

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”<sup>9</sup>. 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 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

---

<sup>8</sup> Citado en *op. cit.*, p. 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9.

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 ciudadanos<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup> 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 entera<sup>12</sup>.

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 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, en 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

---

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

<sup>11</sup> Bakunin, Mijail. *Escritos de filosofía política (1)*. Barcelona: Editorial Altaya, 1995, p. 190.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, *Dios y el Estado*, p. 90.

posible “gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad”<sup>13</sup> y que el ser humano “no realiza su libertad individual o bien su personalidad más que completándose con todos los individuos que lo rodean”<sup>14</sup>.

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**

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 personas<sup>15</sup>– 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

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>14</sup> *Ibid.*

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

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 pública<sup>16</sup>. 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 libertad<sup>17</sup>.

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”<sup>18</sup>. 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 otras<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>. Aunque Bakunin no utiliza el término

---

<sup>16</sup> Cf. *Op. cit.*, Abensour, p. 18.

<sup>17</sup> Citado en *Op. cit.*, Bobbio, p. 8.

<sup>18</sup> Bakunin, Mijail. *La libertad*. Buenos Aires: Proyección, 1975, p. 20.

<sup>19</sup> 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, e 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.

<sup>20</sup> *Op. Cit.*, Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 92.

“política” –dado que para los anarquistas clásicos la política era asociada inmediatamente al Estado<sup>21</sup>–, 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.

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”<sup>22</sup>. 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*<sup>23</sup>. 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”<sup>24</sup>.

## Bibliografía

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

---

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> *Op. Cit.*, Arendt, p. 223.

<sup>23</sup> *Cf. Op. Cit.*, Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 89.

<sup>24</sup> *Op. Cit.*, Abensour, p. 132.

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.

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.

## Debate<sup>25</sup>

### Anarquismo y liberalismo

(René Fugler)

Pienso que la discusión sobre el anarquismo como “síntesis del liberalismo y del socialismo” está viciada desde el principio si no se presta atención al término *síntesis*. Descuidar dicho punto, es considerar que el liberalismo (político) se encuentra en el anarquismo en su “estado puro” y que es suficiente con criticar la teoría liberal para mostrar su incompatibilidad con el anarquismo.

Pero, considerar la síntesis desde una concepción hegeliana (superación/conservación) o una proudhoniana (tensión permanente entre fuerzas antagónicas), implica una modificación, una transformación de los elementos opuestos. Cada uno viene a combatir, “corregir”, o equilibrar al otro (equilibrio siempre inestable, al borde de la evolución de las condiciones históricas y de la evolución general de las ideas y de los conocimientos).

Esta síntesis, sin embargo, no es esencialmente la resultante, la confluencia de las dos corrientes (liberalismo y socialismo). Ella es, sobre todo, el producto de una

---

<sup>25</sup> Traducción del francés de Claudia M. Hernández Guzmán.

innovación: la creación, la irrupción, a través del enfrentamiento de las ideas y del desarrollo de las prácticas, de una teoría socialista que se rehúsa a recurrir al Estado para la transformación de la sociedad y para la instauración de una sociedad fundada en la libertad, la justicia, la igualdad. La invención, entonces, del anarquismo. Un cambio radical.

En su desarrollo, en el desenvolvimiento progresivo de su discurso y de sus prácticas, este anarquismo selecciona e integra los aportes liberales y socialistas, modificándolos y reorganizándolos según su idea central y fundacional. En esta reestructuración, el liberalismo –aquello que es conservado del liberalismo- ya no es una teoría que no puede prescindir del Estado. Se podría decir también que el socialismo es una teoría que no puede prescindir del Estado, como lo muestran sus formas más evidentes: democráticas, parlamentarias o totalitarias. En la síntesis, el elemento liberal contrarresta la tendencia autoritaria del socialismo, y el postulado radical de la innovación anarquista neutraliza las tendencias estatistas de los componentes socialistas y liberales.

Para ser serios, deberíamos buscar en nuestros grandes autores las referencias positivas al pensamiento liberal. Deberíamos señalar, del mismo modo, las influencias que aún no han sido hechas explícitas.

\*\*\*

Si bien la idea bakuniana de una libertad positiva, que se realiza “gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad”, es fundamental para el anarquismo social, se puede señalar que el anarquismo individualista ha defendido la idea de una libertad individual anterior a la sociedad y, en consecuencia, ha supuesto que el ser humano “está completo en sí mismo, que es un ser entero y absoluto”, *antes de su conexión con otros seres humanos* (para citar el texto propuesto en la discusión). ¿Influencia liberal? Agregaría que, sobre el plano de una reflexión “ontológica”, se puede sostener la hipótesis de que una libertad humana originaria sería la condición de su realización en el devenir personal y colectivo.

\*\*\*

Otras corrientes socialistas han integrado elementos del liberalismo, pero sin hacer el “cambio” (o desvío) radical. En su intento por definir un “liberalismo de izquierda”, o incluso un “socialismo liberal”, con el rechazo preliminar de la utopía y de la revolución, y la apología del reformismo, Monique Canto-Sperber encuentra, en Francia y en otros lugares, un cierto número de seres humanos y de movimientos que avanzan en esta dirección (*Le libéralisme de gauche*, Plon, pluriel, 2008, o *Le*

*socialisme libéral*, Esprit, 2003). En un principio, ella le da un buen lugar a Proudhon. Ignora, sin embargo, el anarquismo, que podría ofrecerle mucha tela para cortar.

\*\*\*

Hay que señalar, al margen, que en Francia se es generalmente renuente al liberalismo político. Los anarquistas, sin duda, no escapan de esta alergia. El republicanismo, el centralismo, el Estado de bienestar han permeado las mentes de muchos. Entonces, el *paradigma cívico-republicano*, que recibe el nombre de “momento maquiaveliano”, me genera dudas. Pero yo no fui a las fuentes. El federalismo, de hecho, ha experimentado la misma falta de interés. Las interferencias anarquismo-liberalismo son más fácilmente aceptadas en el mundo anglosajón o en Alemania. Rucker se encuentra en el cruce de dos culturas.

Sin olvidar que el término liberalismo es, cada vez más, cubierto por el neo-liberalismo capitalista, y por tanto cada vez más cubierto de vergüenza por la izquierda. Incluso, *liberal* ha desaparecido del lenguaje cotidiano (en el sentido de tolerante, abierto, “progresista” –que también se eclipsa...). De ahí la tendencia a reemplazarlo por el término *libertario*, que cada vez se vacía más de su significado primario.

## **El momento maquiaveliano: perspectivas críticas**

**(Eduard Jourdain)**

El renovado interés por Maquiavelo y, de manera más general, por el “republicanismo cívico”, arroja, sin duda, nuevas pistas políticas interesantes que deben ser exploradas bajo una perspectiva libertaria, especialmente en lo que se refiere a la reelaboración de una concepción de la libertad positiva capaz de constituirse en una alternativa a la libertad negativa del liberalismo. El texto de Diego Paredes muestra bastante bien cómo el “momento maquiaveliano” concuerda más con el anarquismo que con el liberalismo en la concepción de una libertad que “se casa” con la política en vez de oponerse a ella: en la línea de los grandes pensadores libertarios como Proudhon o Bakunin, es posible pensar con Maquiavelo y los humanistas cívicos una libertad socializada, sinónimo de la participación activa de cada ciudadano en los asuntos públicos. Por ende, no se trata tanto de protegerse del poder con el fin de consagrarse a los goces privados, como es el caso de la libertad de los “Modernos”, sino de invertir ese poder y de este modo darle una dimensión real a la capacidad política de los ciudadanos. Establecida esta valoración positiva, lo cierto es que persisten algunos problemas ligados a lo

que se ha convenido llamar el “momento maquiaveliano” cuando se trata de abordarlo a la luz de una política anarquista (así es, al menos, como yo lo entiendo). Con el fin de plantear estas aporías, me parece oportuno concentrarse en el libro de Miguel Abensour, al cual se remite frecuentemente el texto aquí discutido.

La argumentación de M. Abensour se centra particularmente en la interpretación de Marx de la filosofía política de Hegel en la *Critique du droit politique hégélien* [*Crítica del Derecho del Estado de Hege*] de 1843. Encontramos en este último texto una cierta crítica del Estado, que considerado como una encarnación de la Razón, conserva una dimensión teológico-política. Se trata, entonces, para Marx, de desacralizar el Estado con el propósito de conservar el resorte político que se encuentra en la irrupción del *demos*, que no es otra cosa que un excedente irreductible a la sociedad civil y una cierta encarnación de un “querer-ser político” por venir. Ahora bien, no se trata tanto de abolir el Estado o lo político, sino de concebir la irrupción del *demos* en todo el espacio social como fuente de lo que Abensour llama una “democracia salvaje”. El recurso a Maquiavelo –además de su concepción positiva de la libertad como lo vimos más arriba (y que se realiza aquí por medio de la actividad política del “demos”)– consiste en concebir el conflicto como multiplicador de la libertad. Abensour retoma, entonces, las tesis del florentino enunciadas en sus famosos *discorsi* donde muestra la dimensión virtuosa de la lucha del pueblo contra los “grandes”.

“Es a la posición *contra* que se debe la institución de la ciudad democrática que da al conflicto la fuerza creadora de la libertad, reconocida ya por Maquiavelo y Montesquieu quienes saludaban en las luchas constantes del Senado y de la plebe las posibilidades de la libertad para Roma. Ese conflicto generador de libertad es multiplicado: a este espacio político donde se forman los polos antagónicos, donde se enuncian los objetos de litigio, donde se organizan luchas, se agrega un nuevo conflicto esencial entre la democracia y el Estado; no sólo porque los grandes se apoderan del Estado y el pueblo se opone a los grandes, sino porque el Estado representa para la democracia un peligro permanente de degeneración”.

No hay ninguna perspectiva de la desaparición del Estado o de la separación de la sociedad en clases sociales: la dinámica del conflicto, al permitir ciertamente la reactivación de lo político, hace así necesaria, sin embargo, una reflexión sobre la justicia social y política, sobre la noción de autonomía y la cuestión de las normas.

Entonces, no es por azar que Maquiavelo sea releído desde la perspectiva de Marx (después de que Althusser, Balibar y Negri se apropiaran ampliamente de su obra): en la estela del materialismo histórico, el “maquiavelismo” no es obstruido por la moral y menos aún por la noción de Justicia (percibida por los marxistas como un sucedáneo de la ideología). Si bien una cierta relectura de Maquiavelo toma nota de la crítica totalitaria, al insistir especialmente en la crítica del pueblo-Uno y de un

sistema cerrado sobre sí mismo (crítica que pasa por la constatación de la necesidad irreductible del conflicto), ella puede quedar reducida, a menudo, a una modalidad de acción política cuya manifestación es la revuelta en el seno de un sistema donde la democracia y la explotación están siempre presentes. Puede ser que esta revuelta constituya el acto preliminar para la institución de una sociedad realmente libre y justa, pero no puede tomarse como un fin so pena de no ser más que un movimiento sin norte que da vueltas desesperadas en el vacío.

El “momento maquiaveliano” elude así la necesaria reflexión política, en el sentido de Castoriadis, que permite pensar la autonomía (dicho de otro modo, la capacidad de la Ciudad para darse sus propias leyes y para ponerlas en cuestión), y el asunto institucional y jurídico. Para ahondar en este último punto, me parece necesario volver sobre la querrela de los Antiguos y los Modernos. El texto en discusión parece destacar la libertad de los Antiguos (que la tradición anarquista rehabilitaría basada en el “momento maquiaveliano”) contra la libertad de los Modernos, liberal y burguesa. Ahora bien, aunque exista, en efecto, una cierta similitud entre la libertad de los Antiguos y la concepción libertaria de la libertad, me parece que, de todos modos, sería un error asimilarlas. En la época de Maquiavelo, los derechos capaces de proteger a los individuos contra los abusos de poder eran, por así decirlo, inconcebibles. Es sólo después, con el despliegue del liberalismo, que se desarrollará la juridicidad. Si bien la juridicidad liberal se funda en supuestos poco anarquistas (egoísmo racional, propiedad privada de medios de producción,...), el hecho es que la ley sigue siendo, en mi opinión, una dimensión fundamental para construir y pensar una sociedad libertaria. Desde una perspectiva explorada ya especialmente por Proudhon y profundizada por Gurvitch, se trataría entonces de concebir un derecho social capaz de ser, al mismo tiempo, el producto de seres colectivos (comunidades, sindicatos,...) y una protección contra los abusos del poder. Dicha concepción del derecho social se inscribiría, entonces, en una sociedad autónoma donde un real equilibrio de fuerzas no daría lugar ni a la dominación ni a la explotación, lo que permitiría, por ende, volver a pensar las instituciones. El derecho social no es, entonces, un derecho liberal pero integra, no obstante, la libertad de los Modernos al insistir sobre el hecho de que lo político no tiene inmunidad contra sí mismo, que es necesario concebir equilibrios, separaciones y derechos para preservar y multiplicar la libertad, siempre frágil.

¿Es entonces vana la relectura de Maquiavelo? Puede ser que no. Me parece especialmente que su noción de conflicto como multiplicador de libertad podría ser visto a la luz de este equilibrio de fuerzas políticas y económicas en el seno de un federalismo integral. Dicho de otro modo, Maquiavelo podría permitirnos, tal vez,

repensar el disenso en una sociedad emancipada que, sin embargo, no coincide con ella misma.

## **¿Puede ser soluble el anarquismo en el republicanismo del “momento maquiaveliano”?**

**(Jean-Christophe Angaut)**

Para distinguir las tradiciones liberal y anarquista, aproximadas por autores como Rocker y Chomsky, el artículo de nuestro compañero colombiano se apoya en el libro de Miguel Abensour *La démocratie contre l'État* [*La democracia contra el Estado*]. La utilización de este libro presenta una serie de dificultades que me gustaría abordar aquí.

La primera podría parecer exterior a nuestro propósito: se trata de la pertinencia de la lectura del joven Marx propuesta por Abensour. De manera más precisa, este último se interesa en lo escrito por Marx en un manuscrito de finales del año 1843, que se conoce con el título de *Manuscrit de Kreuznach* o también como *Critique du droit politique hégélien*. Ahora bien, en este texto, Marx, que todavía no es comunista, se presenta más como un demócrata radical –que se opone a la monarquía prusiana y a la adaptación que hace de ella la filosofía del derecho de Hegel– que como un socialista revolucionario que promueve una sociedad liberada de la tutela estatal. En varios pasajes, Marx explica así que el Estado debe expresar adecuadamente las contradicciones de la sociedad civil. Para nuestro propósito, aquello pone de manifiesto dos dificultades: en primer lugar, me parece que el texto de Marx (que por lo demás resulta difícil de usar porque su autor alterna entre la simple transcripción del texto de Hegel, su paráfrasis, su crítica, y sus propuestas alternativas) escapa, en parte, a la lectura “maquiaveliana” que propone Abensour; pero en segundo lugar, por razones bastante similares, me parece que lo que impide leer a Marx como lo hace Abensour impide también utilizar su texto para hacer una distinción entre el anarquismo y el liberalismo.

En efecto, y este sería mi segundo punto crítico, no estoy del todo seguro de que se pueda aproximar la libertad política, descrita por Abensour en su obra sobre Marx (libertad que describe como aquella de los Antiguos, lo que merecería de hecho ser discutido, o mejor como una libertad cívico-republicana), a una concepción anarquista de la libertad. Por otra parte, no estoy tampoco seguro de que el anarquismo tenga una concepción única de lo que es la libertad, pero como el autor del artículo escogió la de Bakunin, me parece interesante confrontar lo dicho por

Abensour y Bakunin sobre esta cuestión. El artículo parece indicar que la potencial discrepancia entre los dos puntos de vista se referiría únicamente a la definición del concepto de lo político. Por lo tanto, si se cesara de identificar lo político con lo estatal, los anarquistas podrían recurrir a la libertad cívico-republicana, característica del “momento maquiaveliano”, para acercarla a la libertad descrita por Bakunin. Ahora bien, me parece que esta identificación se hace pagando el alto costo de complicadas aproximaciones lexicales y conceptuales. Si Bakunin (pero también Proudhon antes que él) define la política en referencia al Estado, no es simplemente por un error. Es con todo conocimiento de causa que la política es identificada por Bakunin con lo estatal, que la política es, según él, una actividad relacionada con el Estado. De modo que cuando Bakunin dice que él hace política, se trata únicamente de una política negativa, de una política para terminar con la política, o mejor de una política que pretende la absorción de lo político en lo social. Esta concepción, lejos de negar la existencia de una dualidad de lo político y de lo social, se propone más bien negarla activamente, reabsorbiendo la política en lo social. Se evidencia el esfuerzo descomunal que tenemos que hacer para afirmar, como lo hace la conclusión del artículo, que, de hecho, los anarquistas no buscan acabar con la política. Esto es decir exactamente lo contrario de lo que sostienen los autores de los que se ocupa el artículo, y considerar, al mismo tiempo, que los autores en cuestión no saben ni lo que dicen, ni lo que hacen. Ahora bien, Proudhon y Bakunin tenían razones muy sólidas para no identificar lo político con lo social y para querer acabar con la trascendencia de lo político con respecto a lo social. Así, la libertad definida por Bakunin está explícitamente asociada a dos nociones de reconocimiento y de sociedad: la frase de Bakunin que afirma que la libertad es una producción de la sociedad, debe ser leída conjuntamente con aquella, no menos famosa, que afirma que mi libertad no es limitada por la de los otros, sino que esta última es la condición de existencia de la primera. Ahora bien, este reconocimiento recíproco es un proceso eminentemente social. Para decirlo de otra forma, la filosofía bakuniana de la libertad es una filosofía social, no una filosofía política.

Llego ahora a mi tercera serie de críticas que se ocupan del proyecto de una filosofía política liberada de la referencia a la sociedad; proyecto que, a mi juicio, genera un cierto número de dificultades. Me inspiro aquí en las objeciones que Franck Fischbach le dirige a los trabajos de Jacques Rancière y Miguel Abensour en su reciente libro *Manifeste pour une philosophie social* (París, La Découverte, 2009). Teniendo en cuenta a estos dos autores, Franck Fischbach recuerda que el “regreso” de la filosofía política en el curso de la década de 1980 (con autores como Luc Ferry y Alain Renaut) fue una empresa de restauración para quitarle a la filosofía todo su potencial crítico, pero señala igualmente que la apuesta de Rancière y Abensour, al mismo tiempo que pretende devolver a la filosofía política su potencial crítico

(contra nociones pretendidamente objetivas como las de soberanía, ley y derecho), termina por abolir la dimensión propia de lo social. El problema es que esta abolición de lo social es filosóficamente motivada y presentada en términos que me parecen poco compatibles con un compromiso libertario. Al ocuparse más específicamente de los trabajos de Miguel Abensour, Franck Fischbach señala (en mi opinión, con razón) que en ellos se encuentran dos tesis que no son demostradas, y que, me parece, se oponen a su aproximación a una concepción libertaria de la política y de lo político. La primera consiste en afirmar que una absorción de lo político en lo social llevaría necesariamente al totalitarismo; la segunda que es la política la que instituye lo social. Ahora bien, en los dos casos, me parece que se podría sostener muy bien la tesis inversa: que lo que se llamó totalitarismo designa más bien la absorción de lo social en lo político (el Estado total de Carl Schmitt), y que es lo social lo que instituye lo político. Lo que permite señalar que lo político es una actividad desprovista de autonomía, que siempre debe ser remitida al conflicto social subyacente que la instituye.

Para terminar, me parece importante destacar que el anarquismo, en todo caso, en sus versiones bakunianas y proudhonianas, se escapa a dos concepciones rivales de la libertad, que tienden a presentarse hoy como la única alternativa posible, ya que vuelven a justificar la separación de lo político. La primera, liberal, es con razón criticada por el autor del artículo, pero también, por ejemplo, por Paul McLaughlin en su reciente libro *Anarchism and Authority*, Ashgate, 2009, en tanto que ella justifica la existencia del Estado por los daños que las libertades individuales podrían hacerse las unas a las otras, y es efectivamente a esta concepción de libertad a la que se refiere Bakunin para criticarla. Pero la segunda, republicana y característica de los momentos de afirmación nacional, me parece igualmente criticable en cuanto que restringe la cuestión de la libertad a la esfera política, pasando por encima de la cuestión del reconocimiento recíproco, suponiendo la autonomía de la política y haciendo posible, por tanto, su separación con respecto a lo social.

---

<sup>i</sup> Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx ou le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997, p. 108. (Traducción castellana: *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998, p. 127).