

Veinte años después de la derrota del 68, que inauguró una larga fase de restauración conservadora en Occidente, vale la pena leer este libro de Harich no sólo por su importancia como parte de la discusión político-filosófica que propiciaron aquellos hechos, sino también por su pertinencia para la actual cultura política de la izquierda. Esta obra es, en efecto, la crítica más devastadora que haya hecho jamás un marxista revolucionario de las doctrinas, las tácticas y los métodos organizativos anarquistas; pero es también una señal de alerta para los partidos y sindicatos marxistas que se dejan vencer por consideraciones de oportunidad política o por la táctica realista de cada día: el «oportunismo» acaba siendo de lo más inoportuno; el «tacticismo», torpe manio-brerismo; y el «realismo», iluso vuelo utópico. Esta edición española contiene, además, la transcripción de uno de los más célebres diálogos radiofónicos mantenidos por Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen, diálogos que ejercieron una inmensa influencia sobre el movimiento estudiantil alemán del 68 y que son sometidos a un agudo comentario crítico en el capítulo 6 de la obra de Harich.

179

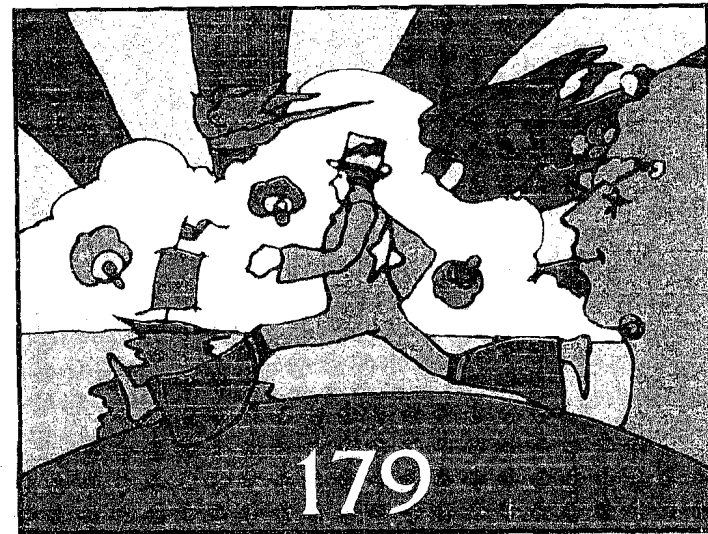
Wolfgang Harich
CRÍTICA DE LA IMPACIENCIA REVOLUCIONARIA

DEP
34000

ISBN: 84-7423-855-0

Wolfgang Harich

CRÍTICA DE LA IMPACIENCIA REVOLUCIONARIA



«Rojo y negro,
veinte años después»
por Toni Domènech

CRÍTICA

WOLFGANG HARICH

CRÍTICA DE LA IMPACIENCIA REVOLUCIONARIA

seguido del anexo
¿ES LA SOCIOLOGÍA UNA CIENCIA DEL HOMBRE?
Controversia radiofónica
entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen

Traducción castellana y prólogo de
TONI DOMÈNECH

R: 50492

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

*Fateor in ipsa ista potestate inesse quiddam
mali, sed bonum quod est quaesitum in ea sine
isto malo non haberemus.*

CICERÓN

Título original:
ZUR KRITIK DER REVOLUTIONÄREN UNGEDULD. Eine Abrechnung
mit dem alten und dem neuen Anarchismus
Edition Etcetera, Basilea

Cubierta: Enric Satué
© 1988 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S. A., Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-355-0
Depósito legal: B. 11.759 - 1988
Impreso en España
1988. — NOVAGRAFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

ÍNDICE

<i>Rojo y negro, veinte años después</i>	
Prólogo a la edición castellana, por TONI DOMÈNECH . . .	9
Capítulo 1. — <i>El motivo básico del anarquismo</i> . . .	19
Capítulo 2. — <i>La abolición del poder, objetivo final también del marxismo</i>	25
Capítulo 3. — <i>La impaciencia revolucionaria, engendro del pensamiento desiderativo</i>	36
Capítulo 4. — <i>El anarquismo y los presupuestos de la verdadera ausencia de poder</i>	49
1. La realización del comunismo	49
2. La reestructuración socialista de las relaciones de producción	54
3. El Estado socialista proletario	58
Capítulo 5. — <i>El apoliticismo anarquista, consecuencia de la impaciencia revolucionaria</i>	66
1. El antiparlamentarismo abstracto, abstencionista	69
2. El anarcosindicalismo	72
3. Los grupos anarquistas	73
4. «Propaganda con hechos», «ilustración por medio de la acción»	77
5. El gran vuelco de 1914	84

Capítulo 6. — «Excursus» sobre la historia de la idea de la desestabilización de las instituciones	86
1. Los «sistemas de control supremo» y el concepto de institución en Gehlen	86
2. La abstracción de la historia característica del concepto gehleniano de institución	90
3. El uso ambivalente de las abstracciones antropológicas	94
4. El concepto abstracto de institución como medio de la apologética capitalista	97
5. El caso inverso: la adorniana negación abstracta de las instituciones	102
6. La discontinuidad de la historia del anarquismo y la espontaneidad de la protesta neoanarquista	107
7. «Desestabilizar las instituciones»: la descripción más adecuada de la actividad anarquista	112
Capítulo 7. — Las prioridades de la revolución proletaria y la inutilidad de la rebelión difusa	118
Capítulo 8. — El anarquismo, hermano gemelo del reformismo	138
Epílogo en 1970	159

ANEXO

¿Es la sociología una ciencia del hombre?	
Una controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen	175
Glosario	195

ROJO Y NEGRO, VEINTE AÑOS DESPUÉS

Prólogo a la edición castellana

Wolfgang Harich es bien conocido por el público español interesado en la cultura política de la izquierda. La traducción castellana de su libro *Comunismo sin crecimiento* (1975)¹ —un pionero en la reflexión marxista radical sobre la crisis ecológica—, tuvo una amplia difusión y desencadenó vivos debates en nuestro país. Otros escritos suyos han sido traducidos por la desaparecida revista *Materiales* y por la revista *mientras tanto*, y *El Viejo Topo* y el semanario *La Calle* —también desaparecidos— publicaron entrevistas con él. El libro que hoy presentamos pertenece a una época anterior a todos esos trabajos mencionados, a una época en la que el aldabonazo de la crisis ecológica no había operado aún en el pensamiento político de Harich el giro autoritario de su reflexión ecologista que tan paladina como pesimistamente se abre paso en *Comunismo sin crecimiento*. Si en este último —a la vista de que la crisis ecológica pone límites insuperables a la abundancia material con la que el marxismo tradicional vincula la libertad comunista y la consiguiente extinción/abolición del Estado— Harich cree llegado el momento de dimitir del ideario libertario compartido por el comunismo marxista con el anarquista, en la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* (1969) seguía afirmándose aún, del modo más clásico, ese ideario común.

Del modo más clásico: no porque el sereno y refinado marxismo de Harich no exhiba también aquí su habitual originalidad y su mordiente característico, sino porque se mueve en el marco de la tradición recibida. Porque se alimenta de ella y la alimenta. Y porque la *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, con ser una pequeña obra

1. Editorial Materiales, Barcelona, 1978.

maestra de la argumentación política, parece sobre todo destinada a pasar a la historia de la filosofía política como la más pregnante crítica que haya hecho jamás un marxista revolucionario de las doctrinas, las tácticas y los métodos organizativos anarquistas.

Como a menudo ocurre en los buenos ensayos, éste lo es de urgencia, o de ocasión. Pensada originariamente como artículo para un número monográfico de la revista *Kursbuch* (editada por Hans-Magnum Enzensberger) dedicado a la «Crítica del anarquismo», la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* está política e intelectualmente motivada por el efímero auge del neoanarquismo en el movimiento estudiantil europeo —sobre todo alemán y francés— de finales de los sesenta. Harich quiere influir en la nueva izquierda cautivada por el neoanarquismo recordándole, por lo pronto, la escasa «novedad» de muchas de sus consignas y formas de lucha; poniéndola ante la evidencia de que está reanudando —sin apenas consciencia de ello— la vieja y venerable tradición anarquista finisecular. De aquí que el ensayo no se proponga la disección sociológica de la reviviscencia sesentaiochesca del *páthos* ácrata, sino la reconstrucción de la lógica del discurso anarquista y su confutación.

La *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, a diferencia de otros «ajustes de cuentas» marxistas con el anarquismo, no busca primordialmente hostigarlo por el flanco de su concepción normativa del Estado. Harich se cuida muy bien de resaltar que en este punto no hay diferencias de principio entre marxistas y anarquistas (no sólo trayendo a colación al Lenin libertario de *El Estado y la revolución*, ¡también aduciendo textos socialdemócratas y del mismísimo Stalin!). Tampoco las diferencias de «ritmo» en punto a la abolición del poder político le parecen esenciales, sino derivadas. Derivadas de lo esencial. Y lo esencial, según su punto de vista, es que el anarquismo, carente de la solvencia intelectual y de la sobriedad del *éthos* científico-racionalista del marxismo, está inermemente frente al opio de todo *homme révolté*: la impaciencia revolucionaria. Lo que le empuja a una inconsistencia en la que Harich ve lo más característico de la teoría y la práctica del anarquismo: la pretensión de querer realizar ya en los medios los rasgos de los fines por los que lucha; la pretensión, lógicamente inconsistente, de que las tácticas, las formas de lucha y los esquemas organizativos empleados *anticipen* ya el anhelado futuro sin explotación ni autoridad.

De esa inconsistencia deóntica le brotan a Harich las puntas más

inquietantes del anarquismo: la clásica «propaganda con hechos» (revivida por los estudiantes neoanarquistas sesentaiochescos alemanes con su «ilustración mediante la acción»), en sus variantes pacíficas o vesánicas; la dispersión de la actividad revolucionaria anarquista, que pretende presentar batalla al orden burgués simultáneamente en toda la línea de frente, extraviándose así en un laberinto sin cuento, en vez de concentrar las energías revolucionarias en el asalto a las fortificaciones capitales del sistema; el apoliticismo anarquista, consiguiente a su decisión de abolir la política y el Estado de hoy para mañana y de incorporar ese objetivo normativo futuro en la táctica del presente; el voluntarismo aventurero de una acción que cree poder prescindir de toda consideración de oportunidad política (o de otro tipo) en la convicción de que la revolución depende única o primordialmente de la voluntad de los revolucionarios.

Harich opone a todas esas manifestaciones de la impaciencia revolucionaria anarquista una lúcida concepción realista del proceso de derrocamiento del capitalismo y de realización del comunismo. Una concepción, podría decirse incluso, de *Realpolitiker*, siempre sorprendente en un filósofo intelectualmente tan exquisito, pero más sorprendente aún en un hombre que acababa de pasar ocho largos años en una cárcel militar de la República Democrática Alemana (1956-1964), alejado de todo contacto con la vida cotidiana, y sorprendentísima en alguien que no podía observar los acontecimientos políticos occidentales sino desde la brumosa atalaya de Berlín Este. Nuestro autor no quiere hacerse ilusiones: no sólo hace notar que la revolución no es un juego de niños, que conquistar por la fuerza el poder político y demoler el viejo Estado burgués es arduo empeño, sino que reconoce limpia y redondamente que la defensa y autoafirmación del nuevo poder político revolucionario (la «dictadura del proletariado» que los anarquistas quieren evitar anticipando el futuro sin opresión política de ninguna clase) lleva consigo males tremebundos. Harich recuerda que la revolución socialista es una anomalía:

... en sus enfrentamientos, el proletariado, si quiere superar el orden de propiedad existente, está obligado a romper la relación de determinación entre la base y la superestructura anulando su relación causal. Pues no después, sino *antes* de proceder a la aniquilación de la vieja base económica tiene que hacerse con esta institución superestructural ...

Sin que fueran un juego de niños, todas las revoluciones burguesas del xvii, del xviii y del xix, sin excepción, pudieron limitarse a dar el golpe de gracia a sobreestructuras políticas rancias y quebradizas por consecuencia del progresivo deterioro de sus fundamentos, y a poner en su lugar constituciones y regímenes políticos que respondieran al predominio económico del *tercer estamento* y a las ideas burguesas progresistas que habían conquistado ya a los ambientes intelectuales de la sociedad de entonces. Bien distintas son las condiciones en que han de moverse las revoluciones proletarias en el siglo xx. Por mucho que el proceso de concentración del capital —el triunfo de los cárteles, los *trusts*, los consorcios industriales y los sindicatos de intereses— requiera el socialismo, prepare incluso su venida, lo cierto es que no lleva a cabo —sino todo lo contrario— la expropiación de la gran burguesía que saca provecho de todo ello. Esa expropiación sólo puede conseguirla por la fuerza el Estado proletario, y ese Estado deberá levantarlo la revolución proletaria apoyándose sólo en la sublevación de las masas asalariadas, sin base autóctona propia, *en un vacío económico* (p. 121).

Esa anomalía que caracteriza a la revolución socialista (la necesidad de romper la relación de determinación causal base-sobreestructura, la necesidad de reorganizar —«en el vacío»— la vida económica desde la sobreestructura política) tiene que revestir a la dictadura proletaria con formas de dominación no precisamente agradables:

Y no les falta razón en lo que escriben a esas autoridades (los críticos liberales y reformistas de las revoluciones triunfantes). *También* tiene malas consecuencias la llegada al poder de fuerzas más interesadas en la destrucción del capitalismo que en la conservación de la democracia burguesa, particularmente malas si esto ocurre sobre un planeta que, en su mayor parte, sigue siendo capitalista y, además, en un país tan atrasado como la Rusia que dejaron los Romanov. Los liberales, los socialdemócratas, todos los reformadores, lo sabían de antemano, y sólo pueden verse confirmados por ello. Pero un revolucionario que hace suyos esos juicios de valor deja por eso mismo de serlo, se convierte en un liberal, en un socialdemócrata, en un mero reformador. Si quiere seguir siendo revolucionario, su crítica de la historia de la realización del socialismo sólo puede dejarse guiar por consideraciones de oportunidad revolucionaria, atendiendo sobriamente, sin ilusiones, a las correlaciones de fuerza existentes en cada momento (p. 154).

Podría decirse: Harich *tiende a reducir* la actividad revolucionaria a *techné* política en sentido moderno, y a juzgarla principalmente según consideraciones de oportunidad y jerarquía táctico-estratégica (primero la cuestión de la toma del poder político, luego la erección de un poder político revolucionario, luego reestructuración de la base económica y desarrollo de una política exterior de autoconservación y, en la medida de lo posible, de extensión del fermento revolucionario. Y sólo luego, paulatina transformación de toda la sobreestructura ideológica, jurídica y política hasta la consecución de la plena libertad comunista, de la anarquía). Harich parece alérgico a la idea clásico-republicana antigua de política como *práxis*, de política ligada a una ética fuertemente impregnada por la convicción, no sólo por la responsabilidad y las consecuencias de la propia acción. Y esa alergia le lleva a caer en una inconsistencia deóntica menos llamativa que la de las doctrinas anarquistas, pero lo suficientemente problemática como para tomarla en cuenta aquí.

La actividad de los revolucionarios está, obviamente, determinada por un juicio moral condenatorio del orden social existente. Claro es que ese juicio moral no tiene por qué estorbar a una comprensión realista y objetiva del medio en que se desenvuelve la acción revolucionaria, ni menos impedir las consideraciones de oportunidad de su dispositivo táctico o estratégico. Ahora bien; a menos que se sostenga una visión transcendental («idealista» preferiría, quizá, decir Harich) de lo que es un juicio moral, a menos que se tenga un concepto irrealista de la sensibilidad ética como dada de una vez para siempre; habrá que convenir en que el constante cultivo de esa sensibilidad (pongamos por caso: de los sentimientos altruistas, igualitaristas y libertarios de los revolucionarios, o de su serenidad y equilibrio motivacionales, o de su disposición a la lucha, o hasta de su *éthos* racionalista) es condición ineludible *también* de la plena eficacia de los diseños estratégicos (y, en menor medida, también de los tácticos); el cultivo de esa sensibilidad es un lubricante imprescindible, si así puede decirse, de la maquinaria y de la técnica política de la revolución y de la realización de la sociedad emancipada. (En un celeberrimo poema dirigido a las generaciones futuras, Bertolt Brecht les pedía indulgencia para con las debilidades morales de las generaciones de revolucionarios que viven en la infeliz hora presente; pero si ese poema se hubiera dirigido a estas últimas, quizás habría tenido que

invocar a las venideras para exigirles —precisamente por consideraciones de oportunidad política— cierta intransigencia en su juicio de las presentes.)

Que sin ese lubricante la máquina revolucionaria se oxida y aun se desbuela puede verlo el lector, si más no, en un ejemplo traído a relación por el mismo Harich: el colapso del Partido Comunista Francés (y de su central sindical, la CGT) en una situación «objetivamente revolucionaria» como la del mayo-junio francés de 1968. Con razón critica Harich la pusilanimidad de los aparatos políticos y sindicales de los comunistas franceses ante una situación de crisis social extrema, con diez millones de trabajadores aguantando durante seis semanas una huelga general política, con embriones consejistas de contrapoder ya formados y con unas fuerzas represivas desconcertadas y en retirada. Con razón les reprocha (viniendo en este punto, con su sólita honestidad intelectual, al diagnóstico de los hermanos Cohn-Bendit) haber actuado como frenos de la revolución. Con razón sostiene que un período de estabilidad capitalista demasiado largo produjo unos dirigentes obreros acomodaticios hasta el punto de rendir toda esperanza en una rebelión social «clásica» y en una transformación radical al margen de las inviables carreras de obstáculos que parecen ser las vías legales y parlamentarias. Pero precisamente: ese es el destino reservado a toda formación revolucionaria que descuida el cultivo de los «ideales», que se deja llevar sólo por consideraciones de oportunidad política, o por la táctica realista de cada día. El «oportunismo» que ello genera acaba siendo de lo más inoportuno (al menos para la revolución, no seguramente para los políticos o sindicalistas «profesionales» que consiguen con él un merecido puesto bajo el sol); el «tacticismo», torpe maniobrerismo; y el «realismo», iluso vuelo utópico... a ras de paisaje abrupto.²

Mucha crispación sesentaiochesca tenía que ver también con eso, no sólo con la aventura a lo que salga y con la impaciencia revolucionaria.³ Sin negarle mérito ni agudeza, hay que reconocer que la

2. La izquierda española de los últimos años sabe mucho de eso, desgraciadamente.

3. Por no decir nada del socialismo real. El hiperrealismo de Harich parece llevarle a la aceptación sin más de que lo que allí se está construyendo tiene que ver con una transición al comunismo en sentido marxista. Pero si un partido en la oposición (como el PCF) degenera por causa de su exclusiva atención a las «consideraciones de oportunidad», ¿qué no ha de ocurrir con

crítica harichiana de la «propaganda con hechos» de inspiración neoanarquista cojea de este pie. Y si la publicación de la versión castellana de la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* ha de tener alguna utilidad política actual, en vez de reducirse a poner en manos del lector hispanoparlante un importante documento de la disputa política del 68, vale la pena decir algo al respecto.

Es verdad: anticipando la emancipación, inyectando el esperado futuro en los métodos y en las formas de lucha contra el odiado presente, la acción revolucionaria (sea o no de ascendiente explícitamente anarquista) se extravía en escaramuzas dispersas, descuida frentes capitales de combate, desperdicia munición contra cosas de todo punto irrelevantes que toma por decisivas, y así, fácilmente degenera en apoliticismo ajeno al mundo, cuando no opera como disolvente —«antiautoritario»— de la organización y la disciplina revolucionarias. Pero no es menos cierto que una seca *Realpolitik* que no considera sino «las correlaciones de fuerza existentes en cada momento», que descuida el acendrado cultivo de motivaciones, sentimientos y deseos condignos del ideario emancipatorio, acaba dejando de inspirarse en ese ideario y fracasando también en el plano de la técnica política.⁴ Las instituciones humanas —incluidas las revolucionarias— no son entes automáticamente programados para cumplir algún cometido; son instancias sometidas inevitablemente a los vaivenes de la vida social, y las pocas que son conscientemente creadas para desarrollar un propósito —sobre todo las organizaciones revolucionarias— necesitan cultivar lateralmente los valores en que se fundan

partidos que detentan un poder prácticamente omnímodo y que operan del mismo modo? Es significativo que en toda la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* no se mencione ni una sola vez el caso de Checoslovaquia, tan importante, por lo demás, para entender la constelación política sesentaiochesca.

4. Evidentemente, el descuido del cultivo de sentimientos y deseos condignos del ideario emancipatorio no es patrimonio exclusivo de fuerzas políticas manifestamente reformistas. También puede ocurrir en organizaciones que rehúyen el compromiso oportunista y se proclaman revolucionarias con muchas erres. Pero quien es capaz de asesinar a sangre fría a una mujer joven en presencia de su hijo de corta edad, quienes aplaudieron la ejecución de Yoyes y hasta quienes juzgaron ese asesinato exclusivamente con «consideraciones de oportunidad política» sólo *per impossibile* pueden tener algo que ver con la táctica y el programa de la emancipación revolucionaria.

para no ver anegado su designio en los permanentes contratiempos que le procura un medio hostil.

El marxismo químicamente puro —si hay tal— y el anarquismo sin desleír acaso representen en este punto la escila y el caribdis de los movimientos revolucionarios. La tendencia del primero a la degeneración socialdemócrata o al enquistamiento burocrático y la tendencia del segundo a la dispersión y al apoliticismo manipulable (tendencias ambas harto documentadas históricamente) tienen que ver, sin duda, con ello. Un programa emancipatorio serio necesita una realización realista, responsable y paciente; pero precisamente por eso, porque ella no va a acontecer de hoy para mañana, porque necesita el largo aliento, necesita también cultivar sus valores de fondo, insólitas flores que han de ser regadas a diario para que el yermo entorno en el que crecen no las torne mustias. Un programa emancipatorio radical necesita saber a dónde va, tener presentes los valores fundamentales que lo inspiran, contrastarlos críticamente con los valores dominantes y cultivarlos; pero pretender que ellos estén ya presentes, realizados, en los medios escogidos para universalizarlos socialmente es, amén de una inconsistencia lógica, condenarse a un narcisismo tan estéril como incapaz de promoverlos. No cualquier camino es bueno para llegar a determinadas metas. Ni siempre puede ser meta el camino mismo. Y quien crea lo contrario fácilmente acabará olvidando la meta y perdiéndose en el camino: pues como dijo un gran revolucionario del siglo XVII (Cromwell) «nunca se va tan lejos como cuando no se sabe adónde se va».

Y es de notar que en el «Epílogo en 1970» Harich mismo se acerca a esta posición. Escrito cuando la tentación neoanarquista de la nueva izquierda se hallaba en franco refluo, libre ya por tanto de la urgencia de contrarrestar su influencia, y más bien alarmado por una creciente oleada de sectarismo antianarquista, nuestro autor se cree obligado a dar en él una de arena: se cree obligado a recordar a los partidos y a los grupos de orientación marxista (socialistas de izquierda, comunistas de la DKP, maoístas y trotskistas) que la degeneración reformista de la II Internacional tuvo mucho que ver con su divorcio del fresco vigor revolucionario del anarquismo (y que el extravío del anarquismo en las diversas variantes de la «propaganda con hechos» es consecuencia también del divorcio que sucedió a la expulsión de los grupos anarquistas de la I Internacional en el Congreso de La Haya, en 1872). De aquí que la devasta-

dora refutación del anarquismo que es la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* acabe, sin embargo, esperando que los revolucionarios marxistas y anarquistas derrotados en el mayo-junio parisiense de 1968 «vuelvan a encontrarse pronto», «no sólo al oeste del Rin», y que «se les unan todos aquellos para quienes *Rouge et noir* no es una novela del siglo pasado».

Frustrada esperanza, a lo que se ve. Veinte años, ¿no parecen un siglo? ¿No parece ya hoy el mismo sesentaiochismo una novela del XIX? Es ocioso describir una vez más el fantástico *right turn* que se ha producido en la escena política occidental en los últimos tres lustros. El espectacular final de la larga prosperidad de postguerra, que emblemáticamente puede cifrarse en la crisis del petróleo de 1973, y la crisis económica subsiguiente, no ha traído consigo una renovación de las expectativas revolucionarias, sino todo lo contrario: el orden capitalista, aun si severamente castigado por los habituales costes sociales de una crisis, está atravesando ésta con pasmosa comodidad, y hay quien se aventura a decir que ha salido ya de ella extraordinariamente reforzado. Sea como fuere, es evidente que las fuerzas de izquierda tradicional (revolucionarias y reformistas) han quedado muy mal paradas y en una inequívoca situación de deterioro y retroceso. Y desde luego no le ha ido mejor a la fulgurante nueva izquierda del 68.

Cierto que hay síntomas de una fermentación nueva en la cultura política de la izquierda, síntomas que —por ejemplo, en la RFA— enlazan claramente con lo mejor de la nueva izquierda. Y es prematuro dar por definitivamente colapsada a la izquierda tradicional. (Aparte de contraproducente, pues, desgraciadamente, no se ve aún, por lo general, que los restos de la nueva izquierda superen a los restos de la vieja en mucho más que en crispación, confusión y buena intención.) Pero todo parece indicar que la derrota de 1968 inauguró una larga fase de restauración conservadora en Occidente, quizá parecida a la que abrió la derrota de los *communards* parisinos en 1871, un año después de la cual el sobrio realismo de los marxistas se desvinculó del ardoroso *páthos* libertario anarquista, y así la revolución se escindió en un ala tendente a desmentir la meta por su obsesión con el camino y en una ala tendente a sabotear el camino por su obsesión con la meta. Es imposible que las fuerzas emancipatorias consigan responder satisfactoriamente a la oleada conservadora

presente si repiten aquella torpeza, si esas dos alas no vuelven a reagruparse en un nuevo movimiento lo bastante autocrítico y maduro como para que los nombres de Marx, Engels, Bakunin, Kropotkin, Lenin, Malatesta y Trotsky, pongamos por caso, no sean ya sino nombres venerables, clásicos morales e intelectuales de la revolución, como lo son ya hoy —con todo merecimiento— Efialtes, Espartaco, Thomas Münzer, Rousseau y el gran Robespierre. Esperemos que cada tradición aporte a esa necesaria confluencia lo mejor de sí misma. Y la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* forma sin duda parte de lo mejor de la tradición marxista. También por eso sigue mereciendo la pena leerla veinte años después.

TONI DOMÈNECH

Barcelona, 22 septiembre de 1987

CAPÍTULO 1

EL MOTIVO BÁSICO DEL ANARQUISMO

En el año 1896, el anarquista francés Jean Grave publicó un ensayo polémico contra el reformismo, ampliamente extendido desde hacía tiempo en el movimiento sindical, pero que en aquella época comenzaba también a apoderarse de los partidos de la II Internacional. Grave escribía contra la idea de que las relaciones sociales de la sociedad burguesa pudieran mejorarse decisivamente también sin revolución, manteniendo el capitalismo, con reformas que permitieran ir eliminando paulatinamente sus excesos. El ensayo, intitulado «Réformes et révolution» y reproducido por *Temps Nouveaux* contiene muchos argumentos serios, bien pensados; ningún marxista se avergonzaría de ellos. Entre éstos, empero, se topa con la extraña tesis, de acuerdo con la cual la subversión total del orden social existente con métodos revolucionarios viene exigida por la brevedad de la vida humana. Y precisamente en este punto de vista fía el autor el mayor peso del razonamiento: «Si nosotros —escribe— hubiéramos de vivir todavía unos cuantos siglos, entonces podríamos dedicar algunos años a los experimentos de la reforma pacífica. Pero, puesto que los años de nuestra vida están contados y la experiencia del pasado muestra que la humanidad pierde milenios con tales experimentos, nosotros, en vez de reformar, queremos demoler para reconstruir según planes enteramente nuevos».¹

Pocas declaraciones tan características del espíritu del anarquismo. El motivo dominante del pensamiento y de la acción anarquistas,

1. Jean Grave, «Réformes et révolution», en *Temps Nouveaux*, II/22 (26-9-2-10 de 1896).

la impaciencia revolucionaria, aparece aquí con la monumental ingenuidad que inequívocamente acompaña a todo lo clásico. Es posible que el grueso de los que luchan hoy bajo la bandera negra consintiera en sacrificar un par de décadas a los reformadores pacíficos si nuestras expectativas de vida aumentarían en «algunos siglos»; a un anarquista de corte clásico, testigo de la era de los héroes del movimiento, no le complacería tal contención. Aun con una vida terrena así prolongada para aquellos que lo sufrían, un hombre como Grave no podía en modo alguno permitirse conceder al capitalismo más que «algunos años». Sólo así pudo él ayudar a articular sin desleimiento, en cultivo puro, la convicción a partir de la cual generaciones de seguidores irrumpirían sin aliento, incitándose unos a otros, con la consigna: «¡Todo tiene que venir ahora, ahora, inmediatamente!».

Entiéndase bien. Lo dicho no va desde luego a mayor gloria del reformismo. Lo que Grave, señaladamente en la parte analítica de su exposición, opone a los ilusionistas tradeunionistas y socialdemócratas de su tiempo, es correcto en lo esencial, hoy como ayer. Por mencionar aquí sólo lo principal, él afirma con mucha razón: ciertamente, las clases dominantes se han visto entretanto obligadas a hacer concesiones a los explotados y oprimidos; pero allí donde eso ha ocurrido, la continuidad de su propiedad, de su poder y de su autoridad tiene por consecuencia que, o bien las mejoras concedidas pueden revocarse a la próxima oportunidad, o bien, incluso, «con ayuda de las nuevas instituciones surgidas de la reforma se realizaría lo contrario de lo que esperaban aquellos que luchaban por ella».² La función estabilizadora del sistema que tienen las conquistas reformistas difícilmente puede resumirse con más acierto en una sola frase; la inextricabilidad de las aflojadas cadenas raramente suele describirse con tanta concisión. La esencia del capitalismo, destructiva como siempre, pero hoy acentuada y potenciada por un monstruoso productivismo, aun más inhumano merced a las dudosas bendiciones de la «sociedad de bienestar» —de la que tan orgulloso está el reformismo— lo prueba. Y el derecho de coestión actualmente reivindicado por los sindicatos reformistas en la empresa capitalista constituirá quizás a la corta o a la larga una nueva prueba: pensada como instancia de control democrático, la coestión podría llevar a lo contrario de lo que sus partidarios esperan al encadenar a los represen-

2. *Ibid.*

tantes de los intereses de los asalariados directamente a la «lógica» de las leyes del mercado, integrándolos así completamente en el *management* de los monopolios, es decir, sometiéndolos a las condiciones de las crisis manipuladas por el Estado capitalista, al derroche de coyunturas forzosamente altas y a la producción que acumula más y más armas de aniquilación. Es cierto: para el derrocamiento de la burguesía, para arrebatarse el poder y expropiar a los industriales, a los banqueros, a los latifundistas, no hay ninguna solución de recambio; no existe al menos una solución que, a pesar de las mejores intenciones de sus iniciadores, no corra el riesgo de ser fagocitada por los mecanismos adaptativos, infinitamente ingeniosos, de la explotación y la represión capitalistas.

Con todo, resulta evidentemente pueril mezclar la consigna de la revolución que ha de romper ese círculo diabólico —la única que puede hacerlo— con la en este contexto irrelevante cuestión de la duración de la vida humana. Es pueril y da pie, además, a todo tipo de posiciones contrarrevolucionarias un estilo de pensamiento, como el que aquí se revela, dispuesto a librar cualquier juicio de los procesos históricos de desarrollo al capricho del desear y del querer. Dicho seriamente: ¿qué podría resultar de dejar incontestado el argumento —*sit venia verbo*—, según el cual la urgencia improrrogable de subversiones radicales se deriva de la efímera transitoriedad del ser individual, sólo porque a uno le resultan simpáticos los postulados a los que parece conducir? Todas las consideraciones que dieran cuenta de la fuerza de las circunstancias tendrían que callar ante el deseo de ver sin demora felices y libres a los individuos vivos, y no sólo en este contexto, sino lógicamente en general. Por lo mismo que se exige la subversión inmediata sin considerar si las condiciones objetivas han madurado, también debería exigirse que, tras el advenimiento de la subversión, rompiera sin dilación la era de la abundancia para todos, de la libertad ilimitada de cada uno, fueran o no propicias a ello las circunstancias. Pero esto significa: el punto de vista desde el que Grave combate a los reformistas podría con la misma justificación utilizarse contra la revolución, es decir, contra el instrumental de violencia política que le es imprescindible y que efectivamente pone límites a la libertad —a plaza sitiada angostos límites se le ponen.

Y en efecto: precisamente eso se propone el anarquismo. Como es sabido, los anarquistas niegan que el comunismo, como base im-

prescindible de la total supresión de la dominación, necesite comenzar con la conquista del poder político por el proletariado y la creación por éste de un Estado propio, revolucionario, un Estado al que corresponde quebrar la resistencia de las derrocadas clases explotadoras, oprimir las tentativas restauradoras de todo tipo en el interior y defender en el exterior a la revolución de las maniobras y eventuales intervenciones de otros Estados contrarrevolucionarios. Los anarquistas niegan, dicho con otras palabras, la necesidad de la dictadura del proletariado. La argumentación de Grave se expone, por ejemplo, a la sospecha de que también aquí, lo mismo que en su expectativa revolucionaria, impaciente revoloteadora por el curso de la historia, teme que la generación viva pudiera morir sin llegar a gozar de la extinción de la dominación. En estrecha conexión con las palabras de Grave, se puede objetar sin demasiadas dificultades a la dictadura del proletariado: «Si aún nos restaran algunos siglos de vida, entonces estaríamos dispuestos a soportar las incomodidades, el paternalismo, las amargas obligaciones que un régimen dictatorial reserva para aquellos en cuyo nombre ejerce. Mas puesto que los años de nuestras vidas están contados, insistimos en ser sin demora hombres absolutamente libres, y por eso queremos que la revolución liquide inmediatamente al Estado, a toda forma de Estado».

Quizá ningún anarquista ha dicho todavía eso con palabras tan inequívocas. ¿Pero no lo ha pensado realmente ninguno así, ninguno lo ha sentido de ese modo? El reciente libro que los hermanos Gabriel y Daniel Cohn-Bendit dedican a los desórdenes estudiantiles de la primavera de 1968 y a la consiguiente huelga general de seis semanas de duración de la clase obrera francesa,³ resulta instructivo al respecto. Los autores, que participaron de un modo destacado en estos acontecimientos, son neoanarquistas *par excellence*, es decir, se trata de pronunciados representantes del tipo anarquista que se extiende de un tiempo a esta parte entre las filas de la nueva izquierda y que impregna en nuestros días al movimiento de oposición estudiantil. Ellos no se llaman ciertamente a sí mismos anarquistas, sino que prefieren el calificativo menos específico de «izquierdistas».⁴ Pero

3. Gabriel y Daniel Cohn-Bendit, *Linksradikalismus* (El izquierdismo), Reinbek-Hamburg, 1968.

4. La elección de este término es un tributo a aquel «izquierdismo» con el que polemizó Lenin en la disputa sobre el parlamentarismo a comienzos de los años veinte. El opúsculo de Lenin se titula *El izquierdismo, enfermedad infantil*

como en su libro puede leerse que Bakunin rebasa a Marx en punto a radicalismo,⁵ que la Majnovtchina anarquista ucraniana de 1918-1921 tenía razón frente al bolchevismo,⁶ que sólo puede hablarse de una sociedad sin explotación cuando ya no haya dirigentes ni dirigidos,⁷ uno sabe ya a qué atenerse. Y mira por donde: completamente de acuerdo con el viejo Jean Grave, los Cohn-Bendit rechazan también el ver aplazados los fines últimos de una renovación progresiva de la sociedad (la abundancia, benefactora para todos los hombres, del pleno comunismo y la ilimitada libertad del individuo sólo alcanzable en la anarquía) a tiempos en los que los ataúdes de la generación hoy viva llevarán largo tiempo en sus tumbas. No otra cosa quieren decir cuando se revuelven contra la conjetura de que la revolución exigirá víctimas. Con la fundamentación de que «la lucha revolucionaria sólo puede ser un juego en el que todos deben participar»,

del comunismo (abril-mayo de 1920). Los Cohn-Bendit juegan conscientemente con ello; pues, como subtítulo de su libro de 1968, figura lo siguiente: «Remedio contra la enfermedad senil del comunismo». Evidentemente, esto sólo puede entenderse en el sentido de que, según su opinión, el movimiento comunista ha padecido, desde sus mismos inicios, achaques seniles, pues ya entonces rechazaba el antiparlamentarismo izquierdista, la negativa, esto es, a participar en las elecciones y a representar los puntos de vista comunistas en el parlamento. Pero la misma «enfermedad senil» padecieron entonces también los fundadores de la Liga Espartaquista alemana, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, pues, en el congreso fundacional del Partido Comunista de Alemania (KPD), en 1918, se pronunciaron por la participación de los comunistas en las elecciones que entonces se estaban preparando para la asamblea nacional de Weimar. Que la mayoría del partido decidiera lo contrario fue, como se sabe, un error de fatales consecuencias que sólo ocasionó perjuicios al joven partido y que exhibió todas las características de un deslizamiento parcial hacia posiciones anarquistas (véanse las reflexiones sobre el antiparlamentarismo anarquista en el capítulo 5, sección 1 del presente ensayo). Pero también el anarquismo, el clásico, empezó a dar muestras de debilidades seniles, a partir de 1918-1919, después de que tanto la revolución rusa de octubre como los sucesos revolucionarios alemanes de la postguerra, hubieran reducido al absurdo sus teorías. Lo que significa que la enfermedad infantil que Lenin curó en 1920 procedía de una infección que el niño había contraído en contacto con un viejo achacoso. De hecho, todas las teorías izquierdistas que los Cohn-Bendit quieren renovar son, sin excepciones, mucho más viejas que la III Internacional. Estos dos autores son jóvenes sólo en el sentido biológico, no en el sentido histórico.

5. G. y D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, p. 17.

6. *Ibid.*, pp. 17, y 242 y ss.

7. *Ibid.*, pp. 116 y s.

declaran programáticamente a la «lucha contra tentaciones judeo-cristianas, tales como la abnegación y el sacrificio», un «principio inalterable» de los comités de acción que han de crearse en situaciones revolucionarias.⁸ Y al final de una sección importante de su escrito, del capítulo sobre el carácter y la estrategia del movimiento revolucionario moderno, no paran mientes en afirmar en el mismo sentido: «No lo hacemos [nosotros, los *enragés* parisinos de 1968] por nuestros hijos —pues el sacrificio, ese producto de un humanismo estalinista-judeo-cristiano, es contrarrevolucionario—, sino para poder gozar finalmente sin inhibiciones».⁹ Finalmente —y naturalmente— antes de morir. Basta hacer explícita esta obviedad, para que sea evidente la coincidencia con la consigna anarquista de 1896. Tan evidente como el por otra parte clarísimo hecho de que la invectiva de los Cohn-Bendit contra el espíritu de sacrificio pretende liquidar como innecesarias todas las renunciadas y fatigas forzadas por dictaduras del proletariado con objeto de preservar el socialismo: no a circunstancias apuradas y difíciles hay que imputarlas, sino a una ideología y a una mentalidad ascéticas, al estalinismo, que ha hecho suyo el valor moral del sacrificio prosiguiendo así el legado de la religión judía y del cristianismo.

8. *Ibid.*, pp. 269 y s. Se afirma que todo comité de acción *debe* funcionar siguiendo este principio *inmutable*. Desgraciadamente queda abierta, empero, la cuestión de cómo puede conciliarse tal apodicticidad e intolerancia con la exigencia, contenida en el mismo programa, de «reconocer como legítima y necesaria la acción autónoma de los grupos minoritarios» (*Ibid.*, p. 269). ¿Qué ocurre cuando un grupo minoritario insiste en ofrecer víctimas y sacrificios a la revolución y a imponerse a sí mismo la abnegación? ¿Se le permitirá hacer tal cosa? ¿O acaba aquí el margen de maniobra de su autonomía?

9. *Ibid.*, p. 134.

CAPÍTULO 2

LA ABOLICIÓN DEL PODER, OBJETIVO FINAL TAMBIÉN DEL MARXISMO

La crítica que en lo que sigue queremos realizar del anarquismo parte del presupuesto de que la impaciencia revolucionaria es el motivo en él dominante, su rasgo esencial más preeminente. Contra esta consideración podría objetarse que lo propiamente característico del anarquismo, como su nombre indica, hay que buscarlo en otra parte: en la aspiración a una constitución social que, a través de la anarquía (en castellano, «ausencia de poder», no, por ejemplo, «desorden»), ofrezca a cada hombre la posibilidad de un desarrollo libre de constricciones. Efectivamente esa es la situación que los anarquistas desean promover y la que, como ellos dicen, orienta su actividad toda. Pero no están solos en el empeño. Si la *differentia specifica* de sus convicciones radicara sólo ahí, entonces, de entre los llamados socialistas autoritarios, los clásicos marxistas deberían llamarse también anarquistas. Lo mismo que Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Tolstói, también Marx, Engels y Lenin consideraban cualquier dominación de los hombres por los hombres, junto con sus inevitables consecuencias laterales —violencia, coerción, opresión, paternalismo, servilismo e hipocresía—, como un abuso a eliminar. También para ellos es la libertad del individuo el valor supremo, y también para ellos va de suyo que no puede hablarse de libertad individual mientras existan instituciones de dominación y sometimiento.

En el catecismo de los revolucionarios marxistas, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), en vano se buscarán máximas de conducta que puedan reducirse a fórmulas por el estilo de «la utilidad

común pasa por delante de la propia» (lo que era más bien una consigna nazi, bajo cuyo enunciado la utilidad de los pequeños fue sacrificada a la de los grandes). Nada hay allí de la disolución del individuo en la sociedad, o en un colectivo social más limitado, por no hablar de la entronización a ideal de la sumisión del individuo al Estado. Al contrario: el *Manifiesto del Partido Comunista* proclama redondamente que: «La vieja sociedad civil burguesa, con sus clases y sus enfrentamientos de clases, será sustituida por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos».¹

Es importante entender exactamente la secuencia de ese vínculo causal; invertirla significa malinterpretar de raíz la doctrina marxiana. Desde el punto de vista lógico-formal, puede que la libertad de «todos» signifique lo mismo que la libertad «de cada uno», así que igualmente podría decirse: todos deben ser libres para que lo sea cada uno. Pero esa identidad conceptual no basta para captar la verdadera significación de la sentencia. Lo que ésta, antes bien, se propone decir es que en la «asociación» que ha de surgir de la revolución proletaria socialista, el libre desarrollo, la desinhibida satisfacción de las necesidades, intereses e inclinaciones individuales no será ya un obstáculo para el progreso del todo social, sino que lo favorecerá. O, dicho sin rodeos: que el bien del colectivo será promocionado por el individualismo de sus miembros individuales. ¡Ni más ni menos que por el individualismo! Exactamente en ese sentido lo abrazaron Marx y Engels, y si al mismo tiempo lo condenaron en otro sentido (al enseñar que la riqueza de las fuerzas esenciales del individuo depende de la riqueza de sus relaciones sociales), con ello no hicieron sino expresar una verdad que en la teoría marxista no juega un papel menor que el que le atribuyen los clásicos anarquistas. Sólo Godwin, que no ejerció, sin embargo, influencia apreciable alguna en el movimiento anarquista ulterior, constituye al respecto una cierta excepción.² Proudhon, Bakunin y Kropotkin jamás recomendaron al

1. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *NEW*, vol. 4, Berlín, 1959, p. 482. (Hay traducción castellana en *Crítica*, OME, 9; Barcelona, 1978.)

2. Véase, por ejemplo, William Godwin, *Political Justice*, Londres, 1793, ed. Priestley, Toronto, 1946, vol. II, libro 8, anexo al capítulo 8. Engels se refiere a este asunto al distanciarse de Godwin en su carta a Marx del 17 de marzo de 1845 (*MEGA*, III, vol. 1, p. 18: Godwin llegaría «al final de su

individuo la búsqueda de su salvación separándose de la sociedad; a través de la eliminación del paternalismo, de la coerción y del poder, y de la universalización de una práctica de ayuda mutua voluntaria, querían poner en manos de cada uno los vínculos del individuo con la sociedad, y así, estrecharlos aún más íntimamente.

Tampoco en la estimación de la autoridad política existe una oposición absoluta entre marxistas y anarquistas. Si Marx hubiera tenido tendencias autoritarias, como le reprochan siempre los críticos liberales y anarquistas, hubiera incorporado elementos de este tipo procedentes de los socialistas utópicos, con los que enlazó críticamente. Significativamente no lo hizo. Su proyecto de futuro no sólo limita el centralismo de los Campanella, Morelly, Saint Simon y Cabet eliminando su carácter político coercitivo en la planificación de los procesos de producción e intercambio (con lo que pierde su carácter autoritario, al convertir el dominio sobre los hombres en mera administración sobre las cosas), sino que se encuentran en él eventualmente también formulaciones que, manifiestamente inspiradas por las utopías federalistas de Owen y Fourier, hablan de la autónoma disposición de los productores directos sobre la producción como una forma de realización del socialismo en principio posible. Y a quien no le baste ese indicio, se le puede hacer notar que Marx no ha argumentado autoritariamente ni siquiera cuando ha polemizado con aquellos de sus contemporáneos que pueden considerarse los verdaderos padres del pensamiento antiautoritario, los Proudhon y los Stirner. Al ajuste de cuentas con Stirner Marx ha dedicado una buena parte de *La ideología alemana* («San Max»);³ y contra Proudhon ha escrito un libro entero (*La miseria de la filosofía*).⁴ Pero ni en una obra ni en otra hay rastro alguno de palabra de réplica a los aspectos negadores del Estado contenidos en las teorías atacadas; tampoco en la posterior toma de posición de Marx contra Proudhon, en la época de la fundación de la I Internacional (véase la carta a J. B. von Schweitzer

escrito al resultado de que el hombre ha de emanciparse tanto como sea posible de la sociedad y utilizarla sólo como un objeto de lujo», desembocando así en «resultados decididamente antisociales».

3. *MEGA*, I, vol. 5, pp. 95 y ss. (Hay traducción castellana de Península, Barcelona, 1969.)

4. *MEGA*, I, vol. 6, pp. 117 y ss. (Hay traducción castellana en Júcar, Madrid, 1974.)

del 24 de enero de 1865)⁵ hay nada parecido. En este punto, pues, independientemente del rechazo que le inspiran sus doctrinas filosóficas o económicas, Marx parece haber estado fundamentalmente de acuerdo con sus adversarios, si es que no hay que considerarlo en este asunto un discípulo de Proudhon, para lo cual existe en cualquier caso un indicio importante (aunque no decisivo): precisamente en *La miseria de la filosofía* aparece en Marx la idea de que en cuanto sean superadas las clases y su enfrentamiento «dejará también de haber poder propiamente político», una idea que concuerda muy bien con Proudhon, quien siete años antes había declarado al despotismo un resultado de la propiedad.⁶

Sea como fuere: de esa afirmación, datada en 1847, procede la teoría marxista del Estado, una doctrina que desde entonces ve en cualquier poder político, en toda autoridad, un producto de los enfrentamientos de clases, de lo que deduce que en la sociedad sin clases comunista del futuro el Estado será superfluo y se «extinguirá». «Todos los socialistas —constata Engels en 1873 en una controversia con los anarquistas— coinciden en que el Estado, y con él, la autoridad política, desaparecerá tras la revolución.»⁷ Y dieciocho años después, encarecerá Engels a los socialdemócratas alemanes:

Se cree que se ha dado un paso tremendamente audaz al liberarse de la fe en la monarquía hereditaria y jurar la república democrática. Pero en realidad el Estado no es sino una máquina para la opresión de una clase por otra, y ciertamente en la república democrática no menos que en la monarquía. En el mejor de los casos, un mal que hereda el proletariado victorioso en la lucha por su dominación de clase, cuyos lados peores no podrá menos de amputar tan rápidamente como sea posible —como hizo la Comuna [de París, de 1871]—, hasta que una nueva generación crecida en condiciones sociales nuevas y libres esté en condiciones de sacudirse el expolio estatal.⁸

5. MEW, vol. 16, 1962, pp. 25 y ss.

6. MEGA, I, vol. 6, pp. 227 y s.; en alemán, en MEW, vol. 4, Berlín, 1959, p. 182.

7. Reproducido por primera vez en *Neue Zeit*, 32, vol. I, 1913-1914, p. 39. MEW, vol. 18, Berlín, 1964, p. 308. Citado también por Lenin en *El Estado y la Revolución* (1917), en *Werke*, vol. 25, Berlín, 1960, p. 451. (Hay traducción castellana en Ariel, Barcelona, 1981^a.)

8. Introducción a la tercera edición de *La guerra civil en Francia* de Marx

Las manifestaciones citadas demuestran que, incluso para el caso de que el proletariado se apodere del Estado y lo utilice como instrumento para la realización de objetivos socialistas, Engels atribuye valor ético a las «condiciones sociales nuevas y libres» que habrán de conseguirse a resultas de ello, pero de ningún modo a la autoridad política en sí; el Estado sigue siendo aún para él un mal, un mal necesario. Y difícilmente puede esa diferenciación ser una mera ocurrencia esporádica, pues coincide exactamente con la distinción entre lo históricamente necesario y lo éticamente valioso que el mismo Engels ha introducido en otros lugares al analizar la transición del orden gentilicio, libre de autoridad y de dominación, a la sociedad de clases que no puede prescindir del Estado. Su escrito acerca de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) no deja duda respecto de la necesidad de la destrucción del orden gentilicio como condición imprescindible del desarrollo civilizatorio. Pero Engels añade a continuación: desde el punto de vista moral, en lo atinente a las cualidades caracteriales de los hombres, se trató de un terrible retroceso, de una monstruosa degradación, de una «caída pecaminosa desde la sencilla altura ética de la vieja sociedad gentilicia».⁹ Con lo que queda claramente dicho que sólo con la plena restauración de aquella ausencia de dominación propia del orden gentilicio podrán desaparecer los efectos corruptores del carácter y moralmente repulsivos de la sociedad de clases. El Estado revolucionario del período de transición al comunismo no los erradica como tal. Bien que aventaja a los Estados anteriores en ser el último, el Estado que ha de hacerse a sí mismo superfluo (en la medida en que ayude a realizar y mantener las «condiciones sociales nuevas y libres», sólo en las cuales le está dado crecer al género humano que no necesite ya Estado), no puede menos, sin embargo, de seguir siendo también, como Estado y mientras exista, una reliquia de circunstancias degradantes y corruptoras.

Esto por lo que hace a la afirmación de principio de la anarquía por parte de Marx y Engels. Si el movimiento obrero posterior se ha mantenido imperturbado en esas concepciones de sus clásicos

(1891). MEW, vol. 22, Berlín, 1963, p. 199. Citado también por Lenin, *ibid.*, p. 467. (Hay traducción castellana: Ricardo Aguilera, Madrid, 1976^a.)

9. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften*, op. cit., vol. II, pp. 235 y ss.

es una cuestión aparte, y en lo que atañe a los partidos de la II Internacional no se podrá contestar a ella con un «sí» libre de circunspección. Por regla general, la socialdemocracia contrapone a la abstracta negación anarquista del Estado una complicidad igualmente abstracta con el Estado democrático, lo que corresponde a su ideología reformista y expresa su disposición acomodaticia ante la democracia burguesa. Sería, sin embargo, injusto callar el hecho de que en la II Internacional, incluso entre sus representantes centristas y revisionistas, siempre ha habido teóricos que han criticado duramente la insostenibilidad de esa contraposición y no han dejado de insistir en la identidad de los fines últimos del anarquismo y del socialismo marxista (por irrelevante que fuera para su práctica política).

En este punto hay que acordarse del austromarxista Max Adler, especialmente de su ensayo sobre Stirner. En él se dice, por ejemplo:

Dos momentos son comúnmente juzgados como característicos del anarquismo (también por los propios anarquistas): el primero tiene que ver con el significado de la palabra, es decir, ausencia de poder, negación de toda organización de dominación (no, por cierto, de toda organización u orden en general, cosa que, al contrario, los anarquistas también quieren). El otro tiene que ver con el desarrollo (y no por cierto sin brida) del individuo hacia la plena expresión de su yo. Pero estas dos características son completamente inadecuadas para describir específicamente al anarquismo; ambas podrían convenir también al socialismo ... La superación del Estado como una organización de dominación mediante la abolición de la diferencia de clases y de la sustitución de cualquier dominación de clase por la administración comunitaria de los equiinteresados compañeros de la sociedad es, en efecto, la idea política fundamental del marxismo. Sólo que éste no se lo plantea tanto como un programa político cuanto como un proceso histórico ... Precisamente, pues, lo que da nombre al anarquismo no le diferencia específicamente de lo esencial del socialismo. De modo que resta sólo para su caracterización aquel otro rasgo al que, de hecho, se recurre la mayoría de las veces: el individualismo y la libre federación de los grupos individualistas. De la última como mera aplicación del principio individualista nada particular hay que decir, tanto menos cuanto que en todo caso representa una pieza del «Estado del futuro» que no constituirá ninguna cuestión de principio, sino necesidad económica de la sociedad venidera. La libre federación de grupos independientes no se opone en el plano de las ideas al socialismo,

sino que es tan sólo una cuestión de organización práctica dentro de su sociedad. Representa, pues, para la sociedad socialista una tarea que sólo su desarrollo histórico podrá resolver; en cambio, contrapuesta como programa de la acción social actual es una mera utopía, y no la mejor. Puesto que esa exigencia aparece, por lo demás, como una consecuencia del punto de vista individualista básico del anarquismo, preferimos atenernos a éste. Respecto de lo cual conviene resaltar algo que, aunque no sea completamente nuevo, nunca se ha afirmado con la claridad necesaria, especialmente en contraste con el socialismo: si por individualismo entendemos la exigencia de libre desarrollo de la individualidad de cada uno, si significa la aspiración a eliminar todos los obstáculos que el poder humano puede apartar y que estorban a aquel objetivo, dando así a cada uno al menos la misma oportunidad externa, entonces esta es también una exigencia elemental del socialismo.¹⁰

En lo que hace, finalmente, al bolchevismo o leninismo, tampoco él, por sorprendente que pueda parecer al observador superficial del acontecer histórico, ha puesto jamás en cuestión esas ideas, ni mucho menos las ha tirado por la borda. En efecto, a Lenin mismo, a su escrito *El Estado y la revolución* (1917), hay que agradecer la —con mucho— más inequívoca elaboración de los momentos de coincidencia fundamental entre marxismo y anarquismo. Mientras que Engels se limitaba en el siglo XIX a la predicción de que el Estado se extinguiría como resultado de la revolución proletaria victoriosa y de la abolición de las clases (por decirlo con Max Adler, un proceso histórico, no un programa político),¹¹ Lenin, pensador del siglo XX, en vísperas de la Revolución de octubre no vaciló en declarar que marxistas y anarquistas tenían el objetivo común de abolir el Estado. «En la cuestión de la abolición del Estado, como fin, nosotros [los bolcheviques] no disputamos con los anarquistas», se dice en *El Estado y la revolución*, por ejemplo,¹² y en otro paso de la misma obra: «Nos proponemos como objetivo final la abolición del Estado, es decir, de

10. Max Adler, *Max Stirner*, cap. 3 en *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart, 1914, pp. 178 y ss.

11. Véase sobre todo F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, en MEW, vol. 20, Berlín, 1962, pp. 262 y 620 (hay traducción castellana: *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Crítica, OME, 35, Barcelona, 1977) y también M. Adler, *op. cit.*, p. 180.

12. W. I. Lenin, *op. cit.*, p. 449.

toda violencia organizada y sistemática, de toda utilización de la violencia contra los hombres». ¹³ Como se ve, de la mera prognosis surge aquí un programa en toda regla, con lo que, simultáneamente, en lugar de la vaga metáfora de la extinción, tomada en préstamo del proceso biológico espontáneo que conduce a la muerte, aparece con la palabra «abolición» un concepto que alude a acciones intencionadas y que, por lo demás, procede literalmente del vocabulario de las teorías anarquistas del Estado.

Y aún en otro punto llega Lenin a una precisión que supera las exposiciones de Marx y Engels al respecto: en la crítica marxista de la democracia. Cuando Engels pone —con razón— en guardia a los obreros frente a una sobreestimación de las instituciones democráticas de los Estados modernos, está pensando exclusivamente en la república democrática como un tipo de Estado de la sociedad de clases, especialmente de la sociedad capitalista y apunta al hecho de que también ese Estado, lo mismo que la monarquía, procura por los intereses de la burguesía y sirve al mantenimiento de la subalternidad del proletariado. Lenin acepta esa concepción, evidentemente, pero le añade en *El Estado y la revolución* esta idea nueva esencial: para la sociedad comunista sin clases la democracia no viene a cuento, a pesar de que las nuevas relaciones económicas excluirían el abuso de sus instituciones y normas; pues a la esencia de la democracia pertenece el que la minoría sea en ella forzada a someterse a la mayoría mientras que en el comunismo no puede haber ya coerción de ningún tipo. Textualmente:

Se olvida siempre que la superación del Estado significa también superación de la democracia, que la extinción del Estado es también extinción de la democracia ... La democracia es un Estado que reconoce la sumisión de la minoría a la mayoría, es decir, una organización para la utilización sistemática de la violencia de una clase contra la otra, de una parte de la población contra la otra ... Nosotros no esperamos el advenimiento de un orden social en el que el principio de la sumisión de la minoría a la mayoría deje de ser observado. Pero en nuestra aspiración al socialismo estamos convencidos de que éste desembocará en el comunismo y, con él, desaparecerá toda necesidad de utilizar la violencia, de someter unos hombres a otros, una parte de la población a otra, porque los hom-

13. *Ibid.*, p. 469.

bres se acostumbrarán a observar las reglas elementales de la vida social común sin violencia y sin sumisión. ¹⁴

Si el anarquismo nada tiene que ver con un democratismo exagerado, la quintaesencia de su crítica a la democracia nunca ha sido tan exactamente formulada como en el enunciado que acabamos de citar referido a la sociedad comunista. Lo mismo que Lenin, tampoco los anarquistas se contentan con atacar a las instituciones democráticas por el hecho de que el capitalismo desvirtúa y falsifica su sustancia al adornar la efectiva dictadura de una minoría —de las clases propietarias— con la apariencia engañosa del poder popular. Aunque ese punto de vista desempeña un gran papel en su agitación anticapitalista (piénsese, por ejemplo, en los brillantes desenmascaramientos del sistema parlamentario que realizó Malatesta), ¹⁵ ellos insisten más bien, lo mismo que Lenin, en abolir incluso la democracia infalsificada fundada en una mayoría real para que se respete la libre decisión de cada individuo (o de cada minoría colectiva) en punto a adherirse o no a la mayoría. Y como Lenin también, el anarquismo fundamenta la exigencia de desaparición de toda coerción, también de la coerción democráticamente legitimada, en la confianza de que los hábitos de vida de individuos liberados de la explotación y la represión serán profundamente racionales y sociales, en la confianza de que —dicho en otras palabras, en el léxico de Proudhon y Kropotkin— triunfará la ayuda mutua cuando el engaño, la violencia y la subordinación desaparezcan por vez primera de la vida social y, por consecuencia de ello, los hombres dejen de estar motivados para relacionarse entre sí con temor, envidia y odio.

Evidentemente, se dice una verdad de Pero Grullo cuando se opone a esto el que el socialismo realizado no ha conseguido en más de medio siglo mantener la promesa contenida en esa coincidencia

14. *Ibid.*, pp. 469 y s.

15. Errico Malatesta, *La politica parlamentare nel movimento socialista*, Turín, 1903. Extractos de ese libro en Hector Zoccoli, *Die Anarchie. Ihre Verkünder, ihre Ideen, ihre Taten*, Leipzig y Amsterdam, 1909, pp. 383 y ss. (El libro de Zoccoli sigue siendo un tratado insuperado sobre el anarquismo clásico, escrito por un adversario decidido, pero, por el abundante material empleado y por su objetividad, alabado y utilizado como manual sobre su propia historia incluso por los anarquistas. El mismo traductor alemán, S. Nacht, se consideraba anarquista; véase su prólogo, *op. cit.*, pp. V y s.)

(ni en la Unión Soviética fundada por Lenin y surgida de la Revolución de octubre ni, posteriormente, en las repúblicas populares del Este europeo formadas según su modelo, ni tampoco, con todas sus diferencias, en Yugoslavia o en China y Albania o en Cuba). En el marco del presente debate, empero, esto no puede ser objeto de una objeción justificada. Pues, en primer lugar, la transición al comunismo, sin la cual, de acuerdo con la tesis marxista, la extinción del Estado no es posible, no ha acontecido todavía en estos países; y en segundo lugar, porque el socialismo, estadio preliminar indispensable para la viabilidad de la transición, ha estado siempre sometido a cargas debido a la coexistencia con la parte capitalista del mundo, lo que hasta ahora ha impedido que se desarrollase completamente la naturaleza extremadamente democrática de la naturaleza del proletariado, e incluso, temporalmente, en la Unión Soviética de los años treinta y cuarenta, bajo la triple presión del aislamiento en política exterior, del atraso histórico heredado y de un proceso de industrialización y colectivización forzado más allá de lo conveniente por la amenaza de la aniquilación, ha llevado a la degeneración despótica. Pero lo que sigue siendo decisivo es que los partidos comunistas, incluso en esos períodos, bajo esas circunstancias de superlativa complicación, no han dejado de proponerse la anarquía como objetivo final. Ni siquiera en el período estalinista, y mucho menos por Stalin. En su escrito *Sobre el materialismo histórico y dialéctico* (1936) Stalin tomó del anarquismo el concepto de «ayuda mutua» y lo utilizó para definir las relaciones de producción de la sociedad socialista y comunista como «relaciones de colaboración y ayuda mutua entre hombres libres de explotación».¹⁶ Y en su informe al XVIII Congreso del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS, en 1939, responde de este modo a la cuestión de si el Estado se conservará en la Unión Soviética también en el comunismo:

Sí, se conservará si no se elimina el cerco capitalista, si el peligro de asaltos bélicos procedentes del exterior no desaparece; con lo que parece claro que las formas de nuestro Estado se transformarán novedosamente de acuerdo con las transformaciones de la situación interna y externa. No, no se conservará, sino que se

16. J. V. Stalin, *Fragen des Leninismus* (Cuestiones sobre el leninismo), Moscú, 1947, pp. 665 y s.

extinguirá, si se elimina el cerco capitalista, si se sustituye por un entorno socialista.¹⁷

Incluso el fenómeno histórico del estalinismo, con todos sus horrores, en nada cambia el hecho de que los revolucionarios marxistas tienen en común con los anarquistas la aspiración a la ausencia de dominación y sometimiento, la aspiración a la anarquía; que ambos persiguen ese objetivo. Y ni unos ni otros se convierten por eso en los propugnadores del caos que de ambos hacen los difamadores pequeño-burgueses.

17. *Ibid.*, pp. 721 y ss., especialmente p. 728.

CAPÍTULO 3

LA IMPACIENCIA REVOLUCIONARIA,
ENGENDRO DEL PENSAMIENTO DESIDERATIVO

¿En qué consiste, pues, la diferencia entre marxismo y anarquismo? Puesto que, como acabamos de ver, lo que tienen en común se aprecia sobre todo atendiendo a su relación con la problemática del Estado, parece lógico considerar aquello que les separa también desde ese punto de vista predominantemente. Y decir: los anarquistas quieren eliminar inmediatamente el Estado, de hoy para mañana; los marxistas, en cambio, creen imprescindible que la revolución socialista se sirva durante el período de transición, hasta la realización del comunismo, de un Estado revolucionario propio llamado dictadura del proletariado. La respuesta no es, ciertamente, falsa, resalta incluso el momento decisivo en situaciones revolucionarias agudas. Pero no es suficiente, pues, de hecho, la oposición entre ambas tradiciones va mucho más allá, es de una naturaleza más global. Lejos de agotarse en las conocidas y controvertidas tomas de postura acerca de la cuestión del poder en la revolución, afecta también a casi todos los problemas de la lucha de clases, desde las más sencillas reglas de la asociación sindical y política de los obreros hasta la tarea de crear para la sociedad ya liberada un orden adecuado de producción, distribución y convivencia humana, pasando por los más diversos aspectos de la táctica y de la actividad propagandística en el marco capitalista. Limitarse a la cuestión de la toma de postura respecto del Estado, significaría resaltar arbitrariamente sólo una de las muchas diferencias existentes entre marxismo y anarquismo, dificultando así innecesariamente el diagnóstico correcto de aquellas posiciones anarquistas que no tienen relación directa con ese

aspecto, lo que sería especialmente perjudicial para el enjuiciamiento del neoanarquismo actual: la «ilustración a través de la acción» o el *underground* no revelan su sustancia anarquista mientras sólo se entienda por anarquismo la negación incondicional del Estado.

Con todo, incluso el afán por la liquidación inmediata del Estado, con el consiguiente rechazo de la dictadura del proletariado, permite reconocer algo que es generalmente característico del anarquismo, algo que determina tanto su conducta, como su táctica, como sus exigencias programáticas en contextos completamente distintos; algo que, en no menor medida, arroja luz sobre un rasgo tan propio del anarquismo como es la extremadamente lábil estructura de sus organizaciones. Lo mismo que en el caso ejemplar de su absoluta negación del Estado —que no toma en cuenta ni el tiempo ni las circunstancias—, el anarquismo tiene siempre, así puede decirse, una profundamente arraigada aversión a aproximarse a sus objetivos a través de caminos y desvíos que no ofrezcan ya el cumplimiento de aquello que promete el objetivo. Siempre presupone que la jerarquía axiológica culminante en la libertad individual, por la que —con razón— toma partido, tiene que ser sin mediación decisiva para determinar la secuencia de los pasos que deben emprenderse para su realización, motivo por el cual desea siempre dar el segundo, el tercero, el último paso, antes de dar el imprescindible primero. A disgusto cuenta con factores que estorban a sus aspiraciones. Insoportable le resulta hacer uso de medios que sólo indirectamente sirven al objetivo a alcanzar. Nunca es capaz de esperar a que maduren condiciones objetivas que sólo más tarde, no en el instante siguiente, habrían de ser favorables a su deseo. En pocas palabras: se honraría demasiado al anarquismo acusándolo de segar la rama en la que se sienta. La verdad es: el anarquismo siega siempre ramas sobre las que todavía nadie puede sentarse creyendo así trepar a la copa más alta.

¿Por qué? Detrás de la postura anarquista que acabamos de describir, obvio es decirlo, anda una perturbada relación del entendimiento con la realidad, del juicio con su objeto, lo que podría describirse sin más con la utilización de conceptos como «incompetencia», «incapacidad de discernimiento en las conexiones sociales», «falta de cultura científica», etc. Y a quien se quedara con esta descripción tomándola por una explicación suficiente no le habrían de quitar razón la notoria ausencia de nivel y el primitivismo de los

escritos anarquistas, al horrendo diletantismo filosófico de Proudhon, el árido cajón de sastre repleto de dispares retales intelectuales que son los trabajos teóricos de Bakunin, la casi insuperable superficialidad de la filosofía universal, de la concepción de la historia y de la ética de Kropotkin. Mas, en cuanto uno intenta cerciorarse de los motivos psicológicos que, o bien por causa de aquel déficit de conocimiento objetivo se desatan sin brida, o bien, a su vez, retroactivamente, contribuyen a conservar las carencias intelectuales, topa inevitablemente con un determinado tipo de representaciones desiderativas que, cual droga, amenazan con apoderarse de la subjetividad de los revolucionarios si no se las combate con los más enérgicos antídotos. Y precisamente esta variedad, este caso —excepcional en la izquierda, ampliamente extendido en otros ambientes— de pensamiento desiderativo, este opio para socialistas que, mientras pesa como plomo en sus miembros, les engaña con la ilusión de una enorme aceleración del proceso histórico y, sobre todo, de una gigantesca efectividad de la propia acción, es la impaciencia revolucionaria. No se limita al anarquismo, no se cierne sólo sobre sus partidarios, pero en el anarquismo aparece en su forma más pura y concentrada.

La palabra «opio» no viene aquí sin cuento. Recuerda al «opio del pueblo», como Godwin y luego Marx llamaron a la religión, y debe recordarlo, pues las manifestaciones de Jean Grave y de los hermanos Cohn-Bendit citadas al comienzo, con su claramente perceptible desesperación respecto de la finitud de la existencia humana y con las ilusiones movilizadas contra esa desesperación, apuntaban a ello. Allí se dieron indicaciones vagas, pero ahora ha llegado el momento de decir toda la verdad: aunque es insostenible que se atribuya a la idea de la revolución del socialismo científico una «escatología secularizada», aunque tales interpretaciones puedan ser fácilmente refutadas mostrando la naturaleza estrictamente causal de la argumentación de Marx (una argumentación que presupone y encierra la ruptura con los esquemas de pensamiento teleológico de cualquier escatología), no ofrece la menor duda que la impaciencia revolucionaria exhibe todos los rasgos de la religiosidad transferida. En precisa analogía con la auténtica religión, la impaciencia revolucionaria constituye también una mezcla de deseo e ignorancia recíprocamente alimentados.

La religión vive de la ignorancia. Eso lo sabían ya los materialistas del siglo XVIII, los La Mettrie y Diderot, los Helvétius y Hol-

bach. Su gran sucesor del siglo XIX, Ludwig Feuerbach, no disenta de esa verdad, pero la integraba y transcendía con un discernimiento más profundo que le permitió al mismo tiempo superar la visión superficial mantenida por aquellos pensadores, según la cual los dogmas religiosos no son sino mentiras de clérigos ávidos de poder. Una explicación no se compadece con otra, pues quien propaga a sabiendas la mentira conoce la verdad y no es, pues, un ignorante. Fue esa contradicción de la argumentación antirreligiosa de los viejos ilustrados lo que facilitó a sus adversarios idealistas la acusación de ingenuidad. Feuerbach es el primero que erradicó esa contradicción sin hacer concesiones a la teología, mostrando que los misterios de la fe son producidos por los deseos humanos, por una instancia, esto es, que no está de ningún modo en condiciones de mentir conscientemente, pero que, por eso mismo, engaña objetivamente de un modo más eficaz. (Dicho sea de paso, esta argumentación constituye el punto de partida propiamente dicho de toda la ulterior crítica de la ideología: se trata siempre, ya sociológicamente, ya sirviéndose de la psicología profunda, de desenmascarar ilusiones sinceramente creídas, tras las cuales se esconden necesidades, intereses y los correspondientes deseos.)

Feuerbach llegó a esa constatación pionera de la historia del ateísmo a través del análisis de un hecho antropológico central sin el que no puede haber acto alguno de voluntad, ningún proceso de trabajo, ninguna acción. Él partió de aquella anticipación del objetivo en la consciencia del sujeto de la acción que luego fue descrita por Marx como lo cualitativamente nuevo de la naturaleza humana. En el capítulo 5 de *El capital* Marx escribe:

Una abeja puede hacer avergonzar a más de un arquitecto con la construcción de sus celdillas de cera. Pero lo que por de pronto distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas es que él ha construido la celdilla en su cabeza antes de construir con cera. Al final del proceso de trabajo surge un resultado que existía ya al comienzo idealmente en la imaginación del trabajador.¹

El descubrimiento de Feuerbach viene a decir que los resultados de nuestra acción anticipados en la cabeza, las representaciones de

1. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, en MEW, vol. 23, p. 186.

objetivos, andan siempre de la mano de deseos, mientras que las acciones intermedias —las más de las veces fastidiosas— de su ejecución y realización, los caminos y desvíos —las más de las veces fatigosos— que han de transitarse imperiosamente para llegar al objetivo, no lo hacen en modo alguno. Pero al deseo le condujo su teoría del engaño interesado: por imprescindibles que sean los deseos para el advenimiento de los fines propuestos —pues sólo se puede querer y perseguir aquello que se desea—, éstos tienden siempre a pasar por encima de lo que les resulta fastidioso y fatigoso, a orillarlos, a no quererlos percibir, y a sustituirlos por la pseudorealización, por el cumplimiento meramente fantaseado (preferentemente por una pseudorealización personificada, por un cumplimiento fantaseado elevado a divinidad y capaz de realizar milagros a mayor satisfacción del hombre: milagros, señaladamente, de velocidad, milagros que la impaciencia, inerradicable del deseo, espera con ansia). Literalmente eso se dice en la obra más célebre de Feuerbach, en *La esencia del cristianismo*:

El milagro se diferencia de la satisfacción natural o racional de las necesidades y los deseos humanos en que satisface los deseos de los hombres de un modo conforme a la esencia del deseo, del modo más deseable. El deseo no se ata a limitación alguna, a ninguna ley, a tiempo alguno: es impaciente; quiere ser colmado sin demora, al instante. Y mira por dónde, el milagro es tan rápido como el deseo. El poder del milagro realiza al instante, de un golpe, sin impedimento alguno, los deseos humanos.²

Así le acontece al cansado y hambriento caminante que se arrastra por el desierto en busca de un oasis cuando lo sabe aún lejano: desea que le crezcan alas como las que ha visto en los pájaros, y así se presenta en su fantasía librada a tales impacientes deseos un ser gentil de aspecto humano: un ángel. Pero, incluso sin tener la alucinación de los ángeles, nuestro caminante cree que existen, y eso basta

2. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (La esencia del cristianismo), Leipzig, 1841, pp. 167 y s. Nuestra cita junta el tenor de la primera versión con el de la segunda (Leipzig, 1843, p. 192) y el de la tercera (Leipzig, 1849, p. 184). En la primera versión, la frase citada decía así: «El deseo no se ata a limitación ni ley algunas: es impaciente»; en cambio, en la segunda y en la tercera: «El deseo no se ata a ley alguna, a ninguna ley, a tiempo alguno». Las tres versiones coinciden en lo demás.

para implorar a Dios que le lleve por los aires sobre las alas de un ángel hasta el lugar que ofrece a los peregrinos del desierto sombra, alimento y descanso.

Este ejemplo procede del mismo Feuerbach. Se halla, utilizado en este sentido, en un tratado de 1839 en el que se propuso por vez primera aclarar cómo la fe en los milagros surge del deseo y de la impaciencia que le es propia.³ Más tarde, en *La esencia del cristianismo* (1841), así como en las «Lecciones sobre la esencia de la religión» (oralmente dictadas por vez primera en 1848-1849), Feuerbach ha extendido esa explicación al cristianismo y a la conciencia religiosa en general, añadiendo a la impaciencia otros componentes falsificadores de la realidad que caracterizan al pensamiento desiderativo. Como Feuerbach vio, el sistema de dogmas de fe recibido por tradición, es decir, la religión positiva, dispone siempre, para cualesquiera deseos que el hombre pueda tener en cualquier situación imaginable, de remedios especialísimos en forma de divinidad, de ángeles, de vírgenes intercesoras, de paraísos de felicidad, de leyes naturales abolidas a voluntad; así, la indestructibilidad del alma corresponde al deseo de no morir nunca, la justicia niveladora del más allá, al deseo de liberación de los males terrestres, la muerte redentora del Salvador, al deseo de eludir las consecuencias de la propia pecaminosidad y de los propios sentimientos de culpa, etc. A todo eso, el momento de la impaciencia pasa aparente, o quizá realmente, a segundo plano en tales deseos. Pero conviene tener presente que la crítica feuerbachiana de la religión partió precisamente de este aspecto del fenómeno y que si la escatología del día del juicio final anuncia la proximidad del fin del mundo, la impaciencia reaparece nítidamente en aquel complejo de representaciones desiderativas cristianas que unen la creencia en la inmortalidad con el mito de la muerte redentora de Cristo, y a ambos con la perspectiva de los goces del cielo.⁴

Los revolucionarios del siglo pasado, señaladamente Marx y En-

3. L. Feuerbach, «Über das Wunder» (Sobre el milagro), en *Gesammelte Werke*, vol. 8, Berlín, 1969, pp. 293 y ss.; para el ejemplo que aquí se ha reproducido, *ibid.*, pp. 327 y ss.

4. Véase, por ejemplo, L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, op. cit., p. 204: «El mismo Jesucristo profetizó clara e inequívocamente en la Biblia, digan lo que quieran las mentiras y los sofismas de nuestros exégetas, la proximidad del fin del mundo». (Idéntica formulación en la segunda edición, p. 229, y en la tercera, p. 215.)

gels, pero también Bakunin y sus camaradas, estaban familiarizados con esta crítica de la religión. Todos sin excepción fueron ateos de ascendencia feuerbachiana y en tal sentido influyeron a sus partidarios. Así, Johann Most, el rebelde alejado por Bebel del partido socialdemócrata por sus tendencias anarquistas, escribió un trabajo intitulado *La peste de Dios*, en el que los argumentos del solitario pensador de Bruckberg se componen en una mezcolanza que arroja la más colosal injuria al cristianismo que conoce la historia de la literatura. Cuestión abierta es, empero, si los adeptos a la subversión de la sociedad llegaron a dominar intelectualmente toda la sabiduría de su maestro antes de superarla. Ciertamente que procedieron en el sentido de Feuerbach al renegar en edad muy temprana de los dogmas religiosos de modo que el materialismo y el ateísmo permanecieron ya para siempre como componentes inalterados de sus doctrinas socialrevolucionarias. También correspondía a las intenciones de la filosofía del maestro el que éstos la entendieran como invitación a transformar el mundo para mejor, en vez de esperar que las prédicas sean oídas o una vida mejor en el más allá. Feuerbach mismo ha señalado:

La negación del más allá tiene por consecuencia la afirmación del más acá; la abolición de una vida mejor en el cielo entraña la exigencia de que las cosas deben ir, tienen por fuerza que ir mejor en la tierra; de ser objeto de una fe ociosa e inactiva, esa negación convierte la mejora del futuro en objeto de la obligación moral, de la autoactividad humana. Ciertamente es una injusticia que clama al cielo el que, mientras unos hombres lo tienen todo, otros no tengan nada, el que mientras unos se regalan con todos los goces de la vida, del arte y de la ciencia, a los otros les falte incluso lo más imprescindible. Sólo que es necio fundar en ello la necesidad de otra vida en la que se repare a los hombres por las penas y las privaciones que han sufrido en la tierra, tan necio como si yo quisiera inferir de los fallos de la justicia común existentes entre nosotros la necesidad de un proceso oral y público en el cielo. Lo que necesariamente debe concluirse de las injusticias y de los males existentes en la vida humana es solamente la voluntad, la aspiración de erradicarlos, no la fe en un más allá, presta siempre a abandonar las manos sobre el regazo y a dejar subsistir los males.⁵

5. Ludwig Feuerbach, «Vorlesungen über das Wesen der Religion» (Lecciones sobre la esencia de la religión), en *Gesammelte Werke*, vol. 6, Berlín, 1967, p. 318.

Llegar desde aquí a posiciones revolucionarias es evidentemente fácil. Con todo, los discípulos comunistas y anarquistas de Feuerbach sólo pueden haber tenido un débil concepto del poder del pensamiento desiderativo humano rastreado por la brillante psicología de Feuerbach en todos los rincones de la conducta cotidiana, perseguido por su profunda sabiduría filológica hasta las epopeyas homéricas y el Viejo Testamento, desenmascarado por su exhaustivo conocimiento de la historia de la filosofía en muchas manifestaciones secularizadas. Pues sus discípulos presuponen unánimemente que para derrotar ese poder basta con disolver críticamente sus aspectos religiosos sustituyéndolos por una voluntad de transformación orientada a objetivos cismundanos. Así como las convicciones ateas del preso impaciente en su celda no les impiden alimentar su fe en una pronta amnistía con las elucubraciones más absurdas y disparatadas de naturaleza irreligiosa, así como a los ateos enfermos de cáncer para los que la irrevocabilidad de la muerte está fuera de cuestión no dejan de aferrarse a falsas esperanzas de recuperación, así tampoco basta el ateísmo para hacerse con un juicio sobrio y libre de ilusiones acerca de las realidades sociales. Y éste es precisamente el punto que los feuerbachianos partidarios de la revolución tendieron a tomarse a la ligera.

Pero el poder del pensamiento desiderativo se venga de aquellos que lo subestiman. Se venga atacando desde una dirección insospechada la facultad de conocer, y esclavizándola. Se ha vengado incluso de Marx, de él antes que de otro. Marx fue quien primero sacó consecuencias revolucionarioproletarias de la crítica feuerbachiana de la religión al escribir:

La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de la verdadera felicidad de él. La exigencia de abandonar las ilusiones sobre una situación es la exigencia de abandonar una situación que necesita de ilusiones ... La crítica no ha arrancado las imaginarias flores de la cadena para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que la rechace y estalle la flor viva. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, actúe y organice su realidad como un hombre desencantado, razonable, para que gire en torno de sí mismo, de su verdadero sol ... La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, en el impe-

rativo categórico de rechazar toda condición social en la que el hombre sea un ser degradado, servil, abandonado, despreciable.⁶

Eso se lee en el escrito de Marx sobre la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción* (1844). La inspiración filosófica feuerbachiana —aludida como «crítica de la religión»— de estas ideas está fuera de duda. Pero la ironía de la historia ha querido que, en ese mismo documento de progresiva filiación de ideas, el pensamiento desiderativo, descubierto y desenmascarado por Feuerbach como raíz de la consciencia religiosa, reaparezca intacto en forma distinta, no religiosa; pues precisamente aquí se halla la primera de las predicciones históricas exageradamente optimistas dictadas por la impaciencia revolucionaria, predicciones menos abundantes en los escritos marxistas que en los anarquistas, pero, con todo, suficientemente abundantes también. La prognosis tiene que ver con la Alemania del premarzo,* de la que se dice que, en vez de una mera revolución política —«que deja intactos los pilares de la casa»—, experimentar una revolución radical que traerá consigo la «emancipación humana universal», es decir, el comunismo; la emancipación del alemán sería la emancipación del hombre, la cabeza de esa emancipación, la filosofía, su corazón, el proletariado.⁷ Cuatro años más tarde se repetía la misma predicción, esta vez en el lenguaje menos hiperbólico del *Manifiesto del Partido Comunista*: la inminente revolución burguesa alemana no sería sino «el inmediato preludio de una revolución proletaria».⁸ Es hartó sabido lo que aconteció. En realidad,

6. MEW, vol. 1, Berlín, 1961, pp. 379 y 385.

* De 1848. (N. del t.)

7. *Ibid.*, pp. 388 y ss., particularmente p. 391.

8. MEW, vol. 4, Berlín, 1959, p. 403. Éste no es el sitio para entrar a discutir la circunstancia de que en esos falsos pronósticos hay también profundas intuiciones (por ejemplo, en ellos está ya el núcleo de la posterior doctrina leninista de la hegemonía del proletariado en las revoluciones burguesas que entran con retraso en la historia universal). Conformémonos con la observación de que lo que en *aquel momento*, en relación con la revolución alemana de 1848, fue un error, luego fue confirmado plenamente por las tres revoluciones rusas del siglo XX: en *Rusia*, por decirlo con palabras del *Manifiesto del Partido Comunista*, la revolución burguesa sólo «podía ser el preludio inmediato de una revolución proletaria», porque *entonces* acontecía en unas «condiciones de civilización general europea» más avanzadas y con un proletariado *aún* más desarrollado de lo que fue el caso en las revoluciones de los siglos XVII, XVIII y XIX en la Europa occidental. Dicho sea de pasada, esto significa que

en la Alemania de 1848-1849 el único efecto conseguido por los movimientos del proletariado fue que la aterrorizada burguesía se cobijara bajo el fetiche del absolutismo feudal abandonando sus propios principios democráticos. La revolución proletaria tardó aún setenta años, para acabar, en 1818-1819 con una derrota. Evidentemente, el deseo no sólo engendra a Dios y a la inmortalidad; como es obvio, también puede eventualmente engendrar, allí donde la fe en ello ha sido superada —tan radicalmente superada como en el pensamiento de Marx—, una tierra prometida en el más acá como *fata morgana* en los trechos áridos de la historia universal si, como en el caso presente, épocas enteras del desarrollo social se presentan por el pensamiento desiderativo en una perspectiva amenguada por el efecto de la aceleración.

Sin embargo, en el marxismo hay contramotivos suficientemente fuertes como para mantener en jaque a la impaciencia revolucionaria y prestarle resistencia: el respeto de la realidad como principio metodológico, la objetividad científica como ideal ético. Marx y Engels eran herederos de Hegel y especialmente depositarios de su crítica conservadora al Deber kantiano-fichteano; su principio declarado era no mezclar nunca instancias abstractas externas al proceso histórico (y menos instancias socialistas), sino someter el proceso mismo al análisis más imparcial y realista posible de las tendencias. Sólo así pudieron dejar atrás los programas del socialismo utópico, desconectados de la realidad, o mal embragados con ella; sólo así pudieron enlazar con luchas reales e identificarse con ellas (con las luchas proletarias, primero ignoradas y luego mal comprendidas por los socialistas utópicos);⁹ sólo así pudieron conciliar la fijación comunista de

los pasos aquí citados de Marx, pertenecientes al período 1844-1848, refutan a quienes ven a la revolución rusa en contradicción con los pronósticos revolucionarios de Marx. Si Marx hubiera efectivamente —como una y otra vez se dice— sido de la opinión de que la revolución proletaria sólo podía producirse en un país capitalista industrialmente avanzado, entonces no habría puesto sus esperanzas de 1848 en Alemania, sino en Inglaterra o, en todo caso, en Francia, que había alcanzado un nivel de desarrollo industrial superior. Pero Marx tomó en cuenta el hecho de que en Alemania estaban aún pendientes las tareas de la revolución burguesa, tareas a las que atribuía mayor relevancia que al alcance y al nivel de la industrialización del país.

9. Evidentemente la carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843 (MEW, vol. 11, Berlín, 1961, pp. 343 y ss.) no puede interpretarse de otro modo.

finés con el análisis del movimiento real de la sociedad burguesa. De modo que se tomaron la exigencia de cientificidad tan en serio como si la divisa de su vida hubiera sido *la science pour la science* (lo que hay que recordar a quienes esterilizan el pensamiento, particularmente en lo atinente a la revolución, exigiéndole su traducción a consignas políticas de consumo inmediato. Engels alababa el «sentido para la investigación científica pura, independientemente de si el resultado alcanzado es utilizable prácticamente o no».¹⁰ Para Marx, no había peor «vulgaridad» que la de «acomodar a la ciencia un punto de vista procedente no de ella misma —por errada que pueda andar—, sino de fuera, de intereses externos, ajenos a ella».¹¹ Con tales máximas, con el trabajo teórico que se sabe obligado a ellas, se declara sin merced la guerra al mero deseo, no menos que a las abstractas exigencias del Deber y a los tabús de la apologética. Esa es la posición de la que partió Marx cuando intentó llevar a razón a los aventureros Willich y Schapper después de 1848 en la Liga de los Comunistas, afirmando que para ellos

en vez de las circunstancias reales contaba la mera voluntad como rueda motriz de la revolución ... mientras que nosotros [la mayoría marxiana en la Liga de los Comunistas] decimos a los obreros: tenéis que atravesar quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y luchas populares no sólo para cambiar las circunstancias, sino para cambiaros también a vosotros mismos y capacitaros para el poder político.¹²

Y la misma posición impulsa a Marx, en su célebre síntesis de la concepción materialista de la historia, a constatar:

10. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, en *Ausgewählte Schriften*, op. cit., vol. II, p. 374. (Hay traducción castellana: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1969.)

11. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, ed. Kautsky, vol. II/1, Stuttgart, 1921⁴, pp. 312 y s. (La cita está en el contexto de una polémica contra Malthus.)

12. Citado por Franz Mehring, *Karl Marx*, Leipzig, 1923, p. 210. Sobre la problemática de la impaciencia revolucionaria en el caso de la fracción Willich-Schapper, véase también la excelente obra teatral de Günter Rücker, *Der Herr Schmidt*, con claras alusiones a tendencias parecidas por parte de los grupúsculos neanarquistas en la nueva izquierda de nuestros días.

Una formación social no desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que puede engendrar, y relaciones de producción nuevas, superiores, no aparecen antes de que las condiciones materiales de existencia de las mismas hayan madurado en el seno de la vieja sociedad.¹³

Y precisamente debido a esta posición, la impaciencia revolucionaria tiene una incómoda posición en el pensamiento marxista. Éste dispone de antidotos que neutralizan el «opio para socialistas».

Esto es de una gran relevancia para el movimiento revolucionario. Con el profundo arraigo del pensamiento desiderativo en la estructura motivacional de la psique humana, y tras los desastrosos efectos del capitalismo en la consciencia de las masas, es inevitable que en las organizaciones proletarias irreconciliables con la burguesía el no saber esperar, la sobreestimación de la propia fuerza, la tendencia a saltarse pasos y fases ineludibles se conviertan una y otra vez en fuentes de concepciones teóricas falsas y de decisiones prácticas erradas que pueden ser fatales. Mientras esas organizaciones se mantengan fundamentalmente ancladas en el marxismo, se tratará, en tales errores, por graves que sean, de meros fallos que contradicen manifiestamente los principios del movimiento, y por eso mismo, de fallos corregibles. Pero no se trata ya de fallos propiamente dichos, sino de consecuencias inevitables de un principio en sí mismo falso, si el movimiento anda bajo la batuta del anarquismo. Pues él es la impaciencia revolucionaria misma elevada a axioma, impaciencia revolucionaria que todo lo permea y que se ofrece como un sustituto de la religión contra el que, a falta del *éthos* científico de Marx y Engels, no hay antidoto posible.

Figurémonos la voluntad de subvertir lo existente, pensémosla desvinculada de los resultados de la investigación realista de tendencias, despreocupada por el conocimiento objetivo de la realidad: ¿qué queda entonces? Queda el motivo de compensar la ya no creíble consolación cristiana en el más allá con una fe no menos irracional a la Jean Grave en que la revolución inmediata y total derivará necesariamente de la brevedad de la vida humana (sin hacerse cuestión de los presupuestos reales de aquélla), con lo que reaparecen la

13. K. Marx, *Zur Kritik der politischen ökonomie*, en *Ausgewählte Schriften*, op. cit., vol. I, p. 358. (Hay traducción castellana: *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1978².)

omnipotencia divina y el milagro. La omnipotencia, en forma de intenciones omnipotentes del sujeto revolucionario; el milagro, como aceleración que no sólo transforma el agua en vino, como Jesús en las bodas de Caná, sino que, en un abrir y cerrar de ojos, convierte el capitalismo en comunismo, la coerción autoritaria del Estado en libertad ilimitada para todos. Demasiado bonito para ser verdad.

CAPÍTULO 4

EL ANARQUISMO Y LOS PRESUPUESTOS DE LA VERDADERA AUSENCIA DE PODER

Intentemos representarnos, tentativamente al menos, bajo este punto de vista las posiciones características del anarquismo respecto de las cuestiones básicas de la revolución proletaria y de la reorganización socialista de la sociedad. Y empecemos no por cualquier parte, no por la mitad, por un segundo o tercer paso que el anarquismo quiera dar antes del indispensable primero, sino por el último paso, intentando recorrer, hacia atrás, la serie entera de condiciones que los anarquistas se saltan a pesar de que, si la anarquía no ha de quedarse en una mera quimera, si ha de realizarse, deben cumplirse sin excepción. De ese modo podremos mostrar punto por punto cómo en cada etapa del camino la impaciencia revolucionaria provocada por el pensamiento desiderativo empuja a los anarquistas prácticamente al abandono y al sabotaje de sus objetivos, mientras que el marxismo ofrece en cada ocasión al proletariado soluciones que, sin la pretensión de que se puedan realizar de golpe, sin transición, contribuyen a acercar los mismos objetivos tanto como lo permiten los estadios correspondientes de la evolución social y las circunstancias históricas bajo las que se hallan.

1. LA REALIZACIÓN DEL COMUNISMO

De acuerdo con la concepción marxista, la sociedad sin clases, liberada de la explotación, superará totalmente y para siempre la dominación y la sumisión tras dar el último paso, la realización del

comunismo. Ya aquí se plantea la cuestión de si también el anarquismo prevé este último paso y de sí, en caso afirmativo, estimando realísticamente las condiciones económicas necesarias, lo concibe también realmente en el sentido de que lleva a la absoluta ausencia de dominación como objetivo final. La historia de las doctrinas anarquistas más pertinentes hace difícil una respuesta afirmativa, aunque hay que admitir que tanto menos difícil cuanto más nos aproximamos al presente. Pero incluso así sólo relativamente: incluso las actuales teorías neoanarquistas, que han incorporado muchos elementos intelectuales de la doctrina marxista, no permiten tampoco una respuesta afirmativa inequívoca, ya porque les falta un concepto al respecto, ya porque los vagos conceptos de que disponen están infectados por abstrusas ilusiones.

De las dos líneas del anarquismo clásico que pueden traerse aquí a colación, se puede prescindir de la más antigua, del «colectivismo antiautoritario» de Bakunin, Caesar de Paepes y otros, porque le resulta ajena toda idea de distribución comunista de los bienes. El motivo de lo cual es la tendencia general del anarquismo a la crítica romántica de la civilización, a la alabanza de la «vida sencilla», tendencia que lleva consigo el que sus partidarios no concedan, por lo común, relevancia alguna a las perspectivas de los procesos de desarrollo tecnológico de la producción para la solución de las cuestiones sociales. El mismo Bakunin, que, de puro romántico, juzgaba de poca monta las capacidades revolucionarias del proletariado industrial europeo comparadas con las gestas de Stepan Rasin y Pugatchov, que se hubiera sentido mucho mejor como jefe de una banda de nobles ladrones que en las prosaicas sesiones de la I Internacional, tampoco podía, naturalmente, imaginar que el hombre pueda ganarse el pan de otro modo que «con el sudor de su frente». La visión de una sociedad en la que cada uno toma lo que necesita rebasaba sus horizontes. Así, Bakunin pretendía que, tras la socialización de los medios de producción, la distribución del producto del trabajo entre los productores se regulara mediante contratos libremente estipulados que midieran la parte de cada uno de acuerdo con el valor de su contribución, y ese procedimiento no estaba pensado meramente para el período de duración de una sociedad de transición —que los marxistas llaman socialismo—, sino para todos los tiempos, definitivamente. Pero no por ello dejaba Bakunin de considerar prescindibles (en un mundo de necesidades altamente estimuladas y educa-

das en el lujo victoriano) tanto al Estado como al derecho, a los que quería abolir de un día para otro: una contradicción que sencillamente habría que llamar fantástica si no supiéramos ya cuán prestos andan los deseos anarquistas a entregarse a incongruencias de este calibre. Allí donde Marx, en la *Crítica del programa de Gotha*, resalta que la forma dominante de distribución en el socialismo de acuerdo con el principio de contribución al producto social exige el mantenimiento del derecho burgués, porque «el derecho no puede nunca estar por encima de la organización económica y del desarrollo cultural por ella condicionado de la sociedad»,¹ allí consigue como por ensalmo el pensamiento desiderativo apoderado del colectivismo antiautoritario, entronizar a la solidaridad supuestamente inherente a cada hombre —y sólo estorbada por la coerción estatal—, la cual produce automáticamente, al instante, la colectivización, sin disposiciones legales que regulen el contenido de aquellos contratos, sin autoridades que garanticen su cumplimiento —con coerción, si es necesario— y que impidan que alguien quiera tomar más de lo que corresponda a su contribución, independientemente del grado de satisfacción de sus necesidades.²

Queda la otra línea, más reciente, que se ha ido desligando progresivamente en las filas de la Internacional negra, a partir de los años ochenta, del colectivismo antiautoritario. Queda el anarco-comunismo representado por Elisée Reclus, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Jean Grave y Johann Most entre otros. Éste ha comprendido el vínculo inextricable entre la ausencia de dominación y la satisfacción de todas las necesidades humanas; pero ha adquirido este discernimiento al precio de la acrecida ilusoriedad de una utopía que, aun dejando de lado el estadio socialista absolutizado por Bakunin, se lo salta, por así decir, y promete introducir el principio distributivo comunista —«a cada uno según sus necesidades»— como inmediata consecuencia de la victoria revolucionaria, sin transición e independientemente del estadio de desarrollo de las fuerzas productivas.

1. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, *ibid.*, vol. II, pp. 16 y s. (Hay traducción castellana: *Crítica del programa de Gotha*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1968.)

2. Mijail Bakunin, *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel, 1871, p. 91. Véase al respecto la brillante crítica de esta concepción que realiza Plejánov en su *Anarchismus und Sozialismus*, Berlín, 1911, pp. 46 y ss.

¿Qué estorba a los anarco-comunistas de las ideas económicas de Bakunin y de Paepe? De ninguno de sus escritos se puede inferir que contesten la miopía con que el colectivismo antiautoritario hace descansar tácitamente toda producción futura en los rendimientos de la tecnología ya existente. Por lo demás ¿cómo habría de preocuparle eso a Kropotkin, tendiendo él también como tendía a la crítica romántica de la civilización, siendo como era un elocuente abogado de la «vida sencilla»? No, lo que inquieta a los anarco-comunistas es solamente el reconocimiento de que, para el cálculo del valor del trabajo de los individuos es necesaria una institución investida de autoridad que fije los criterios obligatorios universales y los ponga en obra. De modo que, según ellos infieren, en punto a la distribución de los bienes materiales, la cuestión de la contribución del individuo a la sociedad no puede jugar papel alguno. Ni en el presente nivel de la producción, ni en ningún otro venidero.

En la misma *Crítica del programa de Gotha*, Marx ha hecho depender la transición de la sociedad al comunismo de condiciones muy exigentes: de un crecimiento de las fuerzas productivas que garantice la abundancia material y el grado supremo de civilización; de la «abolición de la servil sumisión de los individuos a la división del trabajo»; de la desaparición de la diferencia entre el trabajo manual e intelectual; y finalmente también de que el trabajo deje de ser, como hasta ahora, un mero medio de vida para convertirse en la «primera necesidad de la vida». «Sólo entonces —escribe Marx—, podrá superarse el estrecho horizonte jurídico burgués y la sociedad podrá inscribir en sus banderas: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.»³

Nada de eso se halla en Kropotkin. A él le basta la experiencia de que «ya hoy», aquí y allí, hay propietarios de hoteles que no hacen bancarrota por renunciar a controlar la comida de los huéspedes en la barra libre de sus bien surtidos comedores.⁴ Y si se le repone que la precipitada abolición del salario según rendimiento favorecería la pereza, le basta con aludir a las madres que «ya hoy» cuidan abnegadamente de sus hijos. Con toda seriedad nos asegura: así actuarán todos los hombres cuando la esclavitud del salario, la limitación de la libertad por prescripciones jurídicas y la coerción

3. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, op. cit., p. 17.

4. Piotr Kropotkin, *Anarchismus und Kommunismus*, Berlín, s. f., p. 5.

política desaparezcan.⁵ Pero tienen que desaparecer de golpe, subitamente.

«Ya hoy»; tal es el eslogan que inevitablemente aparece en los anarco-comunistas cada vez que la impaciencia revolucionaria les induce a convencerse a sí mismos y a otros de la existencia de signos concretos que confirman la inmediata realizabilidad de su utopía. «Ya hoy», de acuerdo con Kropotkin, museos, parques públicos, calles asfaltadas e iluminadas, sin olvidar el aprovisionamiento de agua de los pisos privados («con una tendencia creciente a no atender a la cantidad exacta que el individuo consume»), representan indicios prometedores del comunismo, a los que basta con convertir en principio universal para encontrarse sin más en el objetivo.⁶ «El bibliotecario del Museo Británico no le pregunta al lector cuán copiosas han sido hasta ahora sus contribuciones a la sociedad; simplemente, le da el libro que pide.»⁷ ¿Cómo pudo Marx, tan reconocidamente asiduo a la biblioteca del Museo Británico, pasarlo por alto! ¿Cómo pudo, a la vista de tales instituciones, pretender que los hombres pasaran, antes de proceder a la distribución de bienes según sus necesidades, por el penoso desvío del socialismo, en el que, como se dice en la *Crítica del programa de Gotha*, no habrá ya, ciertamente, diferencias de clase, pero en el que se respetarán los «privilegios naturales» resultantes de la dotación individual y de la capacidad de rendimiento desiguales de los individuos, de modo que el derecho igual en condiciones socialistas seguirá siendo «derecho desigual para trabajo desigual»!⁸ A Kropotkin le bastaba con pasear por un parque público para saber que las instituciones públicas, en las que capacidades individuales desiguales respiran comunistamente

5. P. Kropotkin, *Wohlstand für alle* (Bienestar para todos), Zürich, 1896, pp. 226-234. Es de notar el desvergonzado sofisma con que el autor, de una serie de ejemplos sobre plustrabajo forzado (por el capitalismo), deduce que los hombres estarían universalmente dispuestos a realizar un plus de trabajo también y sobre todo cuando no existiera ya forma alguna de coerción, para acabar en esta afirmación: «La sociedad humana no resistiría [ya ahora, en 1896] dos generaciones más, desaparecería en cincuenta años, si no diera cada uno mucho más de lo que recibe en forma de valor, dinero, bonos de trabajo o alguna que otra compensación».

6. P. Kropotkin, *Der anarchistische Kommunismus* (El comunismo anarquista), Berlín, s. f., p. 21.

7. P. Kropotkin, *ibid.*, p. 22.

8. Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, op. cit., pp. 16 y s.

el mismo aroma de las flores, «ya hoy» están en condiciones de funcionar, con lo que la prescindibilidad de la fase socialista intermedia quedaba para él probada.

2. LA REESTRUCTURACIÓN SOCIALISTA DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN

Tanta prisa tiene el anarquismo. Pero no tenía la misma prisa cuando se trataba, si más no, de acercarse a este punto de vista que entraña la afirmación de la propiedad colectiva. Si ahora retrocedemos de la última condición de la anarquía a la penúltima, de la realización del comunismo a la socialización de los medios de producción, no podemos menos de mencionar que se ha necesitado mucho tiempo para que el movimiento anarquista se liberara en general —nunca completamente— de influencias que le empujaban incluso al mantenimiento de la propiedad privada burguesa. Su propio fundador, el primer pensador anarquista, exigía la eliminación del Estado sin pretender por ello ni de lejos la aniquilación de que el capitalismo se ha hecho acreedor. Sólo sus «abusos», sus «aspectos negativos» merecían ser eliminados —de acuerdo con las intenciones de Proudhon—, de modo que se facilitara al obrero individual el ascenso a la pequeña burguesía mediante la proclamación del derecho universal al crédito, mediante la eliminación del interés (una medida que posteriormente recogió en el programa del partido nazi alemán como «ruptura de la servidumbre de las tasas de interés» un amante de los trapicheos económicos llamado Gottfried Feder), mediante reciprocidad en la prestación de servicios con la simultánea institucionalización de un banco de intercambio o popular que, en vez de dinero, expediera bonos de circulación por el valor de los bienes de consumo a él consignados; todo esto manteniendo la propiedad privada de los productores individuales concebidos como pequeño-burgueses. Aún en tiempos de la I Internacional, aún entre sus mismos adherentes, siguieron fieles a ese rancio y estrecho proyecto de reforma aquellos que, como Tolín, Chemalé o Murat, se llamaban «mutualistas» (de *mutualité*, o, en inglés, *mutual aid* = ayuda mutua).

El colectivismo antiautoritario de Bakunin significaba obviamente un progreso, pero un progreso muy tardío si se tiene en cuenta que el *Manifiesto del Partido Comunista* había aparecido veinte años

atrás, y un evidente paso atrás si se tiene en cuenta el contenido del *Manifiesto*. En septiembre de 1868, Bakunin propuso al Congreso de Berna de la muy burguesa Liga para la Paz y la Libertad —de la que a la sazón era miembro— una declaración en favor de la «igualdad económica de las clases y de los individuos». Cuando los congresistas le reprocharon que estaba predicando el «comunismo», Bakunin se defendió indignado de esa acusación explicando lo que separaba a su colectivismo de los programas de los marxistas y los blanquistas «autoritarios». Y así podemos saber que, aboliendo «todos los Estados», Bakunin quería anular el derecho sucesorio para que, tras la extinción de la generación burguesa viva, su propiedad pasara a la sociedad. —Como si el derecho sucesorio fuera la causa de las relaciones de producción basadas en la propiedad privada y no, al revés, su efecto.— Tras el fracaso de su propuesta en la mencionada Liga, Bakunin intentó conquistar a la I Internacional para esta gloriosa idea, con el éxito a medias de que en el Congreso de Basilea, de septiembre de 1869, su idea fija del derecho sucesorio consiguió una mayoría relativa que no se dejó convencer en este punto por los contraargumentos de Marx. (De aquí viene la lucha entre Marx y Bakunin en el seno de la Internacional, entrar en la cual cae fuera de nuestros actuales propósitos.)⁹

Tan radical como se presenta el programa de Bakunin en relación al Estado, tan moderado es en relación a los aspectos sociales, tan cauto en las reglas que propone para el control de la cuestión de la propiedad. Por un lado, la superación marxista de las clases sociales es desleída hasta convertirse en una nivelación (un punto en el que la fracción bakuninista sólo cedió cuando el consejo general de la Internacional dirigido por Marx le hizo observar que esto, «tomado literalmente, lleva a la armonía entre capital y trabajo predicada por los socialistas burgueses».¹⁰ Por otro lado, se recomienda una estrategia para la realización del colectivismo que hace depender respetuosamente la victoria del nuevo orden social de la falta de sentido familiar de la burguesía, lo que Bakunin debe haber presupuesto vaya usted a saber por qué. En la medida, esto es, en que la pérdida no

9. En mi opinión, la mejor exposición hasta la fecha existente de las relaciones entre Marx y Bakunin se halla en la biografía de Marx, ya citada, de Mehring, *op. cit.*, capítulos 11, 13 y 14.

10. F. Mehring, *ibid.*, p. 419.

afecta a los propietarios actuales, sino a sus herederos legales, la colectivización se hace más fácil, de acuerdo con Bakunin.¹¹ Es innegable el tufo pequeño-burgués de tales ideas. Pero el movimiento anarquista sólo hizo suyo este programa bajo la presión de la creciente influencia de las enseñanzas marxistas en el proletariado, y únicamente gracias a la iniciativa de un hombre cuya declarada aspiración era fundir en una síntesis el «instinto» de libertad de Proudhon con las ideas económicas y sociales de Marx, que, como él mismo concedía, eran superiores a las de Proudhon.¹² Lo que Marx llamó «una olla podrida»^{*} de lugares comunes desbastados, una cháchara sin pensamiento, un corolario de ocurrencias vacías que se pretenden terribles,¹³ no era sino un proudhonismo inspirado parcialmente por él mismo y que ahora buscaba aproximársele.

En las filas de la Internacional anarquista, fundada en 1872 en Saint-Imier, la creciente aspiración a ganarse la adhesión de las masas proletarias, llevó primero al triunfo del colectivismo antiauto-

11. Precisamente con esta fundamentación, referida a los campesinos defendió Bakunin su tesis en el Congreso de Basilea. Véase Mehring, *op. cit.*, p. 425.

12. «Marx —escribe Bakunin— es un economista muy serio, muy profundo. Tiene la inmensa ventaja sobre Proudhon de ser un materialista de verdad. A pesar de todos los esfuerzos que ha hecho para librarse de las influencias de la tradición del idealismo clásico, Proudhon no ha dejado de ser durante toda su vida un idealista incorregible que tan pronto se deja influir por la Biblia como por el derecho romano, ... y nunca ha dejado de ser un metafísico hasta la médula. Su gran desgracia es no haber estudiado nunca las ciencias naturales y no haber podido hacerse con su método. Ha tenido determinadas intuiciones que le han puesto ocasionalmente sobre la buena pista, pero, desgarrado por los malos hábitos idealistas de su intelecto, volvía a caer siempre en los viejos errores ... Como pensador, Marx está en la buena pista. Su postulado es que todos los desarrollos religiosos, políticos y jurídicos de la historia no son las causas, sino los efectos de los desarrollos económicos ... Por otra parte, Proudhon había comprendido y sentido la libertad mucho mejor que Marx. Proudhon tenía, sí no doctrina y fantasía, sí al menos el verdadero instinto del revolucionario; adoraba a Satanás y anunciaba la anarquía. Es muy posible que Marx se eleve a un sistema de libertad más racional que el de Proudhon. Pero como buen alemán y como buen judío [*¡sic!*] es un autoritario de cabo a rabo.» (Citado por Mehring, *op. cit.*, p. 410.) En el espíritu de estas líneas, Bakunin quería unir sus propias tesis con las partes que le resultaban más aceptables de las concepciones de Marx y de Proudhon en una síntesis que superase al mismo tiempo a las partes que la constituían, ambas reprobables, según él. Cf. Plejánov, *op. cit.*, pp. 42 y ss.

* En castellano en el original. (*N. del t.*)

13. Citado por Mehring, *op. cit.*, p. 417.

ritario sobre el mutualismo ortodoxo proudhoniano, y luego, a partir de los años ochenta, al del anarco-comunismo sobre ambos. Pero, aparte de que ni una ni otra de esas direcciones relativamente avanzadas llegó a liberarse completamente de los errores proudhonianos, siguió existiendo paralelamente en el movimiento anarquista un ala procapitalista —cada vez menos numerosa, ciertamente, pero siempre activa en la agitación— que representaba en estado puro de cultivo a una pequeña burguesía crecientemente montaraz. Baste recordar sólo brevemente aquí al más agudo defensor de este «anarquismo individualista», el norteamericano Benjamin Tucker, para el que el único precepto moral de la anarquía dice así: «Cada uno debe ocuparse tan sólo de sus propios asuntos». En ininterrumpida polémica contra cualquier concepción socialista, contra las ideas de Kropotkin no menos que contra el marxismo, Tucker infiere las consecuencias más extremistas de los principios de la propiedad privada y de la libre concurrencia, de los que enfáticamente se declara partidario. Sostiene que no debe impedirse a nadie poner en circulación dinero acuñado por uno mismo; la policía y los tribunales de jurados deben privatizarse para poder dictar y ejecutar condenas de todo tipo, incluida la pena de muerte, en calidad de «prestaciones de servicios» a individuos y grupos que los soliciten. Bien entendido: sin leyes, con lo que, en nombre de la libertad absoluta, se reintroduciría el derecho del más fuerte de la edad media temprana y otras gangas por el estilo. Evidentemente, Tucker es un caso extremo, pero tanto más característico, cuanto que el anarquismo individualista, puesto en el contexto americano, revela sin tapujos y con brutal consecuencia lo que en otras partes aparece sólo a medias tintas, enmascarado con frases filantrópicas y esnobismo estetizante.¹⁴

Resumiendo, se puede decir esto: en la historia del movimiento anarquista se observa, en efecto, una tendencia creciente a incorporar

14. Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book, by a Man too busy to write one. A Fragmentary exposition of philosophical Anarchism*, segunda edición, Nueva York, 1897. Zoccoli, que es el único historiador importante del anarquismo que trata con detalle de las teorías de Tucker (*op. cit.*, pp. 257 y ss. y 576 y ss.), aportando además numerosas citas, subraya el carácter procapitalista del anarquismo individualista de Tucker (p. 576) con estas palabras: «Puesto que él no se adhiere a forma alguna de comunismo, se encuentra en la necesidad de construir un plan básico de la futura sociedad con los mismos materiales y medios que hoy ofrece la sociedad [burguesa]».

pensamiento socialista; sin embargo, por una parte, el socialismo no pertenece necesariamente a la esencia del anarquismo (la lista de ideólogos pequeño-burgueses procapitalistas desde Proudhon hasta Tucker prueba lo contrario), y por otra, ha abrigado concepciones manifiestamente erróneas del socialismo y del comunismo, concepciones que, como meros productos del pensamiento desiderativo, serían completamente inadecuadas para ayudar a superar la explotación y la opresión incluso si dejáramos de lado en este contexto la cuestión del poder político. Pero ésta no puede dejarse de lado, y venimos con ella a la antepenúltima premisa de la anarquía real: al Estado revolucionario del período de transición al comunismo, a la dictadura del proletariado.

3. EL ESTADO SOCIALISTA PROLETARIO

Mientras la incondicional negación del Estado por los anarquistas renuncie a vincularse programáticamente al socialismo no será sino un liberalismo más consecuente, extremistamente antiestatista, el cual, precisamente por eso, con más seguridad está condenado al fracaso que el liberalismo normal e inconsecuente. Está necesariamente condenado al fracaso por la sencilla razón de que incluso los más libertarios e individualistas representantes de las capas poseedoras no pueden prescindir del Estado capitalista, por molesto que a ellas mismas pueda resultarles en otros respectos, como instrumento defensivo ineludible para el sometimiento de la población por ellas explotada. Por consecuencia, al anarquismo se le abre una verdadera expectativa de realización sostenida en los intereses económicos de las masas sólo cuando sus partidarios consigan movilizar al proletariado en el sentido de sus ideales anarquistas, una posibilidad que, a su vez, depende de que esos ideales den cobijo a los objetivos programáticos proletarios (que, desde la unión del socialismo con el movimiento obrero, son objetivos socialistas). De otro modo, el anarquismo no será sino charla tolerada de salón.

Los colectivistas antiautoritarios, lo mismo que los anarco-comunistas, registran esa situación e intentan, a la vez, salirle al paso. La registran, en la medida en que, de una u otra forma, exigen el paso de los medios de producción a la propiedad social. Le salen al paso, en la medida en que discuten que la realización de esa exigencia

requiera medios coercitivos. Y salir al paso significa: los anarquistas desautorizan la experiencia social que está en la base de su propia opción por la clase obrera y por el socialismo. Aunque la inconsistencia del antiestatismo burgués sólo permite la conclusión de que el Estado al que de tal modo andan ligados los intereses de clase de los propietarios tiene que ser el producto de los enfrentamientos de clases, los anarquistas se niegan a reconocer que sólo la superación de las clases y de los enfrentamientos de clases puede hacer superfluo todo tipo de Estado. La impaciencia con que desean la total ausencia de poder y opresión les ciega la percepción. Exigen categóricamente, en inversión del real nexo causal real, que se considere al Estado como la causa de la desigualdad social, de modo que de la eliminación del Estado pueda esperarse la superación de la desigualdad.

En Bakunin, tal parece como si con el Estado cayera el derecho, y con éste en general, el derecho sucesorio en particular, lo que daría de suyo la colectivización de los medios de producción sin necesidad de coerción, es decir, literalmente, sin medidas de fuerza contra sus propietarios. No se extingue, pues, el Estado tras la desaparición de las relaciones de producción capitalista, sino que éstas se extinguen tras la liquidación del Estado. Y en el entero período de su extinción —un largo período que dura hasta la muerte natural del más longevo miembro de la presente generación de burgueses—, el proletariado no dispone de medio alguno de poder capaz de impedir que los propietarios reconstruyan un Estado de su grado, servidor de sus intereses.

Que la evolución del anarquismo haya rebasado rápidamente esta exquisita concepción, aún antes de la aparición del anarco-comunismo, no es sorprendente: su sinsentido es evidente. Pero hay que entender que sólo con tamaño sinsentido puede sostenerse sin mácula, sin concesiones a la idea de la dictadura del proletariado, la negación incondicional del Estado y ligarla además con un programa quasisocialista. Buena parte de las ideas más difundidas de los sucesivos anarquistas que llamaron a la clase obrera a expropiar las riquezas de los propietarios adolece de la inconsistencia de quebrar *eo ipso* el solemnemente proclamado principio antiautoritario con la aceptación de un acto de fuerza que anula antiguos derechos creando uno nuevo. Niegan la dictadura del proletariado, y sin embargo, la afirman, con otro nombre, al proponer una medida coercitiva superlativamente autoritaria (que Bakunin, al menos, intentaba evitar con su idea fija

respecto del derecho sucesorio) como es la expropiación sin indemnizaciones. Pero para ocultar esa contradicción, prevén una aceleración del proceso de expropiación que marea al más pintado: como en un milagro, el Estado y la propiedad burguesa deben desaparecer a un tiempo y de golpe. Exactamente eso es lo que se quiere decir cuando, por ejemplo, Cherkesov, un compañero de lucha algo más joven que Bakunin, declara que la heroica juventud debe ir a las barricadas para aniquilar para siempre al Estado, mientras que

simultáneamente, apenas hayan sonado los primeros tiros, las gentes que están al margen de la batalla, las mujeres y los viejos, tomarán posesión de las fábricas, de los medios de producción, de las casas y de los bienes sociales y organizarán en seguida la producción y el consumo sobre base colectivista.¹⁵

Es bien sencillo. Pero el anarco-comunismo no se conforma con esta receta revolucionaria al instante. En Kropotkin podemos encontrar formulaciones de las que se desprende que, «apenas hayan sonado los primeros tiros», hay que empezar la distribución comunista de bienes.¹⁶

¿Cómo fundamenta el anarquismo su rechazo de la dictadura proletaria? Su argumento más importante, siempre presente en las resoluciones de los congresos de la Internacional negra, dice que es imposible realizar la libertad con medios iliberales. Por sublime que suene, es objetivamente insostenible. No hay ningún ámbito de la práctica humana en el que las acciones emprendidas para la reali-

15. V. Cherkesov, *L'azione economica e rivoluzionaria* (en italiano), Londres, 1902.

16. Particularmente significativa al respecto es *La Conquête du Pain* (París, 1892, pp. 77 y s. y 111) de Kropotkin. En un raptó de realismo, el autor considera la posibilidad de que, en una situación revolucionaria, se produzca un momento de escasez de mercancías. Pero rápidamente se tranquiliza tras ocurrírsele la siguiente solución genial: «Tomar lo que apetezca de lo que haya en abundancia, distribuir con racionamientos lo que haya que medir y dividir». Es decir, una mezcla de distribución comunista en general y de racionamiento en ámbitos parciales. Y también aquí, como siempre en Kropotkin, reaparece el argumento de que «ya hoy» existen condiciones para ello. «De los trescientos cincuenta millones de hombres que hoy pueblan Europa —escribe—, doscientos millones siguen ya esta práctica de todo punto natural.» En efecto: «toman» el aire «que les apetece» para respirar, mientras que la madre debe racionar la sopa.

zación de un fin cualquiera exhiban ya las características de ese fin. Vamos erectos, sobre los pies, a la cama en la que queremos yacer horizontalmente y dejar descansar nuestros pies, y —por usar una comparación más obvia— nos sometemos a intervenciones quirúrgicas dolorosas para superar enfermedades dolorosas. Pero, supuesto que este no fuera el caso, aún habría que preguntarse por qué el anarquismo rechaza la dictadura del proletariado aduciendo motivos que en su propia estimación —sustancialmente atinada— de la violencia revolucionaria no parecen jugar papel alguno. En la anarquía, los individuos se vinculan exclusivamente entre sí a través de la colaboración voluntaria y de la ayuda mutua, a través de relaciones que excluyen absolutamente la utilización de la violencia de unos hombres contra otros. Si aplicamos consecuentemente la lógica de la objeción anarquista al Estado revolucionario, esto equivaldría a exigir que estas características de la sociedad a la que se aspira estuvieran ya presentes en los medios empleados para su realización, a sostener que sólo la absoluta ausencia de violencia y de coerción puede conseguir una situación de ausencia absoluta de violencia y de coerción. ¿Por qué no sostienen tal cosa? ¿Por qué comprenden y reconocen la ineludibilidad de la subversión violenta? ¿Por qué tienden a saludar todos los actos de violencia (también, dicho sea de paso, los actos superfluos, gratuitos, a menudo dañinos para el movimiento revolucionario)?

Es instructivo darse cuenta de que uno de los pocos *outsiders* que pudo mantenerse consecuente al respecto fue Leon Tolstoi, al que George Woodcock —el mejor conocedor del tema en su momento— muy justificadamente alinea con los clásicos del anarquismo.¹⁷ Evidentemente, a la no-violencia predicada por Tolstoi, tomada literalmente, no podría atribuírsele ascendencia sobre ningún movimiento de oposición que intentara presionar, por ejemplo, a los dominadores por medio de manifestaciones pacíficas. Tal medio, en efecto, carecería de las características del objetivo propuesto, pues en la verdadera anarquía nadie presionará a nadie, pacífica o violentamente. Quien quisiera hacer suyos consecuentemente los modos de conducta alabados por los anarquistas e intentara ponerlos en obra en medio de la presente lucha de clases debería distanciarse del Mahatma Gandhi o

17. G. Woodcock, *Anarchism. A History of libertarian Ideas and Movements*, Londres, 1963, pp. 207 y ss.

de Martin Luther King no menos que de Lenin. Con lo que no le quedaría sino retirarse al refugio de la absoluta pasividad, que es lo que la variante tolstoiana del anarquismo, bajo la divisa de «¡no combatáis al mal!», pensada sin compromiso y hasta el final, reserva para los suyos.

Sólo esa posición, inútil para la revolución y sabotadora de cabo a rabo, sería coherente con el dogma que exige en los medios la presencia del objetivo. El mero rechazo de la dictadura del proletariado deja las cosas a mitad de camino, no es ni carne ni pescado. Y la explicación de estas medias tintas con que se conforman la mayoría de los anarquistas, que afortunadamente nada quieren saber del tolstoísmo, tiene que ver de nuevo con el fenómeno de la impaciencia revolucionaria. La aceptación de la violencia revolucionaria, dominante en el movimiento, prueba que sus partidarios no son tan exageradamente nobles como para renunciar a métodos innobles en la lucha por fines nobles. Pero sí son tan impacientes —y además, tan románticos— que sólo toman gusto al acto violento de la aventura rápida, del atentado, de los dos o tres días de lucha en las barricadas con vendajes fotogénicos en las laceradas cabezas. El fuego de paja de su entusiasmo se apaga ante la tarea de construir una máquina represiva precisa y sistemática, por no decir nada de la prosaica obligación de mantenerla en funcionamiento mientras las relaciones de fuerza entre las clases haga peligrosa la actividad de los enemigos externos e internos. Eso es todo.

Entretanto, el curso de la historia universal ha añadido a las razones que *a priori* hacen insostenible la teoría anarquista del Estado experiencias que la invalidan por completo. La primera experiencia, de mucha importancia, tiene que ver con la irregularidad de la evolución social planetaria. Se ha visto que la revolución socialista mundial no estalla simultáneamente en todos los puntos de la tierra; se trata más bien de un proceso largo que dura generaciones, que avanza desigualmente, con eventuales retrocesos, alcanzando ora un país, ora otro, interrumpido por períodos de calma y períodos de tempestad. Allí donde triunfan las revoluciones, los medios de coerción estatal no son meramente obligados por las exigencias de reestructuración de las relaciones de producción, sino sobre todo porque sin instituciones autoritarias —fuerzas armadas, policía, servicios secretos, justicia penal política— no podrían aguantar la presión exterior de un contexto internacional hostil ligado a la resistencia

interna, si no por contacto directo, sí al menos por una suerte de sistema de vasos comunicantes. Si el anarquismo no quiere dimitir de sus ideas a la vista de esta situación inexorable, entonces debe desarrollar una lucha de palabra y de obra contra los bastiones del socialismo, una lucha que le hace cómplice, quíeralo o no, del contexto hostil. Pero precisamente por eso, dímite de sus ideales; pues la complicidad significa apoyar a Estados que, por su carácter de clase, no pueden menos de aspirar a perpetuarse frente a Estados que salvan al menos para el futuro el principio de la abolición del Estado, que su presente lucha por autoafirmarse no les permite desgraciadamente realizar todavía.

Y la segunda experiencia, en parte emparentada con la primera: la realidad de la revolución proletaria, lejos de proporcionar la menor prueba de la realizabilidad de la anarquía sin necesidad de transición, ha visto convertirse en vulgares contrarrevolucionarios a no pocos anarquistas. Pero, al revés —lo que es aún más significativo—, ha forzado a los mejores anarquistas a realizar manifestaciones y acciones que, al mismo tiempo que contribuían a promover la revolución, representaban una ruptura radical con los principios sagrados de la teoría anarquista del Estado.

Bakunin exigió en 1870 que los obreros franceses, tras la caída de Napoleón III, se comprometieran no sólo a liquidar el Estado existente, sino también a «mantener la seguridad externa de Francia frente a los prusianos, y su seguridad interna frente a los traidores».¹⁸ ¡Muy bien! Sólo que ¿cómo habrían de hacerlo los obreros sin levantar un Estado propio, nuevo, revolucionario? ¿Cómo sin aquella dictadura del proletariado que fue efectivamente edificada en París durante la Comuna con la fascinada aprobación de Bakunin, que se engañó a sí mismo viendo en ella un triunfo de las propias ideas? Cuando en 1871 estalló en Lyon el intento de insurrección promovido por Bakunin, se quejó éste de que le faltara al pueblo que tanto valor había demostrado en la guerra civil «la organización y la dirección adecuadas».¹⁹ ¡Cierto! ¿Pero desde cuándo es asunto de los anarquistas la dirección de las revoluciones?

Aún más chocantes son las análogas inconsecuencias de Kropotkin. Kropotkin, manifiestamente inspirado por las experiencias de la

18. Carta del 4 de septiembre de 1870.

19. Max Nettlau, *Bakunin*, p. 516, véase también p. 520.

Comuna, no sólo advirtió de los peligros de dejar indefensa a una revolución triunfante.²⁰ No sólo llamó, en otra oportunidad, a los pueblos del mundo entero para que apoyaran al proletariado alemán organizado en la socialdemocracia «autoritaria» cuando alzara «las banderas de su revolución desgraciadamente (!) jacobina».²¹ También acompañó tales palabras con acciones: en marzo de 1917, para decepción de sus correligionarios, dejó el exilio inglés para incorporarse en Rusia a la revolución de febrero, y en 1920, poco antes de su muerte, llamó a los obreros de todo el mundo a la solidaridad sin reservas con la Rusia de la Revolución de octubre, a la lucha contra la intervención y el bloqueo: se convirtió en un aliado crítico de Lenin y de los bolcheviques. Pero, a todo eso, ¿en qué se queda el rechazo sin compromisos de todo tipo de poder político?

Se queda, como se merecía, en nada. Y no sólo en el caso de Kropotkin en ocasión de las revueltas rusas al final de la primera guerra mundial, sino también antes y después en el de muchos anarquistas de convicciones genuinamente revolucionarias, en las más diversas situaciones de lucha de clases radicalizada hasta el conflicto violento. Pues el poder político fue totalmente ejercido en el período de la Comuna de París por proudhonistas conjuntamente con socialistas «autoritarios» partidarios de Marx o de Blanqui; el poder político fue aprobado por los bakuninistas españoles que participaron en los comités de gobierno revolucionario formados en las ciudades durante la insurrección de los intransigentes en 1873;²² al poder político llega-

20. P. Kropotkin, *Paroles d'un revolté*, París, 1885, pp. 34-41.

21. P. Kropotkin, *L'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, París, 1896, p. 26.

22. Véase al respecto el ensayo de Engels *Die Bakuninisten an der Arbeit* (Los bakuninistas en acción) (1873), *MEW*, vol. 18, Berlín, 1964, pp. 485 y ss., en donde, entre otras cosas, se dice: «Los bakuninistas han predicado desde hace años que toda acción revolucionaria de arriba a abajo es corruptora, que todo debe organizarse de abajo a arriba. ... Pero se vieron obligados ... a echar por la borda sus propios principios, ... el principio de que la instauración de un nuevo gobierno revolucionario no es sino una nueva estafa y una nueva traición a la clase obrera, ... acabaron figurando en los comités de gobierno de las ciudades, y por cierto que casi en todas partes como minoría dominada numéricamente y explotada políticamente por los burgueses». Lenin, quien citó este paso de Engels en un informe al III Congreso del POSDR (partido obrero socialdemócrata ruso), añadió: «Lo único que Engels desaprueba es que los bakuninistas estuvieran en minoría, no que figuraran en los gobiernos» (Lenin, *Werke*, vol. 8, Berlín, 1958, p. 388).

ron después en Alemania los iniciadores anarquistas de la república consejista de Munich; el poder político fue confiado a ministros anarquistas (!) de la república española de los años treinta, como el ministro de Justicia (!) García Oliver; todo menos poder político le faltaba al *atamán* (!) anarquista N. I. Majno en la Guliaipolia ucraniana, y supo servirse de él magníficamente en lucha contra los generales blancos Wrangel y Denikin, entre 1918 y 1920, como aliado del ejército rojo.

Si son estas páginas gloriosas de la crónica del movimiento anarquista —y sus partidarios se cuidan bien de llamar la atención sobre ellas cuando quieren replicar al reproche de mantener posiciones contrarrevolucionarias—, también son censuras al ideario anarquista, derrotas mortales de la negación incondicional del poder que es su núcleo doctrinal, pruebas irrefutables de que la idea de que se puede abolir de un día para otro toda forma de Estado en las crisis revolucionarias, de que se puede saltar la fase de la dictadura del proletariado en el camino hacia la ausencia total de dominación, sigue siendo una ilusión ajena al mundo.

CAPÍTULO 5

EL APOLITICISMO ANARQUISTA, CONSECUENCIA DE LA IMPACIENCIA REVOLUCIONARIA

Por lo que hace al papel de los anarquistas en el mundo capitalista, hay que decir que no están solos en sus precipitadas previsiones de revolución y en la ilusión de poder desencadenar en todo momento huelgas generales, insurrecciones populares y guerras civiles. Desde la fracción Willich-Schapper en la Liga de los Comunistas clásica (1850) hasta el fracaso boliviano de Ernesto «Che» Guevara (1967), la historia conoce muchos ejemplos de otras variantes de voluntarismo de izquierda que no le andan a la zaga al anarquismo en esta obvia manifestación de impaciencia revolucionaria. Pero en un punto, al menos, el anarquismo no se deja rebasar por ninguno de sus competidores: sólo el anarquismo, ignorando por completo las premisas sociales objetivas de la revolución, anticipa el objetivo final de la revolución hasta el punto de despolitizar la propia actividad. Sólo entre sus partidarios se encuentra la ambición de sobrepujar a cualquier partido subversivo con acciones que, con toda su radicalidad, se inspiran indubitablemente en la convicción pequeño-burguesa de que «la política es siempre un negocio sucio».

Y esto no es en modo alguno paradójico. En la anarquía, *per definitionem*, carecerá de objeto la acción política; pues una política sin Estado es una contradicción en los términos, un hierro de madera. Quien cree poder realizar la anarquía sin transición, prescindiendo del Estado revolucionario, tiene que estar lejos de una alternativa radical que comparta con las políticas reaccionarias, conservadoras o reformistas el rasgo de ser también aún de naturaleza política. La única alternativa que le resulta aceptable es la liquidación de todo

tipo de política, y como esto es irrealizable, la negación abstracta y global de la política le sirve por el momento de sustituto. Este es el motivo de que, por una parte, el anarquismo se enfrente a los problemas políticos más serios con una confusión y una desorientación desconcertantes, mientras que, por otra parte, desarrolle una curiosa predilección por dedicarse fanáticamente a revolucionar aspectos de la vida a tal punto irrelevantes políticamente que los partidos corrientes, sea cual fuere su orientación, pasan tranquilamente de ellos o, como mucho, muestran un interés fingido al respecto.

Sólo con esta constatación —que en lo que sigue habremos de concretar— podemos venir a la cuestión de por qué el anarquismo representa un peligro tan grande para el proletariado en su lucha de clase con la burguesía en condiciones capitalistas, es decir, antes aún de la revolución; o, lo que viene a ser lo mismo, a la cuestión de su inocuidad para la burguesía, si no de su utilidad objetiva para ésta. Es poco probable que ello tenga que ver con el percal ilusorio que el anarquismo teje con sueños de futuro. Éstos se ocupan, en el mejor de los casos, de problemas que no están maduros aún para su resolución, razón por la cual las concepciones erróneas respecto de ellos no dejan de tener un carácter puramente platónico. Que alguien luche contra el Estado burgués bajo el que está forzado a vivir porque intenta eliminar todo orden estatal, toda «estructura autoritaria», o porque quiere poner en su lugar un Estado completamente distinto, la dictadura del proletariado, tendría que ser prácticamente irrelevante mientras uno u otro objetivo estuvieran lejos de realizarse; lo que cuenta es la lucha contra el Estado burgués. Del mismo modo, tampoco se ve por qué la oposición a la propiedad privada capitalista habría de verse en dificultades por el solo hecho de que se vincule con la ilusión de que es posible introducir el principio comunista de distribución inmediatamente después de la socialización de los medios de producción; difícilmente podrá hacerse sentir antes de la realización del socialismo la desilusión por el fracaso del sueño. Vista así, en el mundo capitalista, una influencia anarquista fuerte sobre la lucha de clases proletaria no constituiría ningún problema. Las tesis del anarquismo que difieren de los resultados del análisis social marxista tienen que ver exclusivamente con cuestiones a las que sólo las crisis revolucionarias agudas, o incluso la victoria de la revolución proletaria, pone en el orden del día de la historia. Por lo que resulta natural creer que son abstractas, que no vale la pena tomar posición

contra ellas porque sus propugnadores muestran un espíritu revolucionario sincero y una voluntad de acción desinteresada.

Pero éstas son opiniones erróneas. Son erróneas porque, distinguiendo entre problemas actuales y problemas no actuales de la lucha de clases en el capitalismo, se fundan en una premisa —específicamente marxista— que el anarquismo no admite, sino que rechaza ya de entrada, lo mismo que, según Feuerbach,¹ la escatología del cristianismo antiguo y medieval genuino —no desleído aún por racionalizaciones— no admitía retrasos en el próximo final del mundo: el día del juicio final estaba siempre al caer. Análogamente, ser anarquista quiere decir considerar a la revolución —y con ella, a la improrrogable consecución de la absoluta ausencia de dominación— como algo actual bajo cualquier circunstancia, y por lo tanto, querer realizar ya incondicionalmente los propios ideales sobre la sociedad del futuro, sobre las relaciones interhumanas, en las cuitas cotidianas, en las formas de lucha y en las estructuras organizativas del inmediato presente. Con la consecuencia de despolitizarlas. Y precisamente aquí radica el peligro: grata a las fuerzas sociales de oposición decidida por su total negación de lo existente, fascinante como resulta para los impacientes gracias a su radical determinación de cambiarlo todo, la protesta anarquista recoge sus energías revolucionarias y las desvía hacia un apoliticismo al que hace tanto más inerte cuanto más auténticamente él mismo está motivado y vertebrado por la impaciencia.

Por mencionar sólo el caso más clamoroso de los últimos años, la protesta anarquista hurta contenido político al guevarismo tan difundido entre la nueva izquierda. El «Che» era todo menos anarquista, y la fascinación que ejerce es todo menos apolítica; podría constituir un punto de partida (evidentemente romántico, inmaduro, es decir, necesitado de fuertes correcciones tácticas) de concepciones y acciones auténticamente revolucionarias. Pero, puesto que la concepción guevarista —inspirada por la impaciencia revolucionaria— de la lucha guerrillera desencadenable a voluntad, junto con su práctica subjetivista y voluntarista en Bolivia, tiene que ser incomparablemente más utópica al trasplantarse, como ideología revolucionaria, de las condiciones latinoamericanas a un medio, como el de los países industrializados de la Europa occidental capitalista, en los que

1. Véase más arriba, así como la nota 4 del capítulo 3.

ni siquiera se da la posibilidad abstracta de lucha guerrillera, es inevitable que entre la entronización de Guevara a ídolo de la juventud opuesta al sistema y todo compromiso revolucionario real se extiende un hiato sólo superable mediante un serio proceso de aprendizaje político. Y ese vacío intenta cubrirlo el neoanarquismo presentando a la impaciencia revolucionaria de la nueva izquierda cautivada por Guevara un amplio surtido de pseudoposibilidades para su inmediato desahogo que nunca podría ofrecerle la política marxista, vinculada a análisis realistas de las relaciones de fuerza entre las clases. Puede que al «Che» le esté reservado en América Latina —y quizás en el tercer mundo en general— un alto valor simbólico para futuras guerras de guerrilla reales, no utópicas, guerras de alcance político internacional (no sería la primera vez que movimientos revolucionarios reales actúan inspirados por un precursor utópico fracasado); pero en las metrópolis capitalistas, la agitación anarquista ha pervertido el recuerdo del «Che» reduciéndolo a objeto de consumo para pseudorrebeliones sin valor político alguno, ya se trate de romper los escaparates de los grandes almacenes, ya de escandalizar al pudor moral pequeño-burgués con exhibiciones nudistas (de hecho, ya se ha intentado, en ciertos *happenings*, la combinación del «Che» con la sexomanía).

Mas para comprender en todas sus dimensiones este asunto es necesario vérselas con la esencia de la «propaganda con hechos» de los anarquistas, la cual depende, a su vez, de otras manifestaciones típicas del apoliticismo anarquista por las que hay que comenzar. Veamos de qué se trata.

1. EL ANTIPARLAMENTARISMO ABSTRACTO, ABSTENCIONISTA

De la posición apolítica de los anarquistas se sigue que su negativa (quien lo prefiera, puede hablar también de su «gran negativa») a presentarse a elecciones en las democracias capitalistas y a representar su propia posición en el parlamento. La argumentación con que esto viene sostenido resulta tan seductora para la parte inmadura de las fuerzas de oposición radical porque tiene un núcleo muy acertado. No hay duda de que Malatesta llevaba razón cuando, en su ajuste de cuentas con la democracia burguesa, con sus elecciones y sus corporaciones representativas, afirmaba que: «Cuando no se pue-

de someter al pueblo con la fuerza bruta ..., entonces el único medio para mantenerlo en la servidumbre es hacerle creer que las instituciones sociales son obra suya ...».² En la medida en que la lucha de clase proletaria se ha hecho política y los gobernantes se han sentido incapaces, tras la consecución del derecho del sufragio universal, de liquidarla y excluirla de la vida política recurriendo a la fuerza, el parlamento, otrora escaparate de genuinos debates entre la burguesía y la aristocracia y, posteriormente, entre fracciones de la burguesía con intereses parciales divergentes, se ha convertido efectivamente en el principal instrumento para institucionalizar la continuada autoafirmación de aquella ilusión. Desde entonces, el sistema parlamentario previene la eliminación del capitalismo sugiriendo a los explotados que las elecciones son el camino para salir de él. Consigue que leyes cuyo contenido ha sido dictado por una minoría hostil al pueblo sean promulgadas mediante resoluciones mayoritarias que parecen expresar intereses populares generales. Aliena a la oposición de su originario mandato social confiándole la tarea de contener los malhumores con protestas puramente retóricas, etc.

Todo eso es cierto. Pero, en primer lugar, no cambia el hecho de que también son concebibles —y reales— situaciones en las que la

2. Malatesta, *op. cit.*, versión alemana abreviada en Zoccoli, *op. cit.*, pp. 383 y ss. Se trata, probablemente, de lo mejor que se ha dicho, por parte anarquista, sobre el parlamentarismo y sobre la problemática de las elecciones. El texto citado por Zoccoli, en la p. 386. Otros pasos, del mismo escrito de Malatesta, sobre este asunto: «El sufragio universal puede a lo sumo servir para organizar la futura sociedad. Pero en ese caso tiene que ser precedido por la expropiación revolucionaria, por parte de las masas, de los medios de producción y de todas las riquezas existentes para ponerlos a disposición de todos. Lo que no puede ser es un medio para salir de las condiciones presentes» (p. 386). O: «Va de suyo que no puede haber medio legal alguno para la emancipación allí donde la ley sirve exclusivamente para defender la situación que debe ser destruida; es decir, ninguna acción política legal de las masas, porque el voto supone ya en la mayoría numérica del pueblo aquella consciencia e independencia que se trata de hacer posible ... Quedan, pues, sólo dos medios: o bien la renuncia voluntaria de las clases dominantes a la propiedad en exclusiva de la riqueza y a todos los privilegios de que disfrutaban, o la revolución, la acción directa de las masas levantadas y puestas en movimiento por la minoría consciente. Pero nunca un gobierno o una clase privilegiada ha renunciado a su dominación, ni han hecho jamás una verdadera concesión, si no es obligados por la fuerza. Y el comportamiento cotidiano de la burguesía capitalista muestra que no se decidirá a salir de la historia de otro modo que bañada en sangre» (p. 288).

clase obrera hace bien en defender al parlamento más reaccionario contra los intentos de la extrema derecha de regresar a la violencia y al poder brutal levantando una dictadura abierta. Y en determinadas circunstancias, la resistencia contra tales intentos puede darle la oportunidad al proletariado de encabezar un amplio movimiento popular democrático y llevarlo, como sólo él puede hacer, a la lucha por el socialismo. En segundo lugar, y prescindiendo de lo que acabamos de decir, los revolucionarios sólo pueden iluminar concretamente —en períodos en que la burguesía se vale preeminentemente de formas democrático-parlamentarias de dominación— la verdadera naturaleza del parlamentarismo, sin divorciarse de las propias experiencias de las masas, mediante una toma de posición política tozuda y cotidiana frente a cada decisión de los dominadores, no desaprovechando oportunidad para la divulgación de sus propias concepciones de oposición radical (tampoco la oportunidad de la lucha electoral, en la que se trata más bien de desenmascarar las elecciones, y mucho menos la que ofrece la tribuna parlamentaria, desde la que se puede combatir al parlamentarismo con la misma tenacidad que con la propaganda y la acción extraparlamentarias).

Y precisamente aquí se colapsa la iniciativa del anarquismo, aquí abandona sin combate el campo de batalla a las maniobras de los dominadores y a las pseudoesquemas de una oposición inmanente al sistema y estabilizadora de él. He ahí la razón: su antipolítica, anticipada a destiempo, le deja —en un medio completamente politizado— a tal punto falta de criterio, que no tendría nada concreto que decir sobre los acontecimientos cotidianos más candentes, sobre cuestiones de las que depende el bienestar y el sufrimiento de cada ciudadano, incluso en el caso de que cayera en el pecado de la actividad parlamentaria. Con su total negación del Estado en general (una noche en la que todos los gatos son pardos, por decirlo con Hegel), se eclipsan también para el anarquismo los motivos específicos de la oposición rebelde. No es extraparlamentario por desinterés político camuflado de revolucionario, ni lo es por necesidad, por falta de electores potenciales, ni por principio, por la convicción de que los enfrentamientos de clase decisivos deban librarse en las calles y en las fábricas; sino que es antiparlamentario porque le complace el fantaseado preludio de la real ausencia de dominación política que es su abstenerse de toda ciudadanía política.

2. EL ANARCOSINDICALISMO

Dado que la sustancia de un partido político es la lucha por el poder, la adhesión a uno de ellos está fuera de consideración para los anarquistas. Entre las organizaciones de que se ha dotado el proletariado para luchar, sólo los sindicatos le parecen aceptables al anarquista —excepción hecha de los realmente existentes—. Limitados a la defensa de los intereses económicos, los sindicatos son suficientemente impolíticos como para estar por encima de la sospecha de alimentar ambiciones de poder. Pero también tienen que ser —así lo quiere el pensamiento desiderativo— suficientemente revolucionarios como para quitar de en medio al Estado. Desgraciadamente, ambas cosas son difícilmente conciliables. Desde los años noventa del siglo pasado, el anarquismo elabora intentos de realización de su sueño de un movimiento sindical a la vez impolítico y no-reformista, capaz de transformar motivos puramente económicos de las masas trabajadoras en la huelga general que derribe al Estado y regale a la sociedad, de esta suerte, directamente, evitando el cambio de poder, la absoluta ausencia de autoridad. En vano: todas las huelgas generales desencadenadas desde entonces que han tenido carga revolucionaria —desde las huelgas rusas de masas del año 1905 hasta los acontecimientos franceses de mayo-junio de 1968— han ocurrido, no por motivos puramente económicos, sino siempre también por causas políticas y han apuntado a cambios políticos. Pero a los sindicatos anarcosindicalistas —en la medida en que, excepcionalmente, fueran más que minúsculas sectas sin influencia— no les podían resguardar ni su fraseología ultraizquierdista, ni la originaria radicalidad de sus métodos de lucha, de decantarse progresivamente hacia el más craso reformismo, a lo que está destinada ineluctablemente toda organización proletaria atrapada en la inmediatez del interés económico. Que quede claro: el progreso conseguido por los cartistas ingleses en los años treinta del siglo XIX, la transformación de la lucha meramente económica en lucha política, fue y sigue siendo uno de los mayores logros del proletariado internacional; quienes cometen la torpeza de querer entregarlo se exponen a una amarga venganza: a pesar de las huelgas, de los *boicots* y de los actos de sabotaje, el día menos pensado se sorprenden envueltos en el «pacto social» capitalista de cada día.

3. LOS GRUPOS ANARQUISTAS

Ello es que el anarcosindicalismo representa una concesión a tendencias radicalmente extrañas al ideario anarquista estrictamente interpretado. La preparación y la eficaz ejecución de huelgas generales exigen organizaciones centralizadas. Los sindicatos anarcosindicalistas rindieron tributo a esa necesidad en menoscabo del principio antiautoritario, cosa sobre la que no pudieron engañarse ni las más arriesgadas contorsiones ideológicas de sus saltimbanquis teóricos (de un Rudolf Rocker, pongamos por caso). El pensamiento antiautoritario consecuentemente entendido va del brazo de «grupos» sin estructura, amorfos; y aún se halla más a gusto, evidentemente, con el «luchador individual» anarquista, libre de vínculo organizativo alguno, que recurre a la bomba por propia y solitaria decisión. Quien se toma en serio la tarea de inyectar en el presente la ilimitada libertad del individuo —o de las asociaciones de individuos libres— del futuro exento de dominación, sólo a despecho se conformará con despolitizar los objetivos y los métodos de lucha del movimiento revolucionario. Es más fácil que no se quede en eso, y que trate de destruir la estructura organizativa del movimiento arguyendo que esa arma —de todo punto imprescindible para la lucha proletaria de clase— se ha construido de acuerdo con las «estructuras» de los poderes autoritarios, a los que precisamente no habría que imitar, sino superar.

El postulado de la presencia del objetivo en los medios de su realización, con el que habíamos topado ya en el contexto de la teoría anarquista del Estado, aparece aquí de nuevo. En 1968, Daniel Cohn-Bendit declaró, por ejemplo, en una entrevista: «No queremos ponernos al nivel del Estado gaullista, de la FGDS y del PC, es decir, enfrentarnos a estas organizaciones con otra organización, sino crear un tipo completamente nuevo de organización ... Uno no puede oponerse a la burguesía imitando sus esquemas organizativos».³ Esta es una manifestación completamente típica del modo de pensar del neo-anarquismo; vale la pena detenerse en ella.

Por lo pronto, en la confusión lógica que en ella aparece. Como declara solemnemente, Cohn-Bendit no quiere crear otra organiza-

3. Sauvageot, Geimar, Cohn-Bendit, *Aufstand in Paris*, Reinbeck-Hamburg, 1968, p. 60.

ción, y exige al mismo tiempo, en la misma frase, tras insertar la palabra «sino», la creación de «un tipo completamente nuevo de organización», la cual, además, no sería «otra organización», es decir, no sería ninguna organización. ¿Quiere decirse eso? Probablemente; la práctica neoanarquista permite sospecharlo. Si quisiera decirse otra cosa, por ejemplo, que el «tipo completamente nuevo de organización» que hay que crear también tendrá el carácter de una organización, eso significaría que habría que añadir otra organización a todas las existentes, desde el Estado gaullista hasta la FGDS y el PC, pero eso también significaría para Cohn-Bendit ponerse «al nivel» de éstas. Dejamos al lector libertad para interpretarlo como más le plazca. Tal como está, la frase no admite lectura libre de inconsistencia.

Intencionada inconsistencia, a lo que parece. Parece querer responder a una dificultad a la que el neoanarquismo está hoy corrientemente expuesto dada la amplia difusión de que gozan entre la clase obrera las teorías marxistas, muy superiores a él. El galimatías lógico sirve manifiestamente al propósito de abrirles una puerta trasera —más acorde con los tiempos que corren— a las crudas consignas del anarquismo clásico, inequívocamente hostiles a toda organización. Por ella piensa Cohn-Bendit escurrirse caso de que se viera obligado a dirigirse a los obreros, para los que la necesidad de la organización proletaria es una verdad trivial, fuera ya de toda discusión. Pero la puerta trasera se cierra con doble llave tan pronto como Cohn-Bendit afirma que «uno» no puede enfrentarse a la burguesía «imitando sus esquemas organizativos». Quien se ponga a buscar ejemplos que ilustren esa tesis, los buscará en vano; no encontrará ninguno. Como la policía criminal puede luchar organizada contra el crimen organizado, así también pudieron los mariscales soviéticos derrotar a los generales de Hitler en Stalingrado o en Kursk, así también consiguieron las reglas conspirativas de los movimientos antifascistas de resistencia ponerles las cosas difíciles a las conspiraciones de la Gestapo. Y del mismo modo, evidentemente, pudieron y pueden los partidos proletarios enfrentarse a los partidos y a los órganos de poder burgueses. Para no entrar en conflicto con hechos tan elementales, Cohn-Bendit debería haber expresado con más cautela lo que él quiere decir. Y lo que quiere decir es que él y los suyos son demasiado buenos como para servirse, en la lucha contra la burguesía, de los instrumentos organizativos de la política, de medios, esto es, de los que las clases en lucha se han servido siem-

pre en la historia moderna para defender los propios intereses; de medios que, precisamente por eso —le parezcan o no «problemático» al pequeño-burgués—, se han revelado útiles para todas las clases sin distinción, como los famosos fusiles, de cuyo cañón, según Mao, viene el poder —también el poder proletario—, a pesar del hecho «problemático» de que fueron también fusiles lo que dio su característica eficacia a la política dinástica de conquistas emprendida por el viejo Fritz.* Desarmar a la revolución con los dolores de barriga éticos de un filisteísmo ajeno a la política es el objetivo de la difamación cohnwenditiana de las organizaciones como «burguesas» o «gaullistas».

Pero detengámonos un momento en el «tipo completamente nuevo de organización». Lo que haya que entender por tal ha sido pormenorizadamente expuesto por Cohn-Bendit y su hermano Gabriel en el libro, ya citado, sobre el mayo-junio francés de 1968. En él hablan enfáticamente los Cohn-Bendit de asociaciones espontáneas informales que, de acuerdo con sus intenciones, deberían funcionar sin delegación alguna de capacidad decisoria a comités directivos centralizados, y en las que, además, los «grupos minoritarios» no sólo dispondrían de libertad de opinión —lo que sería completamente razonable—, sino también del derecho a ejecutar «acciones autónomas» para que la «pluralidad teórica pueda traducirse en práctica social».⁴ Considerando el reducido radio de influencia de que gozan (la publicidad extrarregional que puedan conseguir depende en cada caso de la piedad de los redactores televisivos manipulados por el capitalismo, los cuales deciden en qué canales hay que ocuparse de ellas y en cuáles no), por no decir nada de su incapacidad para garantizar la continuidad de acciones unitarias incluso en el plano local, o en la fábrica (acciones unitarias que, por definición, obligan a la subordinación de las minorías a las resoluciones de las mayorías, y por consecuencia, no permiten «acciones autónomas» confusas y contraproducentes), no está claro que pueda calificarse a tales amalgamas como organizaciones. Y la práctica, lo mismo que todos los «grupos de base» en los que el neoanarquismo lleva la batuta, lo confirma: no

* Federico II de Prusia. (N. del t.)

4. G. y D. Cohn-Bendit, *Linksradikalismus*, op. cit., pp. 265-272. Manifestaciones del mismo tenor sobre la cuestión organizativa en muchos otros pasos dispersos por todo el libro,

se puede. La práctica le ha cerrado a Cohn-Bendit la puerta trasera que pretendía dejarse abierta. Uno se encuentra espontáneamente con otros gracias a algún que otro motivo de protesta, se reúne irregularmente, no siempre con la misma gente —los asistentes fluctúan—, se entretiene en inacabables asambleas plenarias ocupadas en cualquier nimiedad por temor de dejar la menor decisión al arbitrio de una dirección —aunque sea una dirección elegida con las reglas más democráticas y sometida al más escrupuloso de los controles—, y se escinde a la primera «pluralidad teórica» (traducido: a la primera diferencia de opinión) antes de pretender que la minoría ansiosa de «acción autónoma» se someta a disciplina en aras del éxito común. El «tipo completamente nuevo de organización» no cumple ninguno de los criterios que definen a una organización propiamente dicha.

Pero ni siquiera es «completamente nuevo». Que Cohn-Bendit lo afirme, sólo revela su notable ignorancia histórica, no, por cierto, menor que la que muestra la pretensión del ala antiautoritaria del SDS de oponerse a todo «tradicionalismo». Pues se trata de una vieja y venerable tradición: desde que existe el movimiento anarquista, la pretensión de carecer de disciplina, el mostrarse orgulloso de la propia desorganización, han sido siempre las características sobresalientes de sus grupos, que querían anticipar así la total ausencia de dominación. —Han sido siempre también, dicho sea de paso, el más grave *handicap* de sus acciones.

Nosotros declaramos que nuestro movimiento no puede tolerar ninguna organización estructurada en grupos con jefes y estatutos ... La anarquía no presupone organización de tipo alguno, sino que deja al individuo en libertad plena y absoluta. Encontrar fuerzas para la acción es cosa del individuo o de la espontánea unión colectiva de los individuos.

Tal se dice —un ejemplo entre miles— en una hoja anarquista del año 1903.⁵ Y ya en 1906, el por entonces más competente historiador del anarquismo, Ettore Zoccoli, se disculpaba ante sus lectores por el hecho de que la crónica falta de disciplina de los grupos

5. *Il Domani. Periodico libertario*, El Cairo (4 de abril de 1903).

anarquistas dificultaba extremadamente la labor del análisis histórico y de la valoración teórica de los mismos.⁶

4. «PROPAGANDA CON HECHOS», «ILUSTRACIÓN POR MEDIO DE LA ACCIÓN»

Queda la cuestión de qué pueden esperar conseguir grupúsculos de este tipo —o luchadores individuales—. De nuevo, la respuesta es: no la conquista del poder político mediante la reestructuración de las relaciones sociales. Eso sería una fijación de fines propiamente marxista que llevaría consigo el reconocimiento de la necesidad de la dictadura del proletariado. De lo que se trata en los anarquistas es de una cosa muy distinta: ellos quieren contrastar el ideal libertario que les inspira con la sociedad que les rodea, y quieren hacerlo de un modo tal que puedan experimentar directamente, aquí y ahora, las vivencias asociadas a ese ideal. Prescindiendo del hecho de que, en casos extremos, esto acaba en una fuga definitivamente asocial hacia la «subcultura» (en la que cada uno se engaña o trata de engañar a otros con la posibilidad de un *paradise now*, normalmente ayudado por la marihuana), de lo que se trata, cuando aún no se ha abandonado la idea de transformar el mundo, es de la reviviscencia modificada de una idea acariciada por los viejos utopistas: de la idea, según la cual el mejor modo de hacer propaganda de los propios proyectos de futuro consiste en construir pequeñas colonias modélicas que lo anticipen ejemplarmente. Siguiendo el mismo esquema, los anarquistas escampan ya ahora, en el presente dominado por las fuerzas autoritarias, los gérmenes del mundo futuro sin autoridad, los cuales, multiplicándose por proliferación, harán fermentar y acelerarán el proceso revolucionario latente, de manera que en el momento de la revolución —que está al caer— reaccionarán en cadena alcanzando a toda la población explotada y oprimida, a toda la sociedad, provocando así la anarquía general. En otras palabras: los grupos y los luchadores individuales anarquistas quieren darle a la anarquía una preexistencia insular, modélica y —supuestamente— fértil en los poros del sistema capitalista. Lo que hacen los grupos y los luchadores individuales tiene que demostrar cómo se comportarían

6. Zoccoli, *op. cit.*, pp. 473 y s.

individuos libres educados sin dominación ni sumisión si se les restituyera al presente estado de la sociedad —que para ellos sería volver a la edad media, o a la edad de piedra—: despreciarían profundamente a las autoridades en ella ejercientes, a las instituciones represivas en ella existentes (al Estado, a la Iglesia, a la propiedad, al derecho, a la familia), no tardarían, tras la primera toma de contacto con alguna de éstas, en indignarse, en reírse desinhibidamente de ella y, sobre todo —lo que es muy importante— en proseguir impasibles su propio estilo de vida vertido en el molde de la sociedad sin dominación. Conducirse públicamente de este modo, con efectos contagiosos, atractivos para las ansias de libertad de todos los oprimidos, es lo que persiguen las multiformes actividades para las que el anarquismo clásico ha acuñado la sintética fórmula de «propaganda con hechos» [*Propaganda durch die Tat*]. El neanarquismo de nuestros días quiere decir, sustancialmente, lo mismo cuando habla —cambiando el barbarismo «propaganda» por una palabra alemana y, al revés, la palabra alemana *Tat* por un barbarismo— de «ilustración mediante la acción» [*Aufklärung durch Aktion*]. La diferencia radica meramente en que los neanarquistas conceden además un valor relativamente mayor a provocaciones que fuerzan a enseñar su verdadero rostro a un *establishment* que se pretende humano, tolerante y democrático (una posición que tenía menos importancia en la confrontación con la brutalidad, más abierta, del capitalismo de antaño).⁷ Pero, puesto que este matiz añadido no afecta a la sustancia de la cosa, podemos mantener tranquilamente la vieja expresión clásica.

¿En qué consiste exactamente la «propaganda con hechos»? No necesariamente consiste en acciones violentas. Este puede ser el caso, pero también puede revestir formas extremadamente pacíficas, a veces

7. El anarquista clásico que da un relativo relieve a este punto de vista y que, por lo tanto, está más cerca del neanarquismo actual es el ya mencionado Johann Most. Véase su opúsculo *Die freie Gesellschaft. Eine Abhandlung über Prinzipien und Taktik der kommunistischen Anarchisten* (La sociedad libre. Un tratado sobre principios y táctica de los anarquistas), Nueva York, 1884. Por otra parte, según yo lo interpreto, en esta publicación del anarquismo clásico hay también una intuición de la guerra de guerrillas. Por ejemplo, en la página 67 se dice: «Esta vez, incluso la lucha propiamente dicha consistirá sólo en una larga serie de escaramuzas parciales, porque, frente al moderno arte de la guerra, la única táctica posible es no sucumbir el último».

conmovedoramente pacíficas. Los escritores burgueses han exagerado su aspecto terrorista malinterpretando tendenciosamente las relaciones entre Bakunin y Netchaev⁸ y, sobre todo, poniendo unilateralmente de relieve los célebres atentados de Hödel, Nobiling, Ravachol, Henry, Caserio, etc. Hay que observar, sin embargo, que, aun estando extendida en las filas de la Internacional anarquista la tendencia a la violencia, ésta no constituye un signo específico de identidad del anarquismo. Otros movimientos revolucionarios han sobrepasado ampliamente al anarquismo en este aspecto: piénsese en la *Narodnaya Volya* en la Rusia zarista (por no decir nada de los terrorismos más vesánicos, los de la reacción, los de las sociedades secretas, etc.). Y entre las variantes del anarquismo se cuenta, como ya tuvimos ocasión de ver, el pacifismo superlativo: el tolstoísmo. Lo que realmente caracteriza a la «propaganda con hechos» es la intención de «anticipar» la revolución —en vez de limitarse a propagarla con palabras— con acciones que contribuyan a la divulgación del comportamiento antiautoritario entre las masas. Que esto acontezca violenta o pacíficamente es un asunto secundario, y si se producen actos de violencia —que se producen—, no apuntan a instalar a los revolucionarios en las palancas del poder político necesarias para subvertir el orden social existente. Pero esto no es precisamente una ventaja —mientras no lo miremos desde el punto de vista de los dominadores—. Al contrario, es lo más problemático de este asunto: pues se recurre al medio más extremo de la lucha revolucionaria de clases desconociendo los presupuestos políticos de los que depende la aniquilación del sistema capitalista, sin plantearse la cuestión de su utilidad política. La violencia anarquista tiene intenciones pedagógico-populares, es una violencia libre de consideraciones sobre su propia utilidad política, y por eso mismo, desnortada, dispersa y extraviada en objetivos de poca monta. Y esta tendencia a dispersarse inútilmente la comparte con las actividades pacíficas del anarquismo, con el conjunto de majaderías que, presuntamente, habrían de «desestabilizar a las instituciones».

Como es natural, la acción anarquista, tan presta a reclamarse de un futuro más humano, está inextricablemente encadenada al presente. Sus extravagancias, no importa si de naturaleza violenta o

8. La exposición correcta de estas relaciones, en Mehring, *op. cit.*, pp. 469 y ss.

pacífica, sólo reproducen modos de conducta inmanentes al sistema que llevan la impronta del correspondiente estadio de desarrollo del capitalismo y de su sobreestructura ideológica. Eso no significa que tengan que ser monótonas. Las meras diferencias de mentalidad y de origen social bastan para que los portavoces y los militantes anarquistas presenten una rica variedad. Y precisamente esto representa otro problema: el de una ilimitada arbitrariedad que parece dar la razón al prejuicio, según el cual anarquía es desorden, caos. A su tiempo, cuando se cumplan todas las condiciones para la anarquía, no será, evidentemente, nada de eso. Pero, anticipada a destiempo, traída al hoy y al ahora por un exceso de impaciencia revolucionaria, expuesta a adoctrinamiento por parte de las variantes inconformistas de la ideología burguesa, muestra efectivamente rasgos caóticos.

Figurémonos: el aristócrata príncipe Kropotkin, emigrante ruso residente en la Inglaterra victoriana, antiguo alumno del cuerpo de pajes de Nicolás I, y el estudiante de Berlín occidental Fritz Teufel, siempre dispuesto a la travesura; el sensible esteta Gustav Landauer y el romo plebeyo Johann Most; un pequeño burgués montaraz como el norteamericano Benjamin Tucker y un ángel extraviado en la tierra como Louise Michel; todos ellos creen saber cómo deben reaccionar espontáneamente los hijos e hijas de la anarquía a los mecanismos sociales represivos del siglo XIX y del siglo XX, todos ellos dan recomendaciones al respecto o las anticipan en su propio modo de vivir. Nadie puede maravillarse de que surjan de aquí cosas tan dispares que su único denominador común es el ser todas ellas productos de las circunstancias de su tiempo. De aquí la amplia gama de acciones, cruentas e incruentas, filisteas y bohemias, ora repugnantes, ora grotescas, a veces conmovedoras, que pueden incluirse bajo el rótulo de «propaganda con hechos» o «ilustración mediante la acción»: empezando por atentados magnicidas y acabando por la fundación de cooperativas sin administración y viviendas comunitarias granfamiliares, o por la simple caridad —que basta llamar «solidaridad» para que se distinga de la beneficencia burguesa—, pasando por prender fuego a documentos públicos (la predilección de Bakunin), robar en los grandes almacenes o introducir caprichosas modas de peluquería. Cada quien se busca las formas que más le convienen, lo que no sólo le hace sentirse muy a la izquierda —mucho más a la izquierda que los comunistas—, sino que le afirma en la convicción de estar haciendo algo que contribuye a la transforma-

ción del mundo. Pero el medio al que todo eso debería sacudir, sobre todo el medio proletario, que debería encender la llama de la acción revolucionaria, saca la impresión de que se las está viendo con locos.

Particularmente confusoria es la circunstancia de que casi todas las acciones inspiradas por la conducta anarquista, por consecuencia de la inmanencia al sistema de ésta, van asociadas a algo que, ni en lo bueno ni en lo malo, tiene nada que ver con la revolución. De aquí la gran dificultad —objeto de interminables debates en los grupos— de hacer llegar claramente a la opinión pública el mensaje que esas acciones quieren transmitir. Cuando Ravachol, en el verano de 1891, mató a un anciano y se apoderó de sus ahorros era todavía un vulgar ladrón asesino. Pero luego (el anarquismo no conoce hojas de servicios) fue proclamado, por el juicio unánime de hombres como el importante geógrafo Elisée Reclus, luchador por la libertad, «héroe de rara generosidad»,⁹ merced a las bombas que al año siguiente puso en los domicilios de un funcionario de la magistratura y de un fiscal. De acuerdo, podría decirse; pero ¿cómo conseguir que este interesante decantamiento de motivos hacia posiciones revolucionarias sea registrado y estimado en lo que vale por una población que debería echar a otros fiscales, posiblemente a todos, sin por eso tener que dejar de sentir repugnancia por asesinatos sin significado de clase? Émile Henry se cercioró concienzudamente de que en la casa que luego habría de hacer saltar por los aires sólo vivían familias burguesas, de «que no habrían víctimas “inocentes”, pues la burguesía vive de la explotación de los infelices».¹⁰ Pero ¿quién llega a enterarse de tamaña escrupulosidad? ¿Quién sabe apreciarla como se merece? Para evitar malentendidos en tales casos, el exquisito Jean Grave recomendaba dejar en el lugar del atentado o del incendio una nota explicativa de los motivos, «porque sólo así podrá el activista estar seguro de ser aclamado por el entero mundo del trabajo»¹¹ (con lo que, dicho

9. Citado de la respuesta de E. Reclus al editor del *Sempre Avanti*, reproducida en *20th Century. A radical weekly magazine*, Nueva York, septiembre de 1892, p. 15. Véanse también Plejánov, *op. cit.*, pp. 78 y ss., y Zoccoli, *op. cit.*, pp. 523 y ss.

10. Así se expresó Émile Henry ante el tribunal el 17 de abril de 1894. Una transcripción literal de la declaración, en Zoccoli, p. 526 y ss.

11. J. Grave, en el libro secuestrado *La Société moderne et l'Anarchie*. Extractos con los pasos aquí citados, en Zoccoli, *op. cit.*, pp. 503 y s. En el mismo escrito de Grave se halla también la ulterior elaboración de la ocurren-

sea de paso, se recurre de nuevo subrepticamente a la propaganda con palabras, tan despreciada por prácticamente inoperante); y a los robos les ponía Grave la condición de que fueran perpetrados «a la luz del día y abiertamente» para que aparecieran inequívocamente como actos de protesta.¹²

No es para tomarlo a risa; se trata de un verdadero dilema que esas propuestas tratan de sortear; de un dilema del que están también prisioneras las variantes pacíficas de la «propaganda con hechos». También la promiscuidad en las «comunidades» necesita las notas explicativas de Grave, pues de otro modo este astuto proceder, dispuesto a «romper» la estructura patriarcal y autoritaria de la familia, podría confundirse con el vulgar libertinaje filisteo, sobre todo cuando, simultáneamente, la sexomanía alcanza por igual a las alcobas de alto vuelo y a la pequeña burguesía, hinchando de millones las cuentas de los ávidos editores de revistas ilustradas. Una nota de este tipo sería oportuna también para explicar por qué no es autoritaria la despótica invasión que las familias comunitarias neoanarquistas —suspiciousísimas ante el «aislamiento individualista»— practican en la vida puramente personal de sus miembros al obligarlos a discutir conjuntamente sin cesar hasta de los problemas más íntimos. También sería imprescindible la nota en los jardines de infancia antiautoritarios: de otro modo resultaría difícil darse cuenta de que han sido creados, no con el trivial fin de descargar a las madres que trabajan, sino por mor de la revolución, que necesita caracteres libres que puedan desarrollarse desinhibidamente desde el primer pañal. —Pues, como se sabe, ningún revolucionario de la historia moderna, comenzando por las bandas de campesinos rebeldes capitaneados por Thomas Münzer, habría sido capaz de actos subversivos si no hubiera pasado antes por un jardín de infancia antiautoritario.— ¿Y cómo habría de resultar comprensible, sin la correspondiente nota, que el cubo de pintura que se vierte sobre los profesores universitarios liberales, lejos de ser una gamberrada, pertenece al arsenal de una

cia de Bakunin de hacer «propaganda con hechos» quemando actas y documentos oficiales: «Los anarquistas deben renunciar a practicar la guerra contra los militares de forma militarista. Su lucha debe concentrarse principalmente en aniquilar instituciones, en quemar registros de la propiedad, planos catastrales, documentos notariales, etc.». Mearse en los papeles oficiales es un descubrimiento más reciente.

12. *Ibid.*, especialmente p. 504.

acción grosera llamada «terror individual» dirigida contra el reformismo que pervierte a la revolución y la encamina al compromiso? ¡Cuántas cosas tiene que aclarar la «propaganda con hechos»! Está claro: las dificultades interpretativas no tienen fin en cuanto se intenta dar verosimilitud a la idea de que acciones y modos de conducta, hasta la médula inmanentes al sistema, son subversivos del mismo.

La verdadera lucha proletaria de clase nunca ha negado que sea inmanente al sistema capitalista; el *Manifiesto del Partido Comunista*, según el cual la burguesía ha engendrado a sus enterradores, los proletarios, lo confirma. Sin embargo, la lucha proletaria de clase encontró hace ya cerca de ciento cuarenta años (tras errores iniciales cuya perpetuación le hubiera condenado a la definitiva inmanencia al sistema: tras la destrucción de máquinas, tras actos de venganza cometidos contra empresarios individuales, acciones éstas que hoy reaparecen con la actual «propaganda con hechos»)¹³ el único camino transitable para romper realmente el sistema. Ese camino pasa por la política, por la lucha política de clase para hacerse con el poder del Estado, y de ella no quiere saber nada la «propaganda con hechos», tampoco —mucho menos en este caso— se dirige contra las instituciones políticas. Da igual si se manifiesta en forma violenta o pacífica, si tira bombas o construye jardines de infancia: la «propaganda con hechos» se dispersa siempre y se agota con ardor mesiánico en actividades políticamente irrelevantes, si no dañinas para el conjunto de la izquierda, incluido el mismo movimiento anarquista: tan dañinas como los atentados de los luchadores individuales Hödel y Nobiling contra el Kaiser Guillermo I o como el posterior asesinato del presidente francés Carnot que un grupo encargó a Caserio. ¿Dónde está la sublevación general que estos y otros actos similares tenían que haber desencadenado? Nunca aconteció; ni por un momento pensaron los obreros en «aclamar» a sus autores, ni recurrieron tampoco en masa, a su vez, a las bombas y a las facas. Pero sí se dio pretexto para que Bismarck hiciera aprobar la ley contra socialistas, para que en Suiza fuera silenciada la federación anarquista del Jura (en un tiempo, dominio regio de Bakunin) y para que el puesto

13. Que el anarquismo tiende a revivir formas de lucha arcaicas del primer movimiento obrero, se ve muy claramente en A. Roller, *Die direkte Aktion*, s. f., s. l., en donde se clasifica a la destrucción de máquinas y de otros medios de producción entre los medios más eficaces del sabotaje anarquista.

de Carnot, un hombre recto y legal, dentro de los límites de su punto de vista de clase, fuera ocupado por el ultraconservador Casmir Pèrier, partidario de la mano dura. El sistema «se quitó la máscara», ciertamente; pero ¿a qué precio? Lo que se dice romperse, no se rompió.

Sólo se rompió cuando, en la Rusia de 1917, el bolchevismo, organizado como partido y templado por luchas de todo punto políticas —parlamentarias y extraparlamentarias—, hizo un uso políticamente calculado y con sentido de la violencia revolucionaria asaltando el Palacio de Invierno de Petrogrado, disolviendo la Asamblea constituyente de todas las Rusias y defendiendo con armas al poder soviético de sus enemigos internos y externos.

5. EL GRAN VUELCO DE 1914

Y ahora la objeción de más peso al apoliticismo anarquista: de la política no se abstiene impunemente quien, como los anarquistas, se ocupa con tanta intensidad y con tanta constancia de cuestiones sociales. Mantener permanentemente esta actitud esquizofrénica es imposible. Nadie lo aguanta en un mundo en el que los asuntos sociales y los políticos andan inextricablemente unidos. El día menos pensado, de la noche en la que todos los gatos son pardos surge una alternativa que obliga al compromiso político, y entonces acontece fácilmente que la ajenidad al mundo y la falta de criterio de los apolíticos les inducen a una toma de partido completamente equivocada.

Así ocurrió en 1914. No sólo para los partidos de la II Internacional, también para el anarquismo llegó la hora de la verdad. Todos los Estados beligerantes sin excepción, los países de la Entente lo mismo que las potencias centrales, carecían de razón, perseguían objetivos imperialistas. Por consecuencia de lo cual, los revolucionarios se plantearon en todas partes la lucha contra la guerra mundial proponiéndose, en lo posible, transformarla en guerra civil para derrocar a las propias clases dominantes. Pero los a la sazón más eminentes pensadores y héroes de la negación absoluta del Estado no lo comprendieron. Kropotkin, en el exilio británico, Charles Malato, Paul Reclus y Jean Grave (sí, ¡también él!), en Francia, codo con codo con los socialistas de derecha, fautores de la tregua interna, se

unieron a los defensores de la patria para salvar al Estado, y se apresuraron subitáneamente a celebrar ya sólo aquella violencia por medio de la cual los proletarios, puestos al servicio de los intereses imperialistas, se mataban entre sí en los campos de batalla. Y si luego fue sin duda un afecto revolucionario lo que movió a Kropotkin a regresar rápidamente a Rusia tras la revolución de febrero, también hay que decir que el patriarca de la anarquía prosiguió allí alegremente la defensa de la patria durante meses —hasta el umbral del octubre rojo—, apoyando al régimen de Kerensky por su decidida resolución a continuar la guerra.¹⁴

Parece increíble, pero es verdad. Si cosas de este género han podido ocurrir, nadie puede garantizar que el apoliticismo de nuestros actuales antiautoritarios no se acabará rompiendo algún día con alguna toma de partido igualmente chocante en favor de una política reaccionaria y chovinista al servicio de una guerra imperialista.

14. Véase al respecto la detallada exposición de G. Woodcock, *op. cit.*, pp. 202 y s., y 304 y s.

CAPÍTULO 6

EXCURSUS SOBRE LA HISTORIA
DE LA IDEA DE LA DESESTABILIZACIÓN
DE LAS INSTITUCIONES

Volvamos a la «desestabilización de las instituciones», consigna de moda, ya mencionada anteriormente, que juega desde hace algunos años un gran papel en la «propaganda con hechos» que ahora se llama «ilustración mediante la acción». Resulta muy ilustrativo saber de dónde procede este neologismo y la «retorsión» que ha experimentado su contenido semántico. El neologismo procede de alguien que está intelectualmente en las antípodas de la nueva izquierda, del ideólogo por antonomasia de la «conformación» en la Alemania occidental: Arnold Gehlen. E, independientemente de los acentos diametralmente opuestos que le confiere el uso lingüístico que de él hace el neoanarquismo, anda tan inextricablemente unido a las tendencias antimarxistas de la sociología gehleniana que, en su actual acepción prorrevolucionaria, crea casi la misma confusión que provocó originalmente en el contexto conservador.

1. LOS «SISTEMAS DE CONTROL SUPREMO» Y EL CONCEPTO DE INSTITUCIÓN EN GEHLEN

En su obra filosófico-antropológica capital,¹ Arnold Gehlen presenta al hombre como un ser que, a diferencia del animal, está des-

provisto de órganos adaptados al medio y de conducta guiada por el instinto. Para poder sobrevivir como especie, el hombre debe superar esas carencias biológicas. Las compensa con acciones que lo elevan por encima de la naturaleza orgánica: actuando, refigura el medio ambiente de acuerdo con sus exigencias vitales; al actuar formando su medio cultural que, a la vez, repercutirá en su evolución filogenética, crea también las características cualitativas de su propia naturaleza. De esa acción, entendida como interdependencia de los individuos, surgen en todas las comunidades humanas determinados poderes supraindividuales, y estos poderes regulan el comportamiento humano con normas fijas que ofrecen la compensación vitalmente necesaria a la pobreza instintual y a la inseguridad en la orientación existencial humana por ella condicionada.

De estos poderes supraindividuales se trata. Partiendo siempre de la misma posición filosófico-antropológica, en las varias ediciones de su obra capital Gehlen ha concebido esos poderes de forma diversa, pero presentándolos siempre como instituciones autoritarias adaptadas a las sucesivas necesidades ideológicas de las clases dominantes en Alemania. Así, en la primera edición, aparecida en 1940, se perciben acentos fascistas; luego, acabada la guerra mundial, se ve la influencia del sociólogo conservador francés Maurice Hauriou y de etnólogos y psicólogos sociales americanos. En la primera edición se nos enseña que toda comunidad necesita un «sistema de controles supremos» encargados de cumplir tres funciones: debe «proporcionar un contexto interpretativo del mundo global y definido»; debe «conformar» normativamente los impulsos de la acción de los individuos; y allí donde la acción se revela impotente, «proporcionar consuelo y esperanza a los hombres mediante prácticas de gobierno del destino tales como la magia, el oráculo, etc.». En culturas más antiguas, la religión se hacía cargo de esas tres tareas. En la modernidad, sólo tiene que ver con la tercera; la ciencia se encarga de la primera, mientras que la segunda, la «conformación de los impulsos» pasa «a la ética y a la política inmanentes, naturales» [es decir, no religiosas], y es significativo que el Gehlen de 1940 identifique a éstas con la «concepción del mundo [*Weltanschauung*] en el sentido que el nacionalsocialismo ha dado a la palabra, sintetizado por Alfred

1. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, primera edición, Berlín, 1940. Varias ediciones revisadas después de 1945.

(Hay traducción castellana: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Madrid, 1980.)

Rosenberg con el concepto de "imposición de los valores del carácter germánico". «Concepción del mundo en sentido general —escribía Gehlen— son los *Zuchtbilder* * en los que una comunidad se afirma existencialmente y se "confirma".» «Y —añade—, en Alemania, los hechos prueban [en 1940, W. H.] que un *Zuchtbild* inmanente está en condiciones de enderezar e imponer los principios fundamentales de la acción, de enderezar firmemente la organización del trabajo de un pueblo, así como de indicar y realizar las tareas colectivas necesarias.»² *Zuchtbild* no se entiende aquí en el sentido de la cría selectiva biológica (Gehlen, dicho sea en su honor, nunca ha aceptado biologismos de los nazis tan vulgares como la teoría de las razas), sino que procede de conceptos tales como *Zucht und Ordnung* (disciplina y orden) o *Züchtigen* (disciplinar con la fusta).

En las ediciones de postguerra desaparece la teoría de los «sistemas de control supremo»; cayó víctima de la «desnazificación» del texto. Pero el nuevo capítulo final que apareció en su lugar proporciona a la tendencia autoritario-conservadora de fondo de las afirmaciones sociales del libro otra fundamentación menos comprometedoras: desemboca en una sociología de las instituciones que afirma que en «instituciones duraderas y estables» confluyen siempre, «además de actos ideativos», «actos ascéticos de autodisciplina y continencias», en lo que se ve una ventaja, una necesidad exigida por la «arriesgada» constitución del hombre. «Todo progreso de la cultura —se dice al final del capítulo— puede reconocerse por su labor estabilizadora de una nueva forma de disciplina (!)».³ Gehlen busca incansablemente en la etnografía, en la historiografía, en las ciencias sociales, en la psicología social, pruebas de que los impulsos del hombre instintualmente disminuido está necesitado de «conformación», de que esos impulsos requieren «encarrilamiento», de que deben degenerar y crecer sin freno, imprevisiblemente, si los poderes supraindividuales no los contienen con un orden disciplinante, etc. Sólo para

* Mantenemos normalmente el término alemán, imposible de traducir —dadas sus connotaciones— sin ofender la sensibilidad del idioma castellano. *Zucht* significa, por lo pronto, «disciplina»; pero también es usado en el sentido, más biológico, de «cría selectiva de ejemplares». Una traducción de *Zuchtbilder* que no quisiera traicionar todas esas connotaciones tendría que rezar sobre poco más o menos así: «Ideales de disciplina y crianza selectiva». (N. del t.)

2. *Ibid.*, primera edición, pp. 447 y ss., especialmente pp. 465 y s.

3. *Ibid.*, octava edición (1966), pp. 381 y ss., especialmente pp. 404.

acabar advirtiendo al lector con giros siempre nuevos, pero de idéntico sentido: ¡pobres de vosotros si toleráis que alguien «desestabilice» vuestras instituciones! Literalmente: si «las instituciones saltan por los aires o son sacudidas» lo que acontece «siempre en catástrofes históricas, en revoluciones o derrumbamientos de los Estados o de los órdenes sociales o de culturas enteras», entonces «el efecto inmediato es una tal desestabilización de las personas mismas, que las sume en una inseguridad profunda: la desorientación alcanza a los centros morales y espirituales porque también aquí la certidumbre de lo evidente ha sido arrasada».⁴

En la segunda gran obra de Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Hombre primitivo y cultura tardía) (1956), los pasos más importantes referidos a este asunto dicen como sigue:

Quando decae la disciplina orientada al *opus operatum* del trabajador especializado y de las corporaciones profesionales, de los juristas, de los científicos, de los funcionarios, de los gobiernos y de las iglesias, cuando lo ideológico y lo humanitario se independizan y minan desde el exterior a esas formaciones, la cultura ha sucumbido.⁵

O, polemizando con la interpretación utilitarista del derecho de Von Jhering:

La teoría de Jhering es peligrosa, era un lujo que podía permitirse aquella época de validez incuestionada del derecho. Pero a la desestabilización de las instituciones puede seguir fácilmente la resolución de proponerse otros fines. Por lo general, cuando se trata de mantener las instituciones absolutamente por encima del caos de las opiniones, las teorías utilitaristas sobre las instituciones son dañinas, sencillamente porque dejan abierta la cuestión de quién está autorizado para expresar los fines de la sociedad.⁶

O también, para que no haya equívoco posible:

4. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung* (La investigación antropológica), rde 138, Reinbeck-Hamburg, 1961, p. 72.

5. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Hombre primitivo y cultura tardía), Bonn, 1956, p. 27.

6. *Ibid.*, p. 74.

Se trata de formas firmes y también inhibitorias, continentes, experimentadas durante siglos y milenios, de formas tales como el derecho, la propiedad, la familia monógama, la división del trabajo, de formas que con muchas dificultades han conseguido tener a raya a nuestros impulsos e inclinaciones y que los han disciplinado (!) para que estuvieran a la altura de las elevadas exigencias, exclusivistas y selectivas, que podemos llamar cultura. Esas instituciones están expuestas a tantos riesgos como el hombre mismo, y se destruyen rápidamente. El cultivo de nuestros instintos y de nuestras inclinaciones tiene que consolidarse, defenderse, promoverse desde fuera por ellas, y si desaparecen los puntos de apoyo que ellas representan, entonces nos volvemos primitivos rápidamente, entonces el hombre regresa a su naturaleza y vuelve a la inseguridad constitutiva y a la disposición degenerativa de su impulsividad.⁷

Está claro: estamos en las antípodas de la nueva izquierda; en la sociología contemporánea no hay, hasta la fecha, ninguna defensa tan elocuente del mantenimiento de las estructuras autoritarias. E invertir las advertencias de este conservadurismo con la consigna: «¡Adelante! ¡Desestabilicemos las instituciones!» parece tentador para un movimiento contestatario de la situación social dominante en Occidente y bien nutrido de estudiantes de sociología que se consideran radicales de izquierda. Queda, empero, por ver si los errores teóricos de Gehlen, inextricablemente unidos a su concepción, pueden ser eliminados, o si la inversión, lejos de ello, los conserva, desorientando así a partes de la nueva izquierda más de lo que hubieran conseguido hacerlo en su originario contexto conservador. Para procurarnos claridad en este asunto debemos averiguar en qué consisten los errores.

2. LA ABSTRACCIÓN DE LA HISTORIA CARACTERÍSTICA DEL CONCEPTO GEHLENIANO DE INSTITUCIÓN

Por lo pronto, Gehlen cae en el error de presuponer que las instituciones, ligadas siempre a condiciones histórico-transitorias determinadas, pueden juzgarse exclusivamente desde puntos de vista antropológicos (aun si pertenecientes a una antropología consciente

7. *Ibid.*, pp. 118 y s.

de los límites de su campo de estudio), haciendo abstracción del proceso histórico. Supongamos que Gehlen, con conceptos tales como «ser precario», «reducción instintual», «plasticidad de la estructura impulsiva», etc., hubiera conseguido describir adecuadamente las características constitutivas del género abstracto llamado «hombre» (lo que es una cuestión aparte, fuera de discusión aquí);⁸ aun habría que objetarle que de esas cualidades sólo se sigue la necesidad de un orden social genérico no menos abstractamente concebido. Pero en ningún caso la imprescindibilidad de formas institucionales tan específicas, tan histórico-concretas, como la propiedad privada, la familia monógama, la división del trabajo, y similares —por no hablar de la «disciplina de los juristas, los científicos, los funcionarios, los gobiernos y las iglesias». La antropología es completamente incompetente para juzgar estructuras determinadas históricamente. Comprenderlas adecuadamente es cosa de las ciencias sociales, y el valor o disvalor de ellas no depende del grado en que el «hombre» se compadezca con ellas, sino del grado en que son promovidas o inhibidas en los períodos históricos por el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Del mismo modo que erró la filosofía de la ilustración del siglo XVIII al reprochar a las instituciones históricamente recibidas del feudalismo su incompatibilidad con la naturaleza humana (si lo hubieran sido realmente, nunca hubieran llegado a existir), así también yerra el conservadurismo de nuestros días al suponer que las instituciones de su agrado son requeridas por la naturaleza del hombre. Si esa suposición estuviera fundada, tendría que estar en condiciones de responder a la cuestión de por qué todas las instituciones sólo la han confirmado —aparentemente— en la medida en que las características esenciales constantes del *homo sapiens* han encajado

8. Yo mismo, rechazando completamente los puntos de vista políticos y la sociología de Gehlen, tiendo a contestar afirmativamente, con ciertas reservas, esta cuestión. Véase, por ejemplo, mi trabajo «Über die Empfindung des Schönen» (Sobre la sensibilidad estética), en *Sinn und Form*, 1955, pp. 148 y s.; también mi ensayo sobre *Rudolf Haym und sein Herderbuch* (R. H. y su libro sobre Herder), Berlín, 1955, pp. 148 y s., y mi libro *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus* (La crítica de Jean Paul al egoísmo filosófico), Frankfurt, 1968, p. 65. En esto me sé en comunión con Georg Lukács, a quien llamé la atención en 1955-1956 sobre la antropología de Gehlen y quien, después, en *Die Eigenart des Ästhetischen* (La peculiaridad de lo estético), Neuwied y Berlín, 1963, se refirió a ella varias veces aprobatoriamente sin hacer la menor concesión a las concepciones sociológicas reaccionarias que la acompañan.

con condiciones sociales y económicas transitorias, mientras que, en la medida en que esas condiciones cambiaban, crecía sin cesar el descontento de los hombres con las instituciones hasta el punto de considerarlas insoportables.

Además: por lo que hace a los procesos que Gehlen compendia con el concepto de «desestabilización de las instituciones», en primer lugar las «catástrofes históricas, las revoluciones o derrumbamientos de los Estados o de los órdenes sociales o de culturas enteras» no atacan desde el exterior a las instituciones que se han convertido en obstáculos para las fuerzas productivas, sirviéndose, para «minarlas», de la ideología y de los principios humanitarios independizados; al contrario, nacen siempre violentamente del interior de las mismas instituciones, provocadas por los antagonismos que objetivamente produce la institución más básica de la sociedad, las relaciones de propiedad y de producción. Lejos de ser la causa de las crisis y de los conflictos que, provocados por esos antagonismos, estallan con la fuerza elemental de un fenómeno natural, la crítica «ideológico-humanitaria» apenas puede hacer otra cosa que añadir la consciencia de la insostenibilidad de las condiciones sociales. En segundo lugar, esos procesos aceleran el progreso social, el cual, bien que —reconozcámoslo— ha marcado con la inseguridad y la desestabilización los períodos históricos en que se ha abierto camino por la fuerza, se ha revelado a largo plazo muy útil para «el cultivo de nuestros instintos y de nuestras inclinaciones». En efecto: como directa consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso social ha contribuido siempre al aumento de instrucción y formación de las masas populares, y esos son los factores más indispensables del cultivo del hombre.

Aparentemente, Gehlen no quiere admitir ni una cosa ni otra. Pero, incluso prescindiendo de todo ello, su concepción es inconsistente porque niega lo que afirma. Las instituciones que afirma, a las que quiere conservar y resguardar de la crítica a toda costa, han sido, de hecho, «experimentadas a lo largo de siglos y milenios». Esto aconteció, sin embargo, en el curso de un proceso —llamado historia universal—, entre cuyos experimentos más logrados hay que contar la caída y destrucción de instituciones envejecidas. A fin de cuentas, la esclavitud y la servidumbre tuvieron en una época el carácter de instituciones (en el siglo pasado, sin ir más lejos, tanto en los estados del sur de Norteamérica como en la Rusia zarista). También la monar-

quía absolutista fue una institución, lo mismo que el derecho patrimonial, el *ghetto*, la Inquisición y sus torturas, la quema de brujas, etc. ¿Qué pretende Gehlen? Hay dos posibilidades. O quiere decir que toda «desestabilización» de las instituciones es siempre en cualquier caso un mal, lo que significaría que hay que rechazar todas las «desestabilizaciones» acontecidas en el pasado, entre ellas, la filosofía antigua, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y la revolución burguesa, y que lo mejor para la humanidad hubiera sido quedarse en la edad de piedra (lo que implica la condena también de las instituciones contemporáneas). O no quiere decir tal cosa, sino que simplemente da valor a la perpetuación de las instituciones actualmente dominantes; pero entonces debería también impartir *eo ipso* bendiciones a todas las subversiones sociales e intelectuales a las que hay que agradecer la génesis histórica de las instituciones del presente, y admitir el principio, según el cual en la historia hay «desestabilizaciones» que llevan a buen puerto (con lo que no podría eludir la cuestión de por qué no habría de ser este el caso también en nuestros días). De un modo o de otro, su posición le lleva a consecuencias que le reservan el destino de la autorrefutación lógica. No hay una tercera posibilidad, a no ser que supongamos que un pensador de la talla de Gehlen no quiere sino expresar con sus admoniciones acerca de la «desestabilización de las instituciones» la cansina banalidad, repetida por los reaccionarios de todos los tiempos, de que las crisis revolucionarias propician los peores excesos.⁹

9. Gehlen ha vuelto sobre este complejo de cuestiones en su último libro *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (Moral e hipermoral. Una ética pluralista), Bonn, 1969, al cual sólo tuve acceso tras concluir el presente trabajo. En ese libro, Gehlen parece afirmar básicamente, al menos en media frase (pp. 100 y s.), el progreso histórico, pero lo vuelve a negar inmediatamente al contraponer al «prolongado cúmulo de causalidades llamado "desarrollo"» (muy aceptable desde su punto de vista) aquellos «tremendos desbarajustes y ajustes de cuentas» (de todo punto negativos, según él) «que en el transcurso de pocos años han puesto a la sociedad patas arriba». Éstos habrían «destrozado las actitudes antes plenas de sentido, los valores que antes vigían por sí mismos, de un modo natural, dejando a los ancianos como mudos interrogantes vivos. La desestabilización se extiende, alcanza centros neurales, porque las impresiones amenazadoras se amontonan, sin pasar por filtro alguno, como una carga opresiva, mientras se inflan las realizaciones por libre. Así surge algo parecido a una impropia necesidad de respirar hacia fuera». Prescindiendo del hecho de que en la mayoría de revoluciones y movimientos sociales modernos han participado siempre también, y de un modo decisivo, personas muy mayo-

3. EL USO AMBIVALENTE DE LAS ABSTRACCIONES ANTROPOLÓGICAS

Hasta aquí, nuestra argumentación habrá contado, en general, con la aprobación de la nueva izquierda. Pero ya aquí hay que introducir una reserva: el ala neoanarquista de la nueva izquierda coincidirá con nosotros meramente porque —signo de los tiempos— le resultará más difícil que a sus predecesores clásicos substraerse a la influencia del estilo intelectual marxista; particularmente difícil cuando se trata de problemas filosóficos de fondo cuya relación con las concepciones estratégicas divergentes del marxismo y del anarquismo no puede apreciarse al pronto; y difícilísimo cuando, además, los resultados de la argumentación marxista también son aceptables desde el punto de vista anarquista, de manera que las premisas de ella parecen tener una importancia menor. Para evitar que los contrastes se difuminen, hay que resaltar enérgicamente que, a tenor de las premisas de la argumentación, la escisión tendría que ser inevitable.

Quien pretende la liquidación de una institución con el fundamento de que ha dejado de ser condición del desarrollo de las fuerzas productivas, concede con ello que en otro tiempo lo fue, que en el pasado estaba justificada su existencia. Así piensan los marxistas. El anarquismo clásico siempre ha recusado tales argumentos. Cuando quería dar plausibilidad normativa a la eliminación de la dominación, de la subalternidad, del poder, de la autoridad, de la explotación, siempre recurrió a alguna que otra abstracción antro-

res, que en absoluto daban la impresión de ser «mudos interrogantes vivos» (empezando por Lafayette en la revolución parisina de julio de 1830 hasta Franz Mehring en la Liga Espartaquista, hasta Wilhelm Pieck como presidente de la República Democrática Alemana), se me permitirá, con toda la comprensión del mundo para la «necesidad de respirar hacia fuera», preguntar qué quedaría de la historia universal si tacháramos de ella aunque sólo fuera algunos de esos «tremendos desbarajustes y ajustes de cuentas» a los que evidentemente se refiere Gehlen, tales como las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII, o la guerra civil de los Estados del Norte contra los Estados del Sur en Estados Unidos, o la Revolución rusa de octubre. Su último libro no cambia nada: la sociología antropológica de las instituciones del conservador Gehlen es ajena a la historia, sigue dejándose llevar por el deseo de cancelar el proceso histórico, con todos sus conflictos y subversiones. La reciente concesión, limitada y hecha con la boca pequeña, a la idea de un desarrollo puramente reformista no empaña para nada la verdad de esta afirmación.

pológica; no, evidentemente, al modo de Gehlen, basándose en la «precariedad» o en la «reducción instintual», pero sí según el estilo intelectual de la ilustración, apoyándose en la naturaleza del hombre, en la dignidad del hombre, en la universalidad de la razón humana, en el impulso de libertad y en el sentido de solidaridad supuestamente inherentes en todo hombre, etc. Toda la polémica del marxista Plejánov contra Proudhon, Bakunin y Kropotkin se reduce a este punto.¹⁰ Y resultaba muy consecuente que los anarquistas pensaran de este modo y no de otro. No tenía que ver sólo, al menos no primariamente, como pensaba Plejánov, con una incompreensión de la dialéctica de Hegel debida a su anclaje en los esquemas intelectuales del siglo XVIII. Eso era, antes bien, la consecuencia de su punto de vista respecto de la sociedad y del proceso histórico: en la medida en que el rasgo dominante del anarquismo es la impaciencia revolucionaria, tenían todos los motivos para no entender a Hegel y para dar un giro nuevo a la falta de sentido histórico de la Ilustración anterior a Herder. Pues, tan pronto se admite la justificación —aun si sólo relativa, transitoria, dependiente de determinadas condiciones económicas— de la existencia de una institución autoritaria, surge automáticamente la cuestión de por qué precisamente ahora ha llegado el momento en el que esa institución —de acuerdo con la divisa: «la razón se ha hecho sinrazón, el beneficio, plaga»— se está convirtiendo, si no se ha convertido ya, en un obstáculo del desarrollo social. Y tal pregunta no puede admitirla la impaciencia revolucionaria sin tener *a priori*, antes de investigar la situación social con la que se las ve, la certidumbre de que la respuesta será de su gusto. Esa es la razón de que el anarquismo antropologice de tan buen grado, esa es la razón de su falta de gusto por análisis económicos. Esa es la razón de que Bakunin, en su fragmento sobre *Dios y el Estado* se olvide subitáneamente de su irredento ateísmo y descubra que el espíritu de rebelión que distingue «al» hombre de todas las demás criaturas anidaba ya en Adán y Eva.¹¹ También es esa la razón que

10. Plejánov, *op. cit.*, *passim*.

11. M. Bakunin, *Dieu et l'État*, trad. alemana de Max Nettlau con el título *Gott und der Stat*, Leipzig, 1919, pp. 14 y ss. (Hay traducción castellana: *Dios y el Estado*, Júcar, Madrid, 1979.) Bakunin comienza hablando aquí del pecado original como mito, pero inmediatamente después presupone ese mito como *confirmación irrefutable* de su propia concepción antropológica, razón por la cual acaba creyendo que puede renunciar a otras pruebas no contenidas en la

inspiró a la diletante filosofía universal de Kropotkin a probar, apoyada en una absurda metafísica natural, que la «ayuda mutua» es ley de vida incluso entre las plantas y los animales, y a afirmar que con mayor motivo lo sería en la convivencia humana si se la emancipara de la «innaturalidad» de la explotación y la coerción estatal.¹² En una palabra: cuanto más abstractos y universales son los factores en los que el anarquismo funda la necesidad de subversión total de lo existente, más constantes son éstos también, tanto más fácilmente pueden los anarquistas invocar, siempre y en toda circunstancia, pruebas pseudocientíficas en apoyo de sus más íntimos deseos. El mismo buen servicio presta al conservadurismo el carácter abstracto de las categorías antropológicas, ya se mantenga en los viejos refugios de la antropología teológica —en el pecado original, por ejemplo—, ya se modernice y opere con el instrumental gehleniano, con la «precariedad», con la «reducción instintual», con los «impulsos necesarios de conformación», etc.: lo que definitivamente caracteriza al hombre está siempre presente allí donde existan hombres, y está, por consecuencia, siempre y en toda circunstancia disponible para justificar el orden social dominante de que se trate.

Como ya se ha dicho, los representantes clásicos del anarquismo, confrontados con la sociología antropologizante de Gehlen, la rechazarían, evidentemente, como reaccionaria, pero no estarían en condiciones de percibir sus principales debilidades teóricas. Y los neoanarquistas de nuestros días bien podrían plantearse la cuestión de si lo conseguirían. Sólo podrían dar una respuesta afirmativa sin perder la compostura científica si aceptaran la argumentación que acabamos de desarrollar contra Gehlen, plenamente conscientes del hecho de que con ella se prueba también que la declaración total de guerra contra las instituciones no es menos abstracta, adialéctica y ahistórica que su defensa total. Pero si aceptaran eso dejarían de ser auténticos anarquistas: harían a la doctrina marxista una concesión

Biblia. Sin embargo, el libro, en su conjunto, es en gran medida un panfleto contra la religión cristiana. No parece haberle faltado razón a Marx, que reputaba a su amigo/enemigo el «consejero de la confusión».

12. P. Kropotkin, *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*, op. cit.; también *Modern Science and Anarchism*, Londres, 1912, y *Mutual Aid—A Factor in Evolution*, Londres, 1902. Véase también sobre este asunto Zoccoli, op. cit., pp. 200 y ss., y Woodcock, op. cit., pp. 199 y ss.

insuportable para los criterios del anarquismo clásico, admitirían que la revolución depende de condiciones histórico-sociales, primordialmente económicas, que posiblemente necesita institucionalizarse, que hace bien incluso permitiendo durante un tiempo que sobrevivan instituciones recibidas de la vieja sociedad (reformadas, como el paso de la oca en los desfiles militares de la República Democrática Alemana, o sin reformar, como las iglesias y comunidades religiosas toleradas por todos los Estados socialistas salvo Albania). La consigna: «¡Adelante! ¡Desestabilicemos todas las instituciones!» no parece conciliable con consideraciones tan complejas.

4. EL CONCEPTO ABSTRACTO DE INSTITUCIÓN COMO MEDIO DE LA APOLOGÉTICA CAPITALISTA

Por mucho peso que tengan las reflexiones precedentes, no tocan aún el punto pertinente. El error más grave de Gehlen, el error que más desorienta a la nueva izquierda, es que su concepto de institución es a tal punto amorfo —incluso un intercambio epistolar entre amigos cabe en él—¹³ que la apología abstracto-global de las instituciones sugiere al lector que un sinnúmero de factores de idéntica importancia social están yuxtapuestos, supuestamente sin relación causal alguna entre ellos. La imagen de la sociedad de ello resultante anda de todo punto extraviada: para nada aparecen los órdenes sociales complejos, histórico-concretos, en los que las instituciones se integran. El marxismo enseña que se trata, en esos órdenes, de totalidades compuestas por momentos recíprocamente condicionantes, entre los que el modo de producción resulta decisivo para la estructura global y para la asignación —históricamente variable— de valores funcionales y posicionales al resto de instituciones, de importancia secundaria o terciaria. Para Gehlen, esa lección, obtenida por inversión materialista de Hegel, parece no haberse impartido nunca. Él no conoce base, ni sobreestructura; sólo instituciones, y éstas parecen abarcar desde las reglas del tute hasta el consejo de seguridad de la ONU.

13. Arnold Gehlen, «Probleme einer soziologischen Handlungslehre» (Problemas de una teoría sociológica de la acción), en *Studien zu Anthropologie und Soziologie* (Soziologische Texte, vol. 17), Neuwied y Berlín, 1963, pp. 196 y ss.

No son pocas las consecuencias que de ello se derivan para el enjuiciamiento de realidades históricas concretas. Así, Gehlen ignora por completo —por mencionar aquí sólo el aspecto políticamente más actual del asunto— que el mantenimiento de determinadas instituciones puede ser a veces completamente irrelevante para la existencia del sistema social que las creó; y no sólo irrelevante: el sistema puede caer en crisis globales en las que la estabilización depende sobre todo de la resolución con que los dominadores sean capaces de destruir —no precisamente de conservar— instituciones que parecían imprescindibles en otras condiciones históricas, en otras relaciones de fuerza entre las clases, pongamos por caso, motivo por el cual la defensa de esa institución corre a cargo de los elementos subversivos que amenazan al sistema. La historia está llena de ejemplos al respecto. Piénsese en los privilegios particulares feudales, los llamados «viejos derechos»; la defensa de ellos frente a la omnipotencia niveladora del absolutismo —que se había convertido en la Europa del siglo XVII en la única sobreestructura posible para el sistema feudal— resultaba completamente amenazadora para el sistema y proporcionó a la revolución burguesa un impulso indirecto. O piénsese en las instituciones democrático-burguesas, defendidas por los movimientos de frente popular dirigidos por los comunistas contra los partidos fascistas que trataban de defender con los medios más brutales a las tambaleantes relaciones burguesas de propiedad. Lo que en tales casos haya que proteger de la «desestabilización», si el barco a punto de naufragio o la carga que el capitán manda echar por la borda, es un enigma en la filosofía de Gehlen. Pues uno y otro caben bajo el amorfo concepto de «institución».

Mejor dicho: resultaría un enigma si la respuesta no estuviera anticipada arbitrariamente por las simpatías y las antipatías políticas por las que Gehlen se deja llevar; esto es, por el conservadurismo que, en caso de duda, le recomienda proceder según la máxima: «Lo que haya de considerarse institución, lo determino yo». Ejemplos no faltan. He aquí uno bien revelador: Que las relaciones de propiedad existentes constituyen una institución a la que, por eso mismo, hay que proteger para «cultivo de nuestros instintos e inclinaciones» lo subraya enfáticamente muchas veces el propio Gehlen, pero también puede callárselo vergonzantemente, según le convenga a su conservadurismo. Y desde luego no le conviene nada cuando están a debate los temas —siempre escabrosos en la República Federal de Alema-

nia— que tienen que ver con la reconsideración del pasado alemán. Al comienzo del paso citado anteriormente, Gehlen escribe al respecto con desenvuelta locuacidad y tan abstractamente como le es posible: «Y hemos podido asistir a lo que les sucede a los hombres cuando se les arranca violentamente de sus instituciones y se expone a éstas a la arbitrariedad».¹⁴ En un libro de contenido histórico-filosófico y sociológico, escrito a comienzos de los años cincuenta en Alemania y que trata de aclarar problemas de la «cultura tardía» (capitalista) sirviéndose de analogías primitivas y etnográficas, tal declaración apela tácitamente a recuerdos relacionados con los horrores y las bestialidades del Tercer Reich, a cosas que, como tuvimos ocasión de ver, le parecían al Gehlen de 1940 «disciplina» vitalmente necesaria, modelo ideal de la «conformación de los instintos» por él encarecida. Y, de repente, también esos procesos, no menos que las subversiones progresistas conocidas por la historia y que las ideas revolucionarias e ilustradas que las prepararon, caen bajo la categoría de «desestabilización de las instituciones». De repente, resulta que el crimen cardinal del fascismo ha sido «arrancar a los hombres de las instituciones».

Pero esta sumaria transición acomodaticia es sencillamente falsa. Todo análisis concreto y objetivo del fascismo hitleriano que no evite, a la manera de Gehlen, la cuestión de la propiedad, muestra que el régimen nazi no sólo no «desestabilizó» a las instituciones de la vieja Alemania vinculadas a los intereses de las fuerzas más reaccionarias, más agresivas, más robustas económicamente —es decir, a los intereses de la industria pesada, de las altas finanzas, de los terratenientes *Junkers*—, sino que las conservó, las consolidó y las amplió como ningún otro régimen hizo nunca; y al revés, que sólo expuso a actos arbitrarios —o aniquiló totalmente— a aquellas instituciones que se interponían en su camino, señaladamente las formas de dominación democrático-parlamentarias consagradas por la constitución de Weimar y el derecho formalmente basado en la igualdad creado por las revoluciones burguesas modernas. Los elementos plebeyos del nazismo que acaso hubieran podido amenazar de «desestabilización» a la propiedad privada capitalista de los medios de producción, fueron liquidados sangrientamente por Hitler antes de que pudieran dar el primer paso en esa dirección. Tal fue el sentido de clase de la

14. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, op. cit., p. 118.

gran masacre preventiva del 30 de junio de 1934, que sólo terminaba lo que habían empezado el golpe de Estado de Von Papen contra el gobierno socialdemócrata prusiano, el incendio del Reichstag provocado por Göring, la represión terrorista contra los comunistas, la prohibición de la socialdemocracia y la supresión de los sindicatos: no es que las «instituciones» en general fueran «desestabilizadas»; es, sencillamente, que los grandes monopolios, firmemente fundados en la muy determinada institución llamada «propiedad capitalista», devoraron a otra institución, también muy determinada, llamada derecho.

Lo dicho: tan pronto como la declaración citada de Gehlen juega sugestivamente con el fascismo, ni una triste palabra ya sobre la propiedad; la esconde bajo el concepto de «institución», que lo dice todo y no dice nada. Un contemporáneo no completamente cegado podría, si no, quedar estupefacto y preguntarse cómo llegó a ser posible que los Krupp, los Thyssen, los Kirdorf, los Vögler, los Flick, los Pferdmenges, los Abs *e tutti quanti*, aun «arrancados» de las instituciones, consiguieran en tiempos de Hitler beneficios tan fabulosos con la industria armamentista. Pero inmediatamente después del paso citado, en el que Gehlen saca las necesarias lecciones de aquello a «lo que hemos asistido», reaparece la propiedad, a la que, junto con el derecho y la familia monógama, inserta pudorosamente entre las instituciones imprescindibles para evitar la recaída del «hombre» «en la inseguridad y en las inclinaciones a los excesos producidas por su impulsividad», para evitar la recaída «en el nivel primitivo» del bárbaro, de la bestia.¹⁵ El lector saca así la impresión de que el fascismo redujo a los hombres a bestias «desestabilizando» todas las instituciones indistintamente, incluida naturalmente la propiedad privada capitalista, y de que, por consecuencia, el hombre sólo puede recuperar su humanidad si son protegidas contra la «desestabilización» todas y cada una de las instituciones, incluida la propiedad capitalista.

Está fuera de duda: exactamente en este tipo de engaño ideológico estaba interesada la burguesía alemana de los años de postguerra. (De los años, esto es, en que Gehlen emprendió la reelaboración «desnazificadora» de su libro capital, de los años en que utilizó sus estudios sociológicos, prehistóricos y etnológicos para escribir su

15. *Ibid.*, p. 119.

segundo gran libro.) Si al menos en la parte de Alemania ocupada por los aliados, el sistema capitalista quería sustraerse una vez más a las consecuencias que sus mismos beneficiarios habían provocado con el establecimiento de la dictadura fascista y el desencadenamiento de la segunda guerra mundial, entonces había que encontrar una explicación para las monstruosidades ocurridas, para los campos de concentración, para los crímenes de guerra, para el etnocidio y el genocidio, una explicación que echara un velo sobre el carácter capitalista de clase del fascismo y que suministrara nuevas consignas demagógicas a la lucha —proseguida con más intensidad que nunca— contra la subversión proletario-socialista, contra el comunismo. Consignas, a ser posible, que unieran una cosa con otra, la falsa justificación, indulgente con el sistema, de los horrores pasados con las advertencias contra innovaciones que amenacen atacar la raíz de aquellos sufrimientos. Recuérdese que entonces los fabricantes reaccionarios de opinión recurrieron a la fórmula de «todas las dictaduras son iguales». Entonces comenzaron a equiparar a la reacción fascista con el progreso socialista, uniéndolas bajo la misma etiqueta de «totalitarismo» para escamotear los conflictos de clase. Entonces también nació el imperativo categórico de los cristianos del beneficio y demócratas de la manipulación (la CDU): «¡Nada de experimentos!», bajo cuyo estandarte fue realizado el más peligroso «experimento» de la era atómica, la escisión de Alemania y la incorporación de su parte occidental a una alianza militar antisoviética. Pero allí donde no tuvo éxito la agitación política primitivamente mendaz, calculada para atraer a idiotas, allí hicieron su contribución otras ideologías, más refinadas, destinadas a niveles culturales más elevados, a un público más exigente intelectualmente que desdeñaba displicentemente las vulgares campañas de odio contra la izquierda. Y entre éstas se cuenta muy principalmente la sociología filosófico-antropológica de Arnold Gehlen, que se ocupó con gran celo de la amenaza de «desestabilización» de las instituciones, que intentó hacer verosímil la idea de que su defensa y mantenimiento es el medio más seguro para evitar en el futuro excesos instintuales tan horribles como aquellos «a los que hemos asistido» y que superaba el pasado con la divisa: el hombre es un funcionario ejecutivo o no es hombre.

Ya agitatoria, ya filosóficamente, ya primitiva, ya refinadamente, la restauración de Adenauer acabó imponiéndose. No sin que Gehlen

mismo, en un artículo periodístico de 1954, la celebrara como sigue:

La sociedad moderna no cubre muchas de las más profundas necesidades humanas: los deseos de continuidad, de estabilidad, de entendimiento tácito, de sentido, de ideales inequívocos ... Por eso viven muchos hombres en un estado de inseguridad frente a sí mismos y, naturalmente, también frente a los demás, y en todos los sectores sociales se expande una disposición a la desconfianza, omnipresente y característicamente distinta de los frentes de odio compactos y dispuestos a la acción que desgarraron al Estado de Weimar ... Por eso, en los tiempos presentes, todos los síntomas que apuntan a una estabilización ofrecen el mayor interés ... Pero estabilización sólo puede ser a fin de cuentas una fundación de nuevas tradiciones o una reanudación de tradiciones interrumpidas, y aquí aparece ya el estereotipo de la «restauración». Puede que por esta vía se conserven también cosas trasnochadas: podemos pagar este precio, sobre todo porque el «progreso» tiene ya hoy algo de trasnochado. El hombre es un ser histórico, y esto significa, quiéralo o no, que lo histórico lo consume. El *élan* de «hacer historia» y de preparar una nueva época es como querer sacudirse de encima el peso de la historia: ¡cuánta sobreexcitación ideológica del presente echa aquí su raíz más profunda!¹⁶

5. EL CASO INVERSO: LA ADORNIANA NEGACIÓN ABSTRACTA DE LAS INSTITUCIONES

¿Podemos deshacernos de esta ideología con sólo darle la vuelta, como si de un guante se tratara que puede enfundarse la mano izquierda lo mismo que lo enfundaba la derecha antes de girarlo al revés? ¿Podemos deshacernos de ella oponiendo a su apología abstracto-global de las instituciones una declaración de guerra contra ellas igualmente abstracta y global? Plantear la pregunta es ya responderla por la negativa. Esta inversión no sirve para nada si no se elimina el defecto teórico cardinal de la concepción gehleniana; es decir, no sirve para nada mientras se mantenga aquella yuxtaposición de factores igualmente relevantes por ella sugerida para falsificar la

16. A. Gehlen, «Zwischen dem Wissen und dem Glauben» (Entre el saber y el creer), en *Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung*, n.º 79, 2 de octubre de 1954, p. 4.

realidad de las totalidades sociales concretas junto con la base económica, con las relaciones de producción, que las determinan. Es esa yuxtaposición adialéctica, antimarxista, lo que facilita metodológicamente a Gehlen la operación de hacer desaparecer como por encanto el carácter de clase del fascismo. Es la misma yuxtaposición lo que expone a la nueva izquierda al peligro de una dispersión neoanarquista de las propias fuerzas. En un caso como en otro se produce una digresión que aparta de lo esencial, de lo históricamente relevante, lo que tanto en un caso como en otro hace el juego a la burguesía y es útil para la estabilización del capitalismo. Que en un caso el efecto sea perseguido intencionalmente y en el otro todo lo contrario, es toda una diferencia. Pero una diferencia que no habla precisamente en favor del neoanarquismo para quien crea que la adecuada inteligencia de las conexiones sociales y de la situación política es una de las virtudes más imprescindibles de los movimientos revolucionarios. Gehlen sabe aún qué instituciones, de entre el inagotable surtido que su sociología ofrece, tienen que escogerse en caso de necesidad para ser urgentemente protegidas de toda «desestabilización», como sabe cuándo es tácticamente oportuno correr sobre ellas el manto de un prudente silencio. Su instinto de clase conservador, evidentemente apoyado institucionalmente, se lo dice. En cambio, el neoanarquismo se distingue por una falta de instinto político que compromete a sus intereses y objetivos: se empeña en atacar a las instituciones que no cuentan, a las que están alejadas o son completamente indiferentes respecto de las cuestiones centrales de la vida económica y de la política, completamente irrelevantes —si no molestas— para la existencia del sistema capitalista. Y volvemos con ello al defecto principal de la teoría y de la práctica anarquistas: al apoliticismo de la «propaganda con hechos».

No es este el lugar para seguir filológicamente el rastro de las mediaciones histórico-intelectuales que han acabado por conferir un sentido subversivo a la fórmula de la «desestabilización de las instituciones» convirtiéndola en una consigna combativa de las actividades rebeldes que hoy permiten hablar de un renacimiento del anarquismo, durante mucho tiempo tenido por muerto, y de su táctica de lucha preferida. Pero al menos hay que mencionar que probablemente contribuyó a ello la difusión radiofónica en 1964-1965 de las discusiones entre Arnold Gehlen y un pensador en aquellos momentos muy apreciado por los estudiantes alemanes occidentales de la

oposición de izquierda precursores de lo que años después sería la APO: Theodor W. Adorno.¹⁷ Independientemente de lo grande que fuera la audiencia de esas emisiones, el curso que siguió la discusión permite sospechar de qué modo ha reaccionado Adorno en sus clases magistrales, en sus seminarios y en sus conversaciones a la antropología y a la sociología de Gehlen (sobre las que, por lo que veo, sus escritos publicados no dicen nada explícito). Y es importante entender esa reacción para poder juzgar el advenimiento de la nueva «propaganda con hechos».

En el centro de las mencionadas controversias radiofónicas, sobre todo de las últimas (1965), estaba el tema del «valor y disvalor de las instituciones». La disputa entre Adorno y Gehlen no arrojó, naturalmente, resultado productivo alguno, pues ninguno consiguió convencer al otro. Pero tampoco fue fértil en otro sentido: no contribuyó en absoluto a orientar políticamente a las fuerzas de oposición que existían en la República Federal entre la intelectualidad interesada en cuestiones filosóficas. Adorno fracasó en toda la línea; ni sometió a crítica histórico-materialista al abstracto y amorfo concepto gehleniano de institución, ni desenmascaró el engaño político-ideológico de él necesariamente resultante, sino que se libró él mismo al terreno de la sociología antropologizante —y oscurecedora de las relaciones de producción y de clase— de su adversario, para, partiendo de esa base metodológicamente común, intentar construir a la desesperada una posición radicalmente contraria. Las instituciones, argüía Adorno, no dan soporte al hombre, como sostiene Gehlen; al contrario, fuerzan al individuo a actitudes acomodaticias que han de acabar sofocando y destruyendo lo que de mejor tiene; la subjetividad autónoma de la persona es oprimida por ellas, por la coerción que de ellas dimana; justificar su sustancia autoritaria, represiva, es, por consiguiente, inhumano, etc. Simples afirmaciones, manifiestamente tan abstractas y alejadas de la historia como la apologética conservadora que —inútilmente— pretenden socavar. Nada puede intentarse con ellas.

Adorno aceptaba acriticamente la yuxtaposición de instituciones

17. Lamentablemente, no me fue posible conseguir una grabación magnetofónica de esas discusiones, de modo que sólo puedo recordar su quintaesencia. [En el anexo a esta edición castellana reproducimos la transcripción de uno de los diálogos más representativos de los mantenidos por Theodor Adorno y Arnold Gehlen en 1964-1965. N. del t.]

igualmente relevantes característica de la sociología de Gehlen. Por consecuencia de lo cual, tenía por fuerza que fracasar a la hora de hacer notar a su interlocutor que una cosa es cuestionar un logro institucionalizado de la civilización —la educación escolar obligatoria de los niños, pongamos por caso—, y otra muy distinta querer abolir las relaciones de propiedad, causa probada de guerras de agresión y de etnocidios. En el mejor estilo de Gehlen, Adorno ponía ambas cosas en el mismo plano, de manera que se dejaba al gusto de la audiencia decidir qué sería mejor: si «desestabilizar» a *ambas* instituciones por reluctancia a la guerra, o defenderlas a ambas de la «desestabilización» por mor de la educación escolar obligatoria. Pues que el capitalismo y la educación obligatoria son igualmente represivos parece fuera de disputa, y celebrarlo con Gehlen o lamentarlo con Adorno es mero asunto de gustos.

Con idéntica actitud acrítica cae Adorno en el error gehleniano de convertir a consideraciones antropológicas de tipo general —aun tratándose en su caso de una antropología de tendencia opuesta— en criterio para juzgar fenómenos histórico-sociales concretos, en vez de buscar la comprensión de ellos sirviéndose de las únicas categorías pertinentes, las categorías históricas y económicas. Y el resultado fue aquí lisa y llanamente una copia de la negación gehleniana de la historia, obviamente con acentos invertidos. Supongamos que Adorno hubiera tenido toda la razón del mundo, desde el punto de vista socio-psicológico en los argumentos que —más declarativa que probatoriamente— oponía a Gehlen, supongamos que la «subjetividad autónoma de la persona» por él defendida pudiera concebirse también, como posibilidad real del ser humano y como postulado humanista, sin los contenidos sociales, éticos y culturales que le ha ido confiriendo el entero proceso de desarrollo de la civilización, es decir, vaciada pero no desustanciada, no ficticia: ¿qué podría significar retrospectivamente, aun en ese caso, el No abstracto-global a «las» instituciones? Sólo eso: que para la «subjetividad autónoma de la persona» *mejor hubiera sido* que la historia universal —que, desde la disolución de los órdenes gentilicios no es, según Marx y Engels, sino una historia de sociedades de explotadores con enfrentamientos de clases y, por tanto, plagada de instituciones autoritarias y represivas— *nunca hubiera tenido lugar*.

Pero precisamente esa es la consecuencia que, como tuvimos ocasión de ver, salía también con inexorable lógica de las advertencias

gehlenianas contra la «desestabilización» de las instituciones si interpretábamos a éstas en un sentido lo suficientemente genérico. La diferencia estriba únicamente en que, mientras Gehlen desearía que la historia no cuestionara ni destruyera instituciones trasnochadas, Adorno desearía una historia en la que nunca hubieran existido instituciones, o en la que, caso de existir, la liquidación de las viejas no fuera siempre seguida del establecimiento de otras nuevas. Y como la historia no ha cumplido hasta ahora ni uno ni otro deseo, se puede ir al diablo. A aquel diablo contra el que Martín Lutero lanzó su tintero sin saber por qué había venido a prenderlo; si, a instancias del profesor Gehlen, por «desestabilizar» a la iglesia del Papa, o, a instancias del profesor Adorno, por haber creado las —apenas menos autoritarias— iglesias territoriales evangélicas bajo el patronazgo de los príncipes. Que en la Alemania del siglo xvi hubiera *llegado la hora* de la Reforma, *tal como fue*, con sus aspectos emancipadores y sus aspectos represivos, subversivos de la autoridad y promotores de otra autoridad, resulta tan incomprensible con una sociología antropologizante como la otra.

Escojamos, para ilustración de lo dicho, un ejemplo históricamente más cercano; sustituyamos a Lutero por Lenin, al siglo xvi por el siglo xx, a la Iglesia católica por el capitalismo, a las iglesias territoriales evangélicas —y que se me disculpe la profanación— por el bolchevismo y la dictadura del proletariado. Entonces veremos claramente que el rechazo global de la historia y la desorientación política actual que quizás en la época de la Ilustración no tenían aún nada en común, brotan hoy del mismo tronco, no importa si van bajo estandarte conservador o subversivo. Como reconocido representante de la izquierda intelectual, Adorno estaba obligado a dar consciencia a la opinión pública interesada en su disputa con Gehlen de que la defensa de las instituciones de éste es apología del último orden social de los explotadores en una época en la que, por vez primera, pueden ser superadas la explotación y la opresión. No porque la naturaleza «del» hombre lo exija (de la misma puede también inferirse que lo prohíbe), sino porque la interrelación entre fuerzas productivas y relaciones de producción ha llegado a un nivel de desarrollo en el que la victoria de la revolución proletario-socialista se ha convertido en una necesidad histórico-universal de la que dan vivo testimonio la existencia de catorce países socialistas y la lucha de clases de los explotados en el resto del mundo. Pero ni de lejos

se le ocurre a Adorno tal cosa. En vez de eso, decía sobre poco más o menos: «Se equivoca, querido colega: las instituciones no son buenas en absoluto para el hombre; le coercionan, ponen obstáculos a su objetividad autónoma». Y con esta tesis, no importa ahora si verdadera o falsa desde el punto de vista de la psicología social, divertía la atención respecto de las muy determinadas instituciones económicas y políticas contra las que *ha llegado la hora*, en el siglo xx, de sublevarse, y se extraviaba en generalidades (no sin ayuda del carácter genérico de sus asertos que, pretendiendo la validez universal, no por ello dejan de ser lo suficientemente tendenciosos y precisos como para obligar a extender su veredicto sumario a instituciones como las organizaciones revolucionarias, de todo punto necesarias para la rebelión). Ya se ve qué hay que pensar de la fórmula que ha contribuido a dar una eufemística autoconsciencia al renacimiento de la «propaganda con hechos»: su génesis no inspira confianza.

6. LA DISCONTINUIDAD DE LA HISTORIA DEL ANARQUISMO Y LA ESPONTANEIDAD DE LA PROTESTA NEOANARQUISTA

Hay que observar que, durante años, en todo este proceso, posibles influencias autóctonas no han tenido ningún papel, al menos ningún papel consciente. Sería absurdo considerar a Adorno un anarquista. Es verdad que su tendencia a introducir el género abstracto «hombre» en el juicio negativo de los hechos sociales de la historia reproduce, con estilo sublime, el estilo intelectual de Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Pero esta constatación no basta para reputar anarquista su punto de vista, si es que a alguien pudiera pasarle por la cabeza tal cosa; tanto menos cuanto que en sus escritos, a diferencia de lo que sugiere su confrontación radiofónica con Gehlen, esa tendencia está a menudo rebasada por motivos heterogéneos que nada tienen que ver con la impaciencia revolucionaria. Lo que verdaderamente caracteriza a la posición adorniana, como a la de la entera Escuela de Francfort, es una cosa completamente distinta: el arte de mezclar un manso liberalismo *in rebus politicis* con una indecible radicalidad en cuestiones a tal punto periféricas que los dominadores no necesitan inquietarse lo más mínimo por ellas. Que Adorno proteste por el trato discriminatorio que se dispensa a las putas calleje-

ras,¹⁸ o que exponga la tesis de que después de Auschwitz no puede ya escribirse poesía,¹⁹ les trae sin cuidado, y precisamente en esa línea, en la muy acomodaticia y confortable línea del pseudorradicalismo francfortiano, anda también la recusación total de «las» instituciones con la que Adorno se enfrentó a Gehlen.

No menos equivocado sería, empero, pretender dar patente de *anarquismo genuino* al radicalismo *auténtico* de la nueva izquierda alemana occidental, sobre todo si nos referimos al estadio incipiente de su desarrollo —hasta, aproximadamente, 1967—, es decir, al período en el que la vanguardia estudiantil aún hacía caso de Adorno. Piénsese lo que se quiera sobre las acciones de protesta con las que por aquel entonces ese movimiento intentaba sacudir a la opinión pública: tenían motivaciones completamente democráticas, se dirigían primordialmente contra abusos de naturaleza política y en ningún caso estaban escenificadas por grupos ácratas recién creados o por los últimos mohicanos del viejo anarquismo, ni tampoco provocadas por el estudio de escritos anarquistas, y los modelos en que, más o menos confusamente, la protesta se inspiraba o creía inspirarse —Lenin, Trotsky, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Fidel Castro, Mao Tse-tung, Ho chí Minh, Ernesto «Che» Guevara— sabe Dios que nada tenían que ver con la Internacional negra.²⁰ Por lo demás, basta recordar el punto de partida de la evolución del SDS, su originaria intención de defender el programa socialista abandonado por la

18. Theodor W. Adorno, *Eingriffe*, Francfort, 1963, pp. 99 y ss., especialmente pp. 107 y s.

19. Una manifestación de viva voz, nunca publicada en letra impresa, pero cuyo eco quedó registrado, por ejemplo, en *op. cit.*, p. 68.

20. Con todo, esta veneración de ídolos no anarquistas presenta muchas características anarquistas. En primer lugar, es completamente típico de la «propaganda con hechos» que, con fines puramente provocativos, se idolatre a Mao, la bestia negra por excelencia del mundo occidental, sin el menor conocimiento de la realidad china. En segundo lugar, la gran admiración por los dirigentes revolucionarios del tercer mundo prosigue la tendencia, ya presente en Bakunin, a la idealización romántica de rebeliones acontecidas en países económicamente atrasados, lo que va de la mano, hogaño como antaño, con la subestimación de las potencialidades revolucionarias del proletariado en los países industriales avanzados. Y en tercer lugar, en algunos casos, las concepciones con las que se simpatiza, aun si representadas por revolucionarios comunistas, se desvían del marxismo en una dirección quasi-anarquista: así, por ejemplo, la adoración por la espontaneidad de Rosa Luxemburg, o —aún más significativa— por el voluntarismo extremo del «Che» Guevara.

dirección oportunista de la socialdemocracia, para evitar la más ligera sospecha de que la nueva izquierda pudiera haberse formado con el propósito de dar nueva vida a las tradiciones anarquistas. Ni siquiera fue así en el caso de aquellos grupos de la APO en cuyas filas se hicieron notar los primeros efectos decididamente antiautoritarios.

Con todo, una cosa es cierta: a medida que se acumulaban en la consciencia de los activistas experiencias decepcionantes acerca de los aparentemente continuados fracasos de la protesta meramente legal —de la agitación y las manifestaciones pacíficas—, la nueva izquierda, en Alemania y en todas partes, iba cayendo presa de una fogosa impaciencia revolucionaria. Sí, aquí nació propiamente, aquí aconteció la transformación de su primera historia democrática o pacifista, o hasta socialista, en un movimiento cualitativamente distinto, claramente diferenciado de todas las demás corrientes de oposición y dispuesto a probar formas propias de organización y de lucha.

Pero ¿qué clase de confusión produce la impaciencia revolucionaria en las cabezas de quienes caen presos en ella? Sería una verdad a medias decir que les induce a hacerse ilusiones sobre la posibilidad de una revolución inmediata y, por lo tanto, a poner esperanzas en la efectividad de métodos ilegales y violentos que, en ausencia de una situación objetivamente revolucionaria, sólo pueden acabar decepcionando una vez más sus expectativas. Ocurre que la impaciencia revolucionaria quiere *también* revolucionar *simultáneamente, de golpe, todos y cada uno* de los ámbitos de la sociedad, simplemente porque en todos ellos se aprecian los efectos de la explotación, de la opresión y de la manipulación. Y precisamente por causa de este segundo error, por causa de esta atropellada precipitación de naturaleza más *extensiva*, ciega a sus impacientes víctimas la visión de que, dentro del presente sistema social reaccionario y represivo, y precisamente por su *carácter sistémico, se da —como si de una ley natural se tratara— una preponderancia de determinadas instituciones* que obliga a los revolucionarios a proceder táctica y estratégicamente emprendiendo una análoga sucesión de pasos so pena de verse abocados a un fracaso ineluctable: *primero*, tienen que concentrarse en la conquista del poder político, y *luego*, en la abolición de las relaciones capitalistas de producción y propiedad; todo lo demás es secundario. Cuando, a falta de esta «comprensión de la necesidad», se pretende atacar al sistema entero atacándolo *directa y difusamente por muchos puntos arbitrariamente escogidos*, en vez de optar por la vía indirecta

de la política, de la lucha por el poder del Estado; cuando, además, respondiendo a la decepción por la frustrante ineficacia de las meras palabras, ese ataque se reduce a acciones extravagantes tendentes a *provocar* a los dominadores y a *dar* al mismo tiempo todo tipo de ejemplos de conducta antiautoritaria, capaces de encender la mecha que haga estallar la anhelada sublevación de las masas, entonces entra en escena la «propaganda con hechos». Y ésta es *siempre* de naturaleza anarquista.

Es anarquista, independientemente de lo que se figuren sus iniciadores. La *discontinuidad* de su historia, motivada por la profunda aversión que siente hacia autoridades y escritos canónicos de todo tipo, pero condicionada sobre todo por la estructura extremadamente lábil de sus quasi-organizaciones, va con la esencia del anarquismo. Todos los historiadores que se han ocupado algo seriamente de él, adversarios como simpatizantes, coinciden en que esa es una de sus características más visibles.²¹ Ha ocurrido siempre: el movimiento anarquista, cualesquiera que fueran sus formas, ha podido desaparecer sin dejar rastro durante épocas enteras, para volver a aparecer repentina y masivamente sin que los nuevos militantes hayan recibido nada del patrimonio espiritual de anteriores renacimientos de la protesta antiautoritaria. Ocurrió ya con Proudhon y Bakunin, que nunca tuvieron noticia de los *diggers* ingleses del XVII, ni de los *enragés* franceses de finales del XVIII, y que obviamente no conocían ni de nombre a Godwin o incluso a Stirner.²² Por eso, el que una generación entera después de la conquista de Barcelona por los fascistas

21. La descripción y el análisis más completos de ese fenómeno pueden encontrarse en Woodcock, *op. cit.*, pp. 7-31, 35-55, y 443 y ss. Véase también Zoccoli, *op. cit.*, pp. 1 y ss., 11 y ss., 291 y ss., 473 y ss., 539 y ss.

22. Las reflexiones de Bakunin sobre el problema de la individualidad (*Dieu et l'État*, *op. cit.*, pp. 56 y ss.) podrían estar inspiradas en Stirner, al cual, de todos modos, no menciona. Probablemente se trata sólo de resultados análogos a los que llegan independientemente en su intento de proseguir el desarrollo de la filosofía de Feuerbach. Stirner sólo se incorporó a la historia del anarquismo a finales del siglo XIX, descubierto —y malinterpretado— por John Henry Mackay. M. Adler (*op. cit.*, especialmente en las pp. 177 y ss.) polemiza enérgicamente contra la tesis de que Stirner tenga algo que ver con el anarquismo. En cambio, Woodcock (*op. cit.*, pp. 87 y ss.) y Zoccoli (*op. cit.*, pp. 17 y ss.) incluye a Stirner entre los clásicos del ideario anarquista. Sobre las tendencias anarquistas de los *diggers* y de los *enragés*, véase Woodcock, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

a comienzos de 1939 —un suceso que pareció sellar el ocaso definitivo del último movimiento popular inspirado por Bakunin— reapareciera el neoanarquismo de nuestros días de un modo totalmente espontáneo y, aparentemente, sin enlazar con tradición alguna; por eso el que éste se conciba a sí mismo como algo «totalmente nuevo», ignore por completo a sus antecesores clásicos y sólo en los últimos tiempos, paulatina y vacilantemente, comience a acordarse de la herencia de Bakunin, de las hazañas de Nestor Majno, de la república consejista de Munich, etc., no habla contra la autenticidad de su anarquismo, sino *a favor* de ella. Si se hubiera comportado de otro modo, si en una fase precoz de su presente renacimiento hubieran ondeado banderas negras en vez de rojas, si Rudi Dutschke hubiera hecho gala ya en la cima de su popularidad de citas de Kropotkin, o de Malatesta, o de Johann Most, entonces, precisamente entonces, hubiera sido legítima la sospecha de que se trataba de un producto fabricado en el laboratorio. En cambio, todo ha discurrido como cumple a un movimiento que reaparece siempre *ex novo*, que no está vertebrado por institución alguna y que rechaza toda autoridad. Lo que no puede hacer olvidar que el más reciente brote de este movimiento está provocado por circunstancias históricas que tienen algo en común con las de los años heroicos de la Internacional de Saint-Imier, con el período entre la derrota de la Comuna (1871) y la primera revolución rusa (1905): unas décadas de estabilización supuestamente definitiva del sistema capitalista —que antes se llamaba «seguridad» y ahora se llama «sociedad de bienestar»—, cuya pétrea y autocomplacida abnormidad empuja a la parte más impaciente de sus oponentes a procurarse la atención de la opinión pública con acciones desesperadas.²³ Y para completar este cuadro: la revitalizada «propaganda con hechos», prototipo y quintaesencia de esa desesperada actividad, no irrumpe en la realidad social de hoy procedente de las amarillentas páginas del anarquismo clásico, sino que ha sido *redescubierta, reinventada*, y las fórmulas que la articulan ideológicamente proceden del léxico de filósofos y sociólogos actuales de

23. Poner el acento sobre aquel «período de seguridad» es importante, porque los prejuicios tan difundidos sobre la integración de la clase obrera en el capitalismo actual se basan, entre otras cosas, en ideas de todo punto erróneas sobre el siglo XIX. Para la relación entre «seguridad» y protesta anarquista, véase Golo Mann, *Deutsche Geschichte 1919-1945* (Historia de Alemania 1919-1945), Stuttgart, 1967.

todo punto burgueses, de un conservador de nuestros días como Gehlen y de un liberal de nuestros días como Adorno.

7. «DESESTABILIZAR LAS INSTITUCIONES»: LA DESCRIPCIÓN MÁS ADECUADA DE LA ACTIVIDAD ANARQUISTA

Tanto más significativo resulta que la más corriente entre las nuevas fórmulas neoanarquistas, la consigna de «desestabilizar las instituciones», le va como anillo al dedo a la vieja práctica rebelde. Esto vale ya para la misma palabra «desestabilizar». Originariamente reservado su uso a la jerga de los psiquiatras,* el diccionario de los hermanos Grimm la ignora lo mismo que el Duden; Gehlen la introdujo en el uso lingüístico de la filosofía y de las ciencias humanas,²⁴ y sólo a su través llegó al lenguaje cotidiano de nuestros días. Los viejos anarquistas se hubieran entusiasmado con esta palabra si la hubieran conocido. Pues así como la particular variante de una «tercera vía» entre materialismo e idealismo encontrada por Gehlen conlleva generalmente el uso de «conceptos psicofísicamente neutrales» —es decir, el uso de palabras cuyo contenido semántico hace desaparecer de

* La traducción castellana ha optado por vertir la expresión *Verunsichern* (literalmente: «insegurizar») por «desestabilizar». «Desestabilizar» es un neologismo de uso relativamente extendido en la vida política española reciente, y aunque es cierto que nunca fue usado por la nueva izquierda española en el sentido en que la nueva izquierda alemana hizo suyo el *Verunsichern*, también lo es que buena parte de los políticos que hoy, en la España de la «transición», claman conservadoramente contra la «desestabilización de las instituciones» proceden de una izquierda energúmena de rompe y rasga dispuesta hace sólo tres lustros a liquidar en un abrir y cerrar de ojos la institución universitaria o la familia monógama, pongamos por caso. «Insegurizar» no tiene, en cambio, tradición alguna en el discurso político de nuestras latitudes, por lo que parece una traducción menos recomendable que «desestabilizar». Conviene advertirlo ahora, sin embargo, porque es obvio que en el contexto psiquiátrico al que alude el autor ocurre lo contrario: «insegurizar» sería una versión más adecuada en ese contexto que «desestabilizar». (N. del t.)

24. Arnold Gehlen me comunicó en una carta del 10 de diciembre de 1969 que oyó por vez primera la expresión *Verunsichern* en un contexto psiquiátrico. [Arnold Gehlen y Wolfgang Harich mantuvieron un intercambio epistolar bastante nutrido desde mediados de los años sesenta hasta la muerte de Gehlen, en enero de 1976. Parece que parte de este intercambio habrá de publicarse en las obras completas de Arnold Gehlen, actualmente en curso de edición. (N. del t.)]

sopetón la diferencia entre materia y consciencia—,²⁵ así también, análogamente, el concepto de «desestabilización» escamotea, en el contexto de la obra gehleniana, la diferencia entre teoría y práctica; y por eso mismo resulta atractiva para las intenciones de la «propaganda con hechos». De una institución que se ha convertido ya manifiestamente en un estorbo para el progreso social, diría cualquier marxista que debe ser destruida o, si las fuerzas del proletariado no bastan para ello, que debe ser sometida a crítica teórica. Lo que muestra buen sentido. El anarquismo, en cambio, que *no puede* hacer lo uno, pero cuya impaciencia revolucionaria *tampoco le permite conformarse* con lo otro, no quiere saber nada de esta distinción. De modo que realiza «propaganda con hechos», una tercera vía entre la teoría y la práctica. Pone en escena una pseudopráctica que contribuye muy poco a la subversión de lo existente, menos que la crítica teórica; pero de la circunstancia de poseer la estructura formal de la acción saca narcisistamente una satisfacción normalmente reservada sólo a los que de verdad transforman el mundo a mejor. El vocablo «desestabilizar» parece hecho a propósito para la descripción de esos híbridos y opalescentes «ni esto, ni aquello» y «tanto esto, como aquello». Entiéndase bien: *no a pesar de*, sino *precisamente porque* en la sociología gehleniana, con signo invertido, sirve al objetivo reaccionario de atribuir suspicazmente consecuencias destructivas aun a la más platónica pregunta sobre el sentido o el objetivo de una institución. Tales suspicacias —recuérdese la ya mencionada polémica de Gehlen con el utilitarismo de Von Jehring— necesitan a su vez términos oscuramente opalescentes, «psicofísicamente neutrales»: si los cerebros de la policía han de «seguir» correctamente la pista y «actuar preventivamente ya desde el comienzo», entonces el veredicto contra todas las prácticas subversivas debe extenderse hasta abarcar a las teorías progresistas en que puedan inspirarse, y en el tal caso es recomendable disponer de *una* sola palabra que cubra *ambas* cosas.

Aún más cómodamente se adapta al anarquismo la vacua cháchara sobre instituciones en general: proporciona buena conciencia teórica a la arbitrariedad con que la «propaganda con hechos» selecciona los objetivos que ataca. Y aquí el conservadurismo auténtico de Gehlen y el pseudorradicalismo de Adorno van de la mano por mucho que

25. A. Gehlen, *Der Mensch*, op. cit., novena edición, p. 187.

se afirmen en la inconciliabilidad de sus divergencias. Considérese lo siguiente: la monogamia comparte con la constitución estatal dominante la característica de ser una institución. De acuerdo con Gehlen, pues, tiene que ser igualmente defendida frente a la «desestabilización»,²⁶ mientras que, al revés, de la predicación adorniana de la sustancia represiva de las instituciones hay que concluir que también ella merece ser «desestabilizada». ¿Qué significa esto? Significa nada más y nada menos que el libertinaje sexual y la rebelión política, de un modo u otro, alábanse o menospréciense, tienen la misma relevancia social, que la diferencia de rango entre ellas se convierte en una *quantité négligeable*. ¡Ambas cosas son igualmente revolucionarias! Y puesto que este estilo de razonar no se detiene ante nada, puesto que desde la campana en la escuela hasta la gamberrada rockera, desde la aversión a la ducha hasta el atentado con explosivos, apenas hay algo que no pueda considerarse «desestabilización» de alguna institución, el concepto de conducta revolucionaria experimenta una ampliación que ni Münzer ni Cromwell, ni Robespierre ni Lenin, llegaron a vislumbrar. No es extraño que, a todo eso, la política acabe desapareciendo fácilmente: se ahoga en el mar de las instituciones. Es el mismo mar en el que Gehlen sumergía al carácter de clase del fascismo hitleriano; el mismo mar en el que Adorno suele pescar los graves motivos de sus ejercicios estilísticos de crítica cultural (la discriminación de las mujeres que hacen la calle, por ejemplo). Con lo que una vez más queda dicho que la llamada «inversión» deja intacto en la fórmula «invertida» precisamente aquello que la hace útil a la burguesía; en el caso presente, la sugerencia de la yuxtaposición de factores supuestamente equivalentes que permite obviar la preponderancia de las instituciones concretas en que se articulan la vida económica y la actividad política.

Ello es que la nueva izquierda no sólo ha estado desde el principio en acentuada oposición a Gehlen, sino que desde 1967 se ha apartado de Adorno. Pero esto apenas disminuye la importancia de la conexión que hemos resaltado. Pues el rechazo de Adorno estaba insuficientemente motivado y, por lo tanto, sólo aconteció a medias. Tuvo que ver sólo —y sin duda fundadamente— con el carácter *contemplativo* de su crítica social y con la negativa, de ello resul-

26. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, op. cit., pp. 75, 84, 217 y ss., 281 y 284.

tante, a decirle a la rebelión estudiantil de finales de los años sesenta *lo que tenía que hacer*. El verdadero núcleo del pseudorradicalismo adorniano, la confortable mezcla de inocuidad política y de constante acentuación y sobrevaloración de los problemas sociales y culturales más marginales, no fue ni rozado. Al contrario: los grupos de la APO más proclives al gesto antiautoritario han seguido imperturbables hasta nuestros días *esta* tendencia de su primer maestro de sociología filosófica, esta malhadada propensión a dárseles de extremista, pero a ser posible sólo en aquellos aspectos del ser y de la consciencia sociales que dejan completamente indiferente a los dominadores. Con la diferencia de que, bajo la influencia de su segundo maestro, Herbert Marcuse,²⁷ y en el delirio de poder experimentar vitalmente ya, dentro del presente orden, la ruptura total con él, han traducido el cuestionamiento de fenómenos marginales del sistema capitalista de la reflexión crítica a la Adorno, puramente contemplativa, a un activismo confuso e inútil. Confuso por sus pautas de conducta recibidas de *gammeln*, *provos*, *hippies*, *rockers* y *outcasts* de todo tipo; inútil, por la irrelevancia política de sus objetivos de combate predilectos, a los que una verdadera revolución no destruiría hasta el último momento.

27. Sobre la influencia de Marcuse en la nueva izquierda, véase Robert Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg* (La tercera vía de Herbert Marcuse), Berlín, 1969; Günter Donath, *Zur Diskussion über Herbert Marcuse: «Der eindimensionale Mensch»* (Contribución a la discusión sobre H. M.: «El hombre unidimensional»), suplemento al periódico de Berlín occidental *Die Wahrheit* del 19/IX/1967; Wolfgang Abendroth, «Klassenauseinandersetzungen in der spätkapitalistischen Gesellschaft und die Intelligenz» (Los conflictos de clases en la sociedad capitalista tardía y la intelectualidad), en *Marxistische Blätter*, número extra 1/1968; *Antworten an Herbert Marcuse* (Respuestas a H. M.), compilado por Jürgen Habermas, Frankfurt, 1968; Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Utopía y anarquismo. Crítica de la teoría crítica de H. M.), Colonia, 1968. Las argumentaciones desarrolladas en estas obras hacen ociosa una discusión por mi parte de las tesis de Marcuse. En un análisis más completo del neoanarquismo sería, sin duda, necesario, pero tampoco se desarrollarían puntos de vista sustancialmente nuevos respecto de lo que ya han escrito los autores mencionados. En el contexto de una crítica del fenómeno de la impaciencia revolucionaria me parece más adecuado llamar la atención de los grupúsculos de la APO sobre el hecho de que la consigna de «desestabilizar las instituciones» se remonta al conservador Gehlen y al manso liberal Adorno, que proceder a una investigación exhaustiva de las ideologías bajo cuya influencia se hallan esos grupúsculos. Por lo demás, la «era Marcuse» parece pertenecer ya al pasado.

Si no quiere atribuirse esa persistencia de la autocastración política a la subsistencia de la pusilanimidad y la cobardía liberales en la mentalidad de los grupos neoanarquistas,²⁸ sólo queda explicarla por el hecho de que, en su ansia por revolucionar extensivamente *de golpe* la totalidad del sistema social vigente, la impaciencia, que

28. En el manuscrito original se introducía aquí un paréntesis con la siguiente cautela: «lo que sin duda sería injusto». Lamento tener que suprimirlo después de que una lectora de la versión abreviada de mi ensayo aparecida en el *Kursbuch* (19, pp. 71 y ss.) ha despertado en mí la sospecha de que la predilección neoanarquista por atacar objetivos políticamente irrelevantes tiene probablemente que ver también con el miedo. La autora de la carta, una estudiante de germanística de la Universidad de Bochum, dice de sí misma: «Como estudiante alemana-occidental, me siento aludida por su ensayo; yo también debería contarme entre los neoanarquistas, puesto que simpatizo con los modos de acción de la nueva izquierda que usted califica de anarquistas». Y prosigue: «Lo que usted presenta como actitud pusilánime frente a la necesidad de luchar por el poder político, es decir, el evitar la lucha abierta contra la policía, el ejército y el aparato burocrático de dominación, es más bien astucia y consciencia de la propia impotencia. No es cosa de ofrecerse gratuitamente como pasto de los poderosos; se trata antes bien de evitar víctimas sin sentido y de intentar conseguir lo máximo con el mínimo de sacrificio. Para lo cual hay que buscar el eslabón más débil de la cadena, como dijo una vez Dutschke, y atacarlo. Y las partes más débiles del sistema *no son las instancias más opresivas, sino los ámbitos en los que el sistema está más indefenso*». Pero los más indefensos deben ser los profesores universitarios reformistas, pues la autora prosigue así: «De la confrontación con los marxistas autoritarios los reformistas no tienen nada que temer; los evitan. Pero las acciones "anarquistas" no se lo permiten, y, al mismo tiempo, el aparato de poder no puede hacer nada contra ellas. Por eso, los reformistas no temen a un puñado de marxistas ortodoxos, los cuales no es que apunten a síntomas terciarios, es que no apuntan a síntoma alguno, a no ser al enfrentamiento con los antiautoritarios. Quien tiene el poder no tiene motivos para temer a los argumentos, pero sí al desprecio de la autoridad prepotente. Nuestros profesores se han vuelto de repente mucho más tratables y democráticos (no precisamente por discernimiento, sino por miedo), desde que tienen enfrente una resistencia decidida». Aquí tenemos un ejemplo clásico de cómo se pervierte el justo principio de «intentar conseguir lo máximo con el mínimo de sacrificio» degradándolo a la consigna de concentrar el ataque en instituciones y personajes políticamente irrelevantes y *por eso mismo indefensos*. Como si esto guardara la menor relación con la célebre doctrina del eslabón más débil. Lenin entendía por eslabón más débil de la cadena imperialista nada menos que la Rusia zarista, en la que la represión había alcanzado sus cotas más altas. Desde luego, no pensaba en atemorizar a profesores. Por lo demás, ¿qué se puede esperar socialmente de la «mayor tratabilidad» de los profesores que tienen enfrente una «resistencia decidida»? Con el menor sacrificio no se obtiene aquí lo máximo, sino lo mínimo.

caracteriza al nuevo movimiento antiautoritario, como caracterizó al anarquismo clásico, no deja percibir, *no puede dejar percibir, los* puntos en los que hay que hincar la palanca para transformar efectivamente la situación social, y por consecuencia de ello, se extravía difusa y activísticamente, y así, sobre recuperar la vieja «propaganda con hechos», recupera también la sustancia apolítica de ésta. Pero ni siquiera esa interpretación, que hace más justicia a la buena fe y quizás a la valentía de los militantes neoanarquistas, elimina el hecho de que la protesta anarquista se desorienta con mucha facilidad. Su activismo necesariamente disperso, impulsado por la impaciencia revolucionaria, siempre fue extremadamente propenso a maniobras de diversión. Y ni las cosas han cambiado a este respecto, ni se puede negar que la diversión ideológica más grave ha partido esta vez de la pusilanimidad y la cobardía liberales que tanto odia el neoanarquismo. Antes como ahora sigue siendo Adorno quien proporciona a quienes creen haber roto ya totalmente con él el arbitrario código de instituciones periféricas que hay que «desestabilizar», contribuyendo así a descargar al Estado y a la propiedad del peso de sus amenazas más serias. Lo que, por cierto, no acontece sin la ironía de que esta acción a distancia, desorientadora y dispersadora de las energías revolucionarias de los rebeldes, ejercida por el pensamiento de Adorno se volviera como un *boomerang* contra el propio maestro, hacia el final de su vida, para «desestabilizarle» un buen día a él mismo —«institución» al fin y al cabo— con la gamberrada más estúpida y de peor gusto que se le ha ocurrido jamás al apoliticismo de la «propaganda con hechos»: rodearlo de jovencitas de la APO con los pechos al descubierto, lo que sucedió en el aula magna de la Universidad de Francfort del Main, capital de la confortable «teoría crítica», *anno 1969*.

CAPÍTULO 7

LAS PRIORIDADES DE LA REVOLUCIÓN
PROLETARIA Y LA INUTILIDAD
DE LA REBELIÓN DIFUSA

Los revolucionarios marxistas no se suman al coro de los que gritan: «¡Adelante! ¡Desestabilicemos las instituciones!»; ni sucumben a la moda de precipitarse, con demostrativa renitencia, contra todas las «estructuras autoritarias» imaginables sin distinción. Su circunspecta actitud frente a consignas y actividades tales tiene que ver con elementos siempre presentes en su concepción del mundo, el materialismo dialéctico e histórico. Se dejan guiar, especialmente, por los puntos de vista básicos que Marx resumió brillantemente en el célebre prólogo a su escrito sobre la *Crítica de la economía política*.¹ De los pasos aquí pertinentes de ese prólogo se infiere que la situación social depende en cada caso de la naturaleza de su base económica, de las relaciones de producción y propiedad en que se funda y sobre las que se levanta, soportada, condicionada por ellas, una sobreestructura política e ideológica vertebrada institucionalmente. No se trata, pues, a la hora de derrocar un sistema social dado, de «desestabilizar» *cualesquiera instituciones o estructuras arbitrariamente escogidas*, sino de aniquilar esa decisiva estructura del sistema, determinante de todos los demás factores. Sólo una sociología idealista, deseconomizadora de las relaciones sociales,² puede

engañar al respecto, y sólo gentes para las que el marxismo es un libro cerrado bajo siete llaves pueden dejarse impresionar por consignas de tal procedencia.

Desde el punto de vista marxista, tampoco los achaques de la sociedad burguesa tardía tienen que ver con instituciones o estructuras *cualesquiera*. De acuerdo con las premisas histórico-materialistas del análisis marxiano de la sociedad, la causa de esos abusos y de esos males indignantes radica en que las relaciones capitalistas de producción y propiedad —condición necesaria desde siempre de la explotación a que la burguesía somete al proletariado— han dejado de ser en nuestro tiempo adecuadas al nivel alcanzado por las fuerzas productivas, motivo por el cual la burguesía sólo puede intentar mantenerlas artificialmente, recurriendo al terror o a la manipulación ideológica, a costa de un derroche sin sentido y de la destrucción de recursos materiales, con consecuencias que llegan a poner en peligro la vida misma de toda la humanidad. Eso quiere decir que *sólo después* de eliminar esas relaciones —aboliendo la propiedad privada capitalista, llevando los medios de producción hacia la propiedad socialista común— puede pensarse en la transformación a mejor de la totalidad de la sociedad. La destrucción de estructuras e instituciones de la sobreestructura que nacen y mueren con el capitalismo es un problema secundario; querer solucionarlo mientras el capitalismo aún está con vida carece de sentido.

Con todo, en el programa revolucionario marxista hay *una* excepción de peso. Una excepción que, sin embargo, obliga todavía más a los revolucionarios a evitar las actividades dispersas y a concentrarse en el derrocamiento de una institución *muy determinada*. La excepción es el *Estado*, siempre que se distinga entre el Estado, como instrumento de poder de la burguesía para someter al proletariado, de su esencia abstracto-universal (de modo parecido a como Marx distingue entre trabajo concreto y trabajo abstracto).³ Sólo para el Estado en general, *in abstracto*, vige la concepción marxista, según la cual el Estado, lo mismo que las demás instituciones represivas y autoritarias propias de la sociedad de clase, sólo podrá desaparecer *después* de liquidar la base en que se fundan los antagonismos de clase —y que exige, por lo tanto, opresión—, es decir, tras la instauración del comunismo pleno. Y sólo con esa distinción puede

1. Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, op. cit., vol. I, pp. 337 y s.

2. Sobre la «deseconomización» como tendencia de fondo de la entera sociología burguesa desde Comte hasta la teoría social del fascismo (Carl Schmitt, Freyer, etc.), véase Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (El asalto a la razón), en *Werke*, vol. 9, Neuwied y Berlín, 1962, pp. 506 y ss.

3. Véase K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, 1, capítulo 2.

conciliarse el pronóstico de los clásicos marxistas, de acuerdo con el cual se acabará suprimiendo o extinguiendo el Estado, con lo que el materialismo histórico dice sobre la base y la superestructura; el Estado de transición previsto por su concepto de revolución, la dictadura del proletariado, realiza el ajuste. Expresando lo mismo en forma negativa, se podría decir también que la pretensión anarquista de abolir inmediatamente, sin transición, *todo* Estado, es inconciliable con la doctrina histórico-materialista sobre la base y la superestructura.

Pero no vale lo mismo para el Estado históricamente concreto y determinado, para el Estado burgués de clase, único al que debe enfrentarse el proletariado en el mundo capitalista. Y *no* puede valer para ese Estado porque él, provisto del monopolio del uso organizado de la violencia, no se limita a ejecutar funciones represivas genéricas, sino que tiene que proteger muy particularmente a la propiedad privada capitalista amenazando o usando la coerción armada frente al asalto revolucionario. Eso quiere decir que, en sus enfrentamientos, el proletariado, si quiere superar el orden de propiedad existente, está obligado a romper la relación de determinación entre la base y la superestructura anulando su relación causal. Pues no después, sino *antes* de proceder a la aniquilación de la vieja base económica tiene que hacerse con *esta* institución superestructural (por descontado, la más central, importante, robusta y sagrada de las instituciones de la superestructura), hurtarle su contenido originario, ponerla al servicio de fines diametralmente opuestos a las funciones «normales» que hasta el presente había cumplido, y para hacer esto hay que demoler de arriba a abajo todo su aparato administrativo, militar y policíaco (aparato que sobreviviría a un mero cambio de gobierno sin dejar por ello de funcionar en interés del capital).⁴

Precisamente éstas son las intenciones de los anarquistas con respecto al Estado *in abstracto*, y puesto que el Estado genéricamente concebido sólo existe en una forma histórica particular y clasistamente definida —en condiciones capitalistas, en forma de Estado burgués—, eso sólo significa que el marxismo impone al proletariado la misma tarea anómala, contraria a las concepciones de fondo del

4. Sobre la necesidad de destruir el aparato del Estado burgués, véase todo el capítulo 3 de *El Estado y la revolución* de Lenin, *op. cit.*, pp. 184 y ss., y las reflexiones de Marx y Engels al respecto allí citadas.

materialismo histórico y normalmente superior a las fuerzas de una clase oprimida, que pretende cumplir el anarquismo: una tarea cuyo carácter anómalo puede apreciarse por el hecho de que nunca ha tenido paralelo alguno en las revoluciones que la historia ha conocido. Baste recordar cuán fácil lo tuvo la burguesía en su lucha contra el feudalismo: las relaciones capitalistas de producción se habían formado ya orgánicamente en el seno del viejo orden feudal, resquebrajándolo por dentro, antes de que apareciera en el horizonte de la historia universal la necesidad de arrebatarse el poder político a la casta feudal. Por consiguiente, la burguesía nunca llegó a conocer el problema de tener que invertir la relación causal real entre la base y la superestructura en el período de su ascenso. Sin que fueran un juego de niños, todas las revoluciones burguesas del xvii, del xviii y del xix, sin excepción, pudieron limitarse a dar el golpe de gracia a superestructuras políticas rancias y quebradizas por consecuencia del progresivo deterioro de sus fundamentos, y a poner en su lugar constituciones y regímenes políticos que respondieran al predominio económico del *tercer estamento* y a las ideas burguesas progresistas que habían conquistado ya a los ambientes intelectuales de la sociedad de entonces.⁵ Bien distintas son las condiciones en que han de moverse las revoluciones proletarias en el siglo xx. Por mucho que el proceso de concentración del capital —el triunfo de los cárteles, los *trusts*, los consorcios industriales y los sindicatos de intereses— requiera el socialismo, prepare incluso su venida, lo cierto es que no lleva a cabo —sino todo lo contrario— la expropiación de la gran burguesía que saca provecho de todo ello. Esa expropiación sólo puede conseguirla por la fuerza el Estado proletario, y ese Estado deberá levantarlo la revolución proletaria apoyándose sólo en la sublevación de las masas asalariadas, sin base autóctona propia, *en un vacío económico* (y demoliendo simultáneamente el único aparato armado de poder existente, el cual, por su carácter burgués, está anclado en las relaciones de producción aún dominantes y ligado de mil maneras a esas rela-

5. El hecho indiscutible de que la vida intelectual de los países europeos avanzados en el siglo xviii, incluida la ideología de los círculos aristocráticos, llevara la impronta de la Ilustración ya mucho antes de la Revolución francesa, bajo el *ancien régime*, sería un misterio inexplicable sin el predominio del capitalismo en la base de la sociedad de entonces. Las ideas dominantes son siempre, de acuerdo con Marx, las ideas de los dominadores, y la burguesía dominaba ya *económicamente*.

ciones por intereses particulares, por vínculos familiares y prejuicios ideológicos de sus burócratas, funcionarios, jueces, fiscales, sacerdotes, militares, agentes secretos, etc.).

Ahora bien; aun siendo éste el punto que más acerca a marxistas y anarquistas, relativamente unidos como están por el común reconocimiento de la ineluctabilidad de la violencia revolucionaria, sin la que el Estado burgués puede ser tan poco derrocado como el Estado en general, precisamente en este punto se desarrollan también discrepancias decisivas y tanto más irreconciliables. Con la actitud intelectual sobriamente realista y fundada en el análisis científico con que el marxismo —tomando en cuenta la anomalía que representa la inversión de base y sobreestructura— quiere la inmediata instauración de un orden estatal nuevo en el lugar que ocupaba el viejo que hay que destruir; con la misma actitud intelectual, ha basado su programa revolucionario en presupuestos socialistas ulteriores que intentan compensar esa anomalía, pero que al pensamiento desiderativo anarquista tienen que resultarle repulsivos, motivo por el cual los rechaza también. Así, los marxistas esperan insurrecciones sólo en situaciones extremas en las que una profunda crisis sacuda al sistema social entero. Así, incluso cuando acontecen situaciones de este tipo, consideran que la burguesía momentáneamente batida sigue siendo un enemigo extremadamente fuerte y peligroso, capaz de emprender incansables intentos restauradores y cuya resistencia sólo podrá quebrarse merced a una dictadura sin contemplaciones. Así también, los marxistas preparan al proletariado sistemáticamente en el marco capitalista, antes del estallido revolucionario, para la conquista y la conservación del poder político tratando de dar una forma organizativa y una orientación específicamente políticas a su espontáneo descontento con el capitalismo: la forma del partido político; la orientación hacia una lucha sin cuartel contra la política de los dominadores. Ninguna de las mencionadas particularidades está motivada por sí misma, todas se explican en último término por la aspiración a cumplir óptimamente una tarea que se sabe monstruosamente difícil. Reunidas por una realista comprensión de la necesidad, la voluntad de levantar una dictadura, la preeminencia dada a los puntos de vista políticos frente a otras consideraciones y la capacidad para poder esperar, tenaz y pacientemente —en ningún caso inactivamente—, a que maduren las condiciones objetivamente revolucionarias, constituyen en el pensamiento y en la acción marxistas una uni-

dad inextricable. Y en simétrica correspondencia, se echan a faltar todos y cada uno de estos momentos en la posición contraria de los anarquistas; ellos se enfrentan a la misma problemática objetiva de un modo irrealista. El ilusionismo de la impaciencia revolucionaria, que fantasea una revolución demasiado fácil, construye una análoga unidad entre el rechazo de todo tipo de Estado, el desprecio de las estructuras político-organizativas y de los objetivos de lucha y el aventurismo de la rebelión voluntarista a lo que salga. Pero en este complejo de concepciones y pautas de conducta objetivamente inadecuadas cabe también la consigna de «desestabilizar las instituciones» —inscrita en sus banderas por los renovadores neoanarquistas de la «propaganda con hechos»— que no sólo, como queda dicho, sugiere —a la manera de la sociología burguesa— una imagen deseconomizada de la sociedad, obnubiladora del primado de la base, de las relaciones de producción y propiedad, sino que contribuye también simultáneamente a la despolitización de una voluntad revolucionaria que sólo podría enfrentarse a la base capitalista presente con medios de poder de todo punto políticos.

Y mientras la burguesía se encuentre en posesión del poder, este segundo efecto negativo resulta aún más perjudicial que el primero para la lucha proletaria de clase: no porque haya una preeminencia *absoluta* de lo político frente a lo económico —visto en términos *absolutos*, lo contrario es lo cierto—, pero sí porque la particularidad cualitativa de la revolución proletaria respecto de la burguesa lleva consigo el que, en esas concretas circunstancias, sólo el cumplimiento de un cambio radical del poder político pueda subvertir al todo social desde su base económica, y una concepción táctico-estratégica despolitizada lo ignora y prescinde de ello. Es muy importante insistir en eso a la vista de que la actividad neoanarquista exhibe aspectos que parecen quitar fuerza al reproche de que se deja engañar por una sociología deseconomizadora. Aunque la renovada «propaganda con hechos» ataque por regla general objetivos periféricos desde el punto de vista económico y político, ocurre que, a resultas de la ofensiva universal por ella pretendida contra la totalidad de las instituciones existentes, también una u otra institución económica de la sociedad capitalista resulta «desestabilizada» por ella. Si alguien es lo bastante ingenuo para no ver que también aquí se mueve en la periferia (por ejemplo, fundando empresas editoriales en forma de cooperativas

o violando los derechos de autor con ediciones pirata,⁶ en vez de, pongamos por caso, entrar por uvas en una gran empresa química o eléctrica), puede fácilmente ganar la impresión de que al menos esas acciones se llevan bien con la teoría marxista. La impresión es totalmente falsa; en la concepción marxista, la base económica es *el entero sistema* de las relaciones de producción, y sólo puede ser destruida con la coerción estatal aplicada por la clase obrera que ha conquistado el poder político. El intento de «desestabilizar» derechos particulares de propiedad, o de crear islas de producción y distribución colectivistas, tiene tan poco que ver con el socialismo como, pongamos por caso, la demolición de tabúes sexuales convencionales o el desprecio hacia el ceremonial protocolario de los tribunales burgueses (por mencionar sólo los dos campos de acción extraeconómica preferida por la «propaganda con hechos», de los que pronto tendremos ocasión de hablar), y el criterio más seguro para juzgar de la inutilidad y el desvarío de tales empresas «de base» lo proporciona el hecho de que, mientras se obvia la cuestión del poder político, se pretende anticipar un futuro que sólo puede ser conquistado mediante la lucha política.

No quiere esto decir de ningún modo que, mientras no consigan el poder, los marxistas están sólo interesados en cuestiones políticas. No son menos sensibles que los anarquistas a abusos que se producen en otro ámbitos de la sociedad ajenos a la política. La crítica marxista de la sociedad burguesa tiende siempre a la universalidad, se extiende a los más diversos aspectos, manifestaciones y efectos del antagonismo social de fondo y abarca también, entre otras, cuestiones de natu-

6. Para evitar un posible malentendido, quiero dejar sentado que yo no rechazo por principio las ediciones pirata por el estilo de las practicadas últimamente por partidarios de la APO; sólo protesto contra la pretensión pseudo-revolucionaria con la que se las inviste. Ignorar los derechos de autores que se niegan a reeditar obras progresistas porque ahora reniegan de ellas me parece moralmente legítimo y, hasta cierto punto, también políticamente útil. Tampoco tengo nada en contra de que se pongan a la venta, en interés de un público con pocos medios, ediciones pirata que revienten los precios exagerados de las editoriales establecidas. Sin embargo, cuando un hombre, por lo demás bien inteligente, como Frank Benseler es capaz de decir con toda la seriedad del mundo, en un debate radiofónico en otoño de 1969 con el presidente de la Unión de Editores de Alemania occidental, el señor Stichnote, que las ediciones pirata son un medio adecuado para minar el sistema capitalista, me parece que ha llegado el momento de salirle al paso a la desmesura de esa difundida pretensión y de decir: ¡queridos amigos, enfriad un poco la boca!

raleza impolítica. Con todo derecho se puede decir incluso que tales cuestiones constituyen su verdadero punto de partida, y ciertamente en mucho mayor medida de lo que es el caso en la crítica social anarquista, que, dada su motivación fundamentalmente antiautoritaria, está constantemente inclinada a explicar los males de origen económico por la existencia de instituciones coercitivas estatales, lo que evidentemente no es sino lisa y llana sobreestimación de lo político. La sociología deseconomizante, que vuelve aquí a tomar el mando, es, en definitiva, la otra cara de la estrategia revolucionaria despolitizada del anarquismo, mientras que Marx y Engels han buscado la raíz de todos los despropósitos de la sociedad burguesa en el hecho, *en sí mismo impolítico*, de la explotación del proletariado por la burguesía, en la contradicción básica, puramente económica, entre producción social y apropiación privada.

Considerada desde un punto de vista estratégico y táctico, ya la misma exigencia de vincularse a los intereses más inmediatos del proletariado, de iluminar a los trabajadores sobre su propia situación de clase partiendo de sus más cercanas y cotidianas miserias, tiene como consecuencia el que el partido marxista se ponga en disposición, por mor de su propio programa revolucionario, de atender sin desmayo a necesidades que para nada revisten el carácter de cuestiones de Estado. Lo mismo vale para su conducta respecto de los intereses específicos de los empleados, de los campesinos, de los pequeños empresarios y de los intelectuales, y lo mismo para su posición frente al derecho, a la cultura, a la educación, a la ideología, al papel social de los sexos, a la promoción de los jóvenes, a la situación de las minorías nacionales, raciales y religiosas, etc. Basta darse cuenta de eso para comprender que los motivos concretos de la oposición marxista pertenecen, las más veces, a ámbitos en los que la influencia dominante de la burguesía se da espontánea e inmediatamente, sin ayuda de instancias estatales. Pero, incluso estando dispuestos a prescindir de las crecientes intervenciones y manipulaciones políticas características del capitalismo monopolista de Estado de nuestros días —éstas son un tema aparte—, incluso en ese caso, aún habría que decir que el Estado burgués de clase, también allí donde se mantiene en un discreto segundo plano y renuncia a la intervención directa, es el paraguas de aquella espontaneidad. Si no existiera, quedaría sin protección legal y armada el poder de disposición sobre los medios de producción, un poder proporcionado por la propiedad privada

capitalista que da a la burguesía su característica capacidad para enseñorearse de la entera sociedad. De modo que toda sublevación contra las inhumanidades, los crímenes, las estupideces inmanentes al sistema capitalista tiene siempre que empezar viéndoselas con el Estado (lo que precisamente significa: tiene que ser mediada por la política y transformada en política revolucionaria), antes de poder conseguir una eficacia contundente y duradera. Incluso en el supuesto ficticio, contrario a todos los hechos conocidos, de que los intereses vitales de las masas no estuvieran afectados por la política dominante en sentido estrecho —es decir, por las medidas tomadas por los gobiernos en el ámbito interior y exterior—, incluso en ese caso, no habría otro camino.

En una palabra: no importa en qué esferas de la totalidad social aparezcan las contradicciones del capitalismo, no importa qué tipo de abusos tengan por consecuencia, sólo la lucha del proletariado organizada partidistamente para la conquista del poder político puede recoger las energías revolucionarias latentes de todos aquellos que sufren bajo esos abusos y se sublevan contra ellos y convertirlas en una fuerza compacta y concentrada que, como una palanca, hínque su extremo en el *único* punto desde el que se puede subvertir al sistema. Si los revolucionarios perdieran esto de vista, *el capitalismo acabaría aprovechando la universalidad de los males y sufrimientos por él causados para mantener en la impotencia —dispersándola— la resistencia de sus víctimas*. Y éste es precisamente el reproche decisivo que la estrategia y la táctica marxistas tienen que hacer a la rebelión anarquista: que ésta, desdeñando *la inevitable vía indirecta* de la política, se lance *directamente* contra todas las posibles manifestaciones reaccionarias de la vida social. Sin conseguir otra cosa que servir al interés que tiene la burguesía en dispensar a las fuerzas de oposición, ahora también con el difuso activismo de sus enemigos más proclives a la lucha y más dispuestos a la acción.

¿Pues qué otra cosa *podría* conseguir este tipo de rebelión? Tan pronto como la «desestabilización de las instituciones» toca por casualidad el nervio del sistema, interviene sin dilación la policía, la justicia penal y, si es necesario, el ejército, para los que es un juego de niños enfrentarse a un adversario que desprecia por principio la organización y la disciplina en las propias filas y que, encima, se figura que las situaciones revolucionarias pueden producirse en cualquier momento por mera decisión de la voluntad. El fracaso anida en

la misma naturaleza de este tipo de rebelión; su ineluctabilidad muestra el carácter básicamente inocuo de la acción anarquista. Inocua es la acción indisciplinada, mal organizada y sometida a motivos espontáneos casuales e imprevisibles, como inocuo el aislamiento de las masas que produce en noventa y nueve de cada cien casos el premeditado desprecio de las condiciones objetivas del propio hacer. Y muy particularmente inocua resulta, bien miradas las cosas, y a pesar del osado donaire de la actitud activista, a pesar del orgulloso desprecio de la impotencia de las meras palabras, *la idea de fondo* de la «propaganda con hechos», *según la cual, incluso acciones sin resultados prácticos, acciones fracasadas, inoperantes, pueden resultar ilustradoras y pedagógicas con sólo que constituyan un gesto rebelde. Como mucho, pueden crear modas que tampoco sirven para nada, a no ser para insertar en los hábitos de la conducta cotidiana la vacía y estéril sublevación que es ese gesto*.

¿Y cuándo se ha dado el caso de que las actividades anarquistas hayan tocado el nervio del sistema? ¿Cuándo los objetivos que ha escogido para atacar han tenido una relevancia política suficiente como para considerarlos objeto *real* de la acción revolucionaria? Incluso la justificación neoanarquista de la violencia revolucionaria se arroja con una ideología que sólo puede entenderse como invitación a ocuparse de nimiedades. En las discusiones neoanarquistas al respecto, nunca se ha distinguido entre utilización de la violencia con expectativas de éxito y utilización ociosa de ella, entre la violencia de una insurrección popular —que procede a la demolición de los bastiones centrales del poder del Estado burgués—, pongamos por caso, y la violencia practicada por necios aventureros aislados —tan útil a la policía que, si no existiera, tendría que inventarla—. En vez de eso, se distingue entre la violencia contra personas y la violencia contra cosas, se debate en el vacío —con la típica inclinación pequeño-burguesa a moralizar— sobre si una u otra forma de violencia puede aceptarse desde el punto de vista ético, y como es natural, se rechaza *a priori* en este contexto toda consideración respecto de la oportunidad de las acciones violentas porque, como es harto sabido, podría inducir a tomar en cuenta circunstancias objetivas momentáneamente desfavorables —lo que resulta insoportable para la impaciencia revolucionaria—. Por regla general, los propugnadores de la violencia limitada a las cosas pierden entonces de vista dos cosas: en primer lugar que, de acuerdo con sus criterios, derrocamientos que

hasta a los liberales más mansos parecerían justificados deberían condenarse moralmente por el calculado derramamiento de sangre que conllevan (ejemplo: el intento de golpe de Estado contra Hitler, el 20 de julio de 1944); y en segundo lugar, que cosas que, según todas las premisas de la «propaganda con hechos», merecerían ser sin dilación destruidas por incorporar del modo más claro el carácter represivo del sistema capitalista (cuarteles, cárceles, correccionales, jefaturas de policía, etc.) no pueden serlo: pues el anarquista que afirma la violencia, pero que está seriamente dispuesto a abstenerse de ella frente a las personas tiene que tomar en cuenta que esas instituciones están vigiladas por personas a su vez obligadas a utilizar la violencia, motivo por el cual no le queda sino desfogarse con otras cosas sin importancia. Por suerte para esta exquisita teoría, abundan tales cosas sin importancia, toda institución universitaria está llena de ellas. ¿A qué conduce la teoría? ¡A la inocuidad política! A la destrucción del mobiliario de los edificios públicos, a tal punto irrelevante para la existencia del sistema que sólo la mujer del conserje se encarga de su defensa. ¿Pero son acaso más relevantes los objetivos predilectos de la fracción más radical, los objetivos de los partidarios de la violencia contra las personas? Jurídico-penalmente, sí; políticamente, de ningún modo: incluso en el caso extremo de que se atente contra algún alto dignatario, no por ello resulta afectado el sistema —como tuvieron ocasión de experimentar los *narodniky* rusos—, sino sólo un ocasional representante suyo, al que fácilmente puede sustituirse sin que con ello cambie nada en las relaciones de poder existentes.

Volviendo a las formas pacíficas de la «propaganda con hechos», el neoanarquismo de nuestros días se jacta mucho de haber «desestabilizado» a la justicia con su comportamiento intencionadamente descreído en las salas. Célebre a este respecto llegó a ser un abogado defensor, simpatizante de la APO, que insistía en actuar ante los tribunales vestido con un jersey «císne», sin la reglamentaria toga. Célebre se hizo también el estudiante Fritz Teufel, que, como acusado, comenzó por negarse a ponerse en pie durante el interrogatorio del juez, para acabar levantándose perezosamente, tras los requerimientos de éste, con la observación: «Está bien, si tiene que servir al esclarecimiento de los hechos...». Ambos casos tienen valor paradigmático, ambos muestran con qué celo y qué a gusto se aprestan los matadores de la «desestabilización» a competir con las instituciones que atacan en punto a tomarse a pecho las más ridículas apa-

riencias ceremoniales. Ningún marxista se toma en serio la llamada dignidad de un tribunal burgués, pero a ningún marxista se le ocurriría tampoco, en un proceso político, poner de manifiesto la inconsistencia de esa dignidad de otro modo que con la prueba concreta, objetivamente convincente, de que la acusación y la condena están dictadas por los particulares intereses de la reacción. Pues, mientras no pueda ser abolida, sólo así es posible enfrentarse a la justicia de clase en cada caso, sólo así es posible desacreditarla como merece. Va de suyo que el esclarecimiento de los hechos no necesita togas reglamentarias ni manifestaciones de respeto. Hacerlo notar, no sirve para nada. Aparta de lo esencial, y puede incluso ser perjudicial al dar pábulo a esperanzas exageradas en reformas que algún día podrían acabar con las manifestaciones más esquinadas del ceremonial de una justicia así «desestabilizada», sin que con ello resultara en absoluto afectada su función reaccionaria de clase. ¿Por qué no habría de poder contribuir al mantenimiento del capitalismo un procedimiento judicial político con jueces vestidos con trajes de *prêt à porter* y con un acusado al que se permitiera tumbarse a sus anchas sobre el banquillo?

Pero el neoanarquismo concede gran valor a las apariencias. Reproduce la manía de todos los viejos movimientos radicales de malinterpretar a la revolución como un asunto de estilo de vida y de aspecto externo. Y cuenta de buen grado al vestido y a la moda de peluquería entre las instituciones a «desestabilizar», sin sospechar que la historia ha superado hace ya tiempo tales chiquillerías: Bebel, Mehring, Lenin, Trotsky, Liebknecht padre y Liebknecht hijo, todos ellos se vistieron como ciudadanos normales y corrientes de su tiempo; Plejánov hasta se arreglaba como un *grand seigneur*; cuando iba a una asamblea obrera, Rosa Luxemburg se ponía su más elegante sombrero de plumas de avestruz, y Clara Zetkin reservaba para esas ocasiones su mejor vestido de seda. Si quiere retrocederse más en el tiempo, piénsese que ya el más grande y consecuente de los *sans-culottes* no era nada *sans-culotte* en lo que a asuntos de moda respecta: ni siquiera en el año del Terror, en 1793, dejó Maximilien Robespierre de llevar su trenza y su chorrera de puntillas, y no porque diera especial valor a esos atributos del caballero rococó, sino, al revés, porque le traían tan sin cuidado que ni siquiera se le ocurrió prescindir de ellos. Como corresponde a un revolucionario, Robespierre tenía cosas más importantes que hacer: llevar a los enemigos del pueblo a la

guillotina, por ejemplo. La posibilidad de pasarse a la camisa de cuello abierto ni debió pasarle por la cabeza.

Mas, para apreciar claramente la inutilidad de revolucionar la moda capilar, puede recordarse que no es la primera vez que la barba se ha convertido en un símbolo de convicciones radicales. Ya ocurrió esto una vez, hacia 1830: mientras los conservadores, con Metternich a la cabeza, siguieron afeitándose apuradamente, los liberales, los demócratas y los comunistas se dejaron crecer la barba. ¿Y qué resultó de ello? Con los años, la barba fue imponiéndose cada vez más hasta que, a finales de siglo, la llevaban hasta los hombres de extrema derecha, y no por ello esos progresos en el mentón masculino contribuyeron a socavar institución alguna. El barbudo Treitschke tenía en la cabeza cosas muy distintas que el barbudo Mehring.

Evidentemente, presentar las cosas como si la rebelión neoanarquista se ocupara exclusiva o principalmente de bagatelas sería injusto. Considerada desde un punto de vista político, su actividad se mueve casi siempre en la periferia de la totalidad social, pero esto no quiere decir que se las vea con problemas *de todo punto* irrelevantes. Para la vida cotidiana de los hombres, muchos de esos problemas son de la mayor importancia. Así, nadie discutirá que la sexualidad, de la que con tanto celo se ocupan los neoanarquistas, juega un papel importante en la vida de todo individuo normal. Ningún marxista negará además que, en aras de su felicidad vital, los individuos de ambos sexos tienen que liberarse entre otras también de las coerciones a que les someten las institucionalizaciones y reglamentaciones represivas existentes en todas las sociedades de clases. Basta con echar un vistazo al escrito de Engels sobre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, o leer algunos párrafos del libro de Bebel sobre *La mujer y el socialismo*, para convencerse de que la estructura autoritario-patriarcal de la familia monógama, su soporte ideológico, la hipócrita moral del matrimonio burgués y de sus fijaciones jurídicas, no recibe mejor trato en la teoría marxista que en las elaboraciones que los anarquistas han hecho al respecto.⁷ Y, sin

7. Sobre las concepciones del anarquismo clásico respecto del amor y el matrimonio, véase Zoccoli, *op. cit.*, pp. 321 y ss., así como la literatura anarquista al respecto: H. Seymour, *The Anarchy of Love* (La anarquía del amor), Londres, 1888; J. Grave, *La Société future* (La sociedad del futuro), cap. 22, París, 1895, y la *Société mourante et l'Anarchie*, *op. cit.*, pp. 65 y ss.; Ch. Albert, *L'Amour libre*, tercera edición, París, 1899, especialmente pp. 191 y ss. De esas

embargo, no por ello deja de ser un craso error creer que propagar innovaciones en ese ámbito, o intentar vivir de acuerdo con ellas en conflicto con las convenciones vigentes, es una acción revolucionaria. Prescindiendo del hecho de que así no se consigue cambiar en lo más mínimo la estructura económica de la sociedad, mientras exista esa estructura las relaciones sexuales supuestamente libres que, anticipándose al futuro, intentan experimentarse ahora, sólo pueden ser sombras distorsionadas de lo que la anarquía comunista del futuro promete a este respecto. Y es fácil comprender por qué. La perdurabilidad del amor personal, individual, no es ningún mal en sí, es un valor ético y cultural conforme a la exigencia humana de felicidad, el cual, desgraciadamente, escasea en un marco, como el capitalista, en el que predominan motivos materiales ajenos a él. Por eso, la emancipación de la satisfacción de los impulsos sexuales de las cadenas jurídica y moralmente sancionadoras de la monogamia podría, si los hombres quisieran, contribuir a hacer más humanas las relaciones amorosas, pero sólo bajo unas condiciones sociales en las que fuera posible que el sexo se liberara también radicalmente de tales motivos secundarios llamados «razonables». Obviamente, entre *esas* condiciones está en primer lugar la de que el género femenino se haya emancipado por completo y sin limitaciones desde los puntos de vista económico, social, jurídico, político e intelectual, y que se haya emancipado de un modo tan plenamente sentido y evidente que ni las abuelas puedan ser capaces de imaginar una situación distinta. Pero anticipar todo eso con la introducción de la promiscuidad bajo circunstancias en las que las mujeres aún no han conseguido siquiera el salario igual para trabajo igual es completamente absurdo y no conduce a nada. A lo sumo, engendra nuevas formas de represión aún más insoportables y repulsivas en un mundo en el que la introducción del amor libre y del cambio frecuente de pareja, lejos de ser un medio de felicidad para la mitad bella de la humanidad, constituyen para ella un infierno tan atroz como el matrimonio o la soledad. Pero la transformación radical de las condiciones económicas, de la que depende la total emancipación femenina —y los prósperos efectos sobre los varones que de ésta hay que esperar—, presupone una vez más el derrocamiento del Estado burgués, de modo

lecturas se desprende que la actual coincidencia entre rebelión neoanarquista y sexomanía no es una mera casualidad.

que también aquí, por mor de ese objetivo urgente, mejor sería guardar las energías que el neoanarquismo derrocha en un remedio supuestamente *directo* —tampoco en la cama se priva de su «acción directa»— para la política revolucionaria (aunque fuera al precio de tener que reverenciar aún por algún tiempo de palabra y de obra a la tan cuestionada y denostada monogamia por consideraciones de oportunidad política).

Con este último punto tocamos el aspecto probablemente más discutible de la «propaganda con hechos»: su complaciente aislamiento por causa de la irreflexión con que escoge sus medios y la dudosa luz que esa misma irreflexión arroja sobre el núcleo —justificado o discutible— de sus motivos. Pues, ¿a qué otra cosa habrían de referirse en este contexto las mencionadas consideraciones sobre la oportunidad de escoger un medio u otro, sino a la necesidad de registrar el hecho de que, por el momento, la inmensa mayoría de los hombres no piensa en deshacerse de verdad de la familia monogámica como institución, por mucha desazón que ésta les produzca, por mucho que ocasionalmente les apetezca desligarse de ella? Hasta los sentimientos del adúltero que —independientemente del placer obtenido con la traición— importuna con sus celos ya a la persona traicionada, ya a la cómplice de la traición, pagan su tributo a la familia monógama. Una institución capaz de efectos tan mágicos tiene forzosamente que pasar, por injusto que sea, por sagrada. Por lo que resulta políticamente sensato evitar a todo precio atacarla sin necesidad, sobre todo si, como en las presentes circunstancias, no hay solución mejor de recambio.

No procede así la insensatez neoanarquista; lejos de ella las consideraciones cautelosas. Siempre habla de las masas, se arrodilla rendida ante su espontaneidad, pero no le importa ofender la sensibilidad moral espontánea de capas enteras de la población hasta el punto de hacer que éstas se sientan hostigadas por la revolución en cuyo nombre actúan y cuya venida preparan los neoanarquistas con su «propaganda con hechos». Y no sólo en este asunto, sino en general: así como con su empeño en «desestabilizar» a la institución del matrimonio yéndose a la cama todos con todas, juntos o respetando turnos, pero siempre ansiosos de dar gran publicidad a este hecho, malinterpretan y desprestigian uno de los objetivos más sublimes de la revolución —el de liberar al amor del prestigio y de la seguridad económica—, así también distorsionan y comprometen muchos otros

objetivos revolucionarios. Mientras que una de las tareas de la revolución es eliminar las causas de la guerra y de las crisis expropiando los ingentes capitales de los monopolios; en nombre de la revolución, y para «desestabilizar» a la institución de la propiedad, el apoliticismo neoanarquista se manifiesta propagandísticamente robando en los escaparates. Allí donde sería adecuada la consigna leninista de «aprender, aprender y aprender», en la universidad, los neoanarquistas, supuestamente por amor a la revolución, se entregan a la tarea de arrojar tomates podridos a los profesores liberales. La revolución exige veracidad al arte, en vez del camuflamiento apologético de la realidad, le exige capacidad de divulgación, en vez de esnobismo exclusivista; el apoliticismo neoanarquista, en cambio, declara, desenvuelto: «¡el arte es una mierda!». La revolución quiere extirpar las raíces sociales de la criminalidad; el apoliticismo neoanarquista se junta con la criminalidad y la imita porque está socialmente arraigada. Lo que las masas puedan pensar de todo este asunto —que para nada contribuye al progreso social— tiene que traerle sin cuidado a un movimiento que considera el colmo de la mentira toda consideración política sobre la oportunidad de perseguir determinados fines, engañándose de paso a sí mismo con ejemplificaciones ilusorias que intentan anticipar la libertad de un futuro sin autoridad y en cambio no son, en realidad, más que caricaturas repugnantes de esa libertad.

Así las cosas, la negativa de los marxistas a tomar parte en la confusionaria e irreflexiva «desestabilización» de las instituciones se debe en buena medida *también* a su táctica, la cual, a fin de embragar directamente con las aspiraciones y los estados de ánimo de las masas, requiere la observación estricta de determinadas prioridades: respetar en silencio una determinada institución —a veces hasta la consecución de un socialismo muy avanzado—, criticar teóricamente con cautela otra institución, enfrentarse con otra gradualmente, o indirectamente, con propuestas, reivindicaciones y medidas que no dejen de parecer razonables a la mayoría de la población y, finalmente, desarrollar una ofensiva en toda regla, sin tregua y concéntrica contra la institución central del poder político. Sólo de este modo puede evitarse una dispersión de las propias fuerzas, sólo así puede arrebatarse al enemigo de clase la anhelada oportunidad de pasar a la ofensiva, con el aplauso de la mayoría, en frentes parciales insuficientemente cubiertos. ¿Qué hace, en cambio, el neoanarquismo? En su

atropellada precipitación y con su activismo extensivamente difuso, que no toma en cuenta ni la consciencia ni el estado de ánimo de las masas, provoca una contraofensiva compacta en toda la línea de frente de las instituciones existentes. Pues, incluso emprendiendo en un determinado sector una acción que —siendo discutible por su estilo— puede juzgarse positiva porque se enfrenta contra una manifestación reaccionaria políticamente relevante, obteniendo así la adhesión de la población por ella afectada, incluso en ese caso, ocurre que, simultáneamente, en otros sectores del frente de lucha, comete necesidades innecesarias que facilitan al enemigo de clase la tarea de aislarle y, lo que es aún más grave, contribuyen al descrédito de movimientos democráticos o socialistas que son confundidos con él.

Para ilustrarlo con un ejemplo actual: las acciones muy justificadamente emprendidas, y sin duda de alto valor político, por la APO en el curso 1967-1968, las acciones contra la manipulación de la opinión pública por el grupo editorial de Axel Springer, contra la guerra criminal de los Estados Unidos en Vietnam, contra la legislación de emergencia de la «gran coalición» de Bonn, hubieran podido tener mucha más resonancia entre las masas —en vez de acabar en saco roto, como hicieron—, si la parte más osada, radical y decidida de los militantes que las iniciaron no hubiera pretendido, influida por concepciones neoanarquistas, el no va más lanzándose simultáneamente, de modo casi siempre impertinente, con los métodos típicos de la «propaganda con hechos», contra instituciones, estructuras y síntomas de la época que no revestían un particular significado político, ni eran considerados peligrosos o molestos por las amplias masas, exponiéndose así a una difamación innecesaria y gratuita. Es verdad: no se trató en ningún caso de verdaderos actos de gamberrismo. La ruptura de los cristales de los escaparates de KaDeWe * quería expresar la repugnancia que les causaba el derroche sin sentido tan característico de la sociedad capitalista de consumo; echar cubos de pintura a «los mierdas liberales», quería ser «terror individual» contra el reformismo; la promiscuidad en las llamadas comunas, medio de «desestabilización» de la estructura familiar autoritaria; la barba salvaje, contraimagen del atildado ejecutivo de la sociedad del bienestar; y hacer las propias necesidades en medio de la sala de justicia, manifestación del desprecio sentido por una justi-

cia de clase sobre cuya dignidad ya se sabía a qué atenerse después de haber absuelto al policía asesino Kurras y al vesánico juez nacionalsocialista Rehse. ¿Pero quién habría de entenderlo sin estar sociológicamente *up to date*, sin estar familiarizado con los escritos de Herbert Marcuse? Ningún obrero lo entendió, ningún obrero lo aprobó. De manera que todo esto sólo ayudó a la reacción, la cual no se privó de situar en el centro de la discusión todos esos fenómenos marginales del movimiento de protesta. Es bien sabido que los señores Von Thadden y Strauss ganaron las elecciones de 1969 con estas historias.

¿Pero cómo saber cuándo es adecuada la «propaganda con hechos», cuándo su rebeldía coincide con corrientes y con necesidades del momento? ¿Cómo van a saber propiamente sus iniciadores qué significado de clase adivinará la opinión pública en ella? ¿Cómo van a saber si entre las instituciones que «desestabilizan» se cuentan algunas de cuyo derribo depende el mantenimiento del sistema capitalista? Les faltan criterios objetivos para averiguarlo; pues el concepto de institución, amorfo, vago, sumario, sociológicamente deseconomizante y estratégicamente despolitizador, como es, les dificulta extraordinariamente la comprensión del valor funcional y posicional que una *determinada* institución, bajo *determinadas* condiciones históricas, tiene —o *ha dejado de tener*— en el contexto global de la formación social de que se trate.

Pongamos por caso la democracia parlamentaria. Como es harto sabido, *también* las fuerzas fascistas, de extrema derecha, la han atacado y, muchas veces, destruido (como en la Grecia reciente, por no hablar de las experiencias alemanas algo más lejanas). Pues bien; un movimiento revolucionario que cuestiona absolutamente esa institución, olvidando que son concebibles situaciones en las que, por simples motivos de autoconservación y más todavía en interés del proletariado, debería ser defendida, prestaría un servicio a las más peligrosas aspiraciones del enemigo de clase, caso de que, en aras del mantenimiento del capitalismo, éste resolviera recurrir a los cuadros fascistas que nunca deja de mantener en la reserva. Durante las elecciones legislativas al *Bundestag* de 1969, algunos neoanarquistas llegaron tan lejos que propusieron el voto a favor del partido neonazi, la NPD, con la justificación de que éste era el mejor medio para hacer «transparente» la opresión que el parlamentarismo de Bonn enmascaraba. Y esto ocurrió en un país cuyas clases dominantes nunca han

* Los mayores almacenes comerciales de Berlín occidental. (N. del t.)

desaprovechado la oportunidad de hacer «transparente» la opresión con campos de concentración y similares.

Ése sería el caso más grave. Pero existe otro caso, el caso relativamente mejor, en el que el objetivo perseguido no deja de ayudar a la conservación del capitalismo: los reformistas de observancia liberal, socialdemócrata y sindicalista no quieren derribar al capitalismo; al contrario, quieren mejorarlo, hacerlo más moderno, adaptarlo al «mundo de hoy». Por este motivo y por ningún otro son partidarios de la abolición de determinadas instituciones y estructuras que ayer las clases dominantes reputaban imprescindible. ¿De dónde saca el neoanarquismo la certidumbre de que no es una variante de *esas* aspiraciones modernizadoras de los reformistas? Una variante muy insumisa, se entiende, de cuyos impulsos rebeldes bien poca cosa quedaría si prevaleciera la versión más cortés, enemiga —como el neoanarquismo—, sobre todo, de los síntomas secundarios y terciarios del sistema, elusiva frente a las prioridades de la transformación radical que está a la orden del día —el levantamiento de la dictadura proletaria y la expropiación sin indemnizaciones de la clase explotadora— y paladinamente inocua con su declaración de que sólo intenta «prescindir de la antigualla».*

No es necesario asistir a las asambleas de los «grupos de base», basta con echar un vistazo a la archirreformista *Welt der Arbeit* ** para aprender que lo que hoy se necesita no es la liquidación de las relaciones capitalistas de producción y de propiedad que los revolucionarios marxistas se proponen, sino el derribo de «estructuras autoritarias». ¿Qué les queda de original a nuestros autiautoritarios? ¡No mucho! Así las cosas, su excepcionalidad se reduce a dos puntos: a la tendencia a organizar desórdenes públicos (que les confortan con el sentimiento de no estar integrados) y al dudoso privilegio de poder «desestabilizar» instituciones y estructuras tan incapaces de concurrir, en punto a relevancia social, con la posición de poder del

* *Zöpfe abschneiden* significa literalmente «cortar trenzas o coletas», y se usa en el alemán corriente —en evidente alusión a las coletas dieciochescas— en el sentido de «desprenderse de la antigualla». Al usar esa expresión en este contexto Harich está aludiendo además al eslogan del partido liberal alemán-occidental en las elecciones de 1969: «Wir schneiden die alten Zöpfe ab!». (N. del t.)

** Mundo del Trabajo, órgano oficial de la Unión Sindical Alemana, (N. del t.)

empresario en la fábrica o en la oficina que hasta la más mansa y modesta propuesta reformista de limitar ese poder autoritario ampliando el derecho de cogestión sindical ha de parecer infinitamente más audaz. Si no nos equivocamos, el reformismo se jacta de haberse fijado el objetivo de integrar a la «juventud inquieta». Todo indica que con este objetivo se compadece muy bien la falta de criterio con que la actividad neoanarquista culminante en la «propaganda con hechos» «desestabiliza» a *cualesquiera* institución. ¡Hay tantas y tantas instituciones a las que los administradores más inteligentes del sistema conceden escaso valor! No les será difícil desviar un viento tan inconstante y que sopla simultáneamente en tantas direcciones del velamen de la revolución.

CAPÍTULO 8

EL ANARQUISMO,
HERMANO GEMELO DEL REFORMISMO

Por tres veces hemos sorprendido al anarquismo en la sospechosa compañía del que se supone su enemigo más odiado. Como tuvimos ocasión de ver, el anarcosindicalismo acabó desembocando en la corriente del reformismo. Reformistas eran también los políticos de la paz interior de 1914 y los mencheviques de 1917 con los que, como vimos también, anarquistas de la categoría de Jean Grave y Piotr Kropotkin coincidieron en la línea de la «defensa de la patria». Ni siquiera la famosa y audaz «propaganda con hechos» se libra, como acabamos de ver, de caer en la trampa reformista. ¿Casualidad? ¡De ningún modo! El anarquismo y el reformismo comparten presupuestos básicos que ninguna de sus diferencias puede suspender. Y aunque su base común se manifiesta generalmente sólo como complementariedad recíproca —que no excluye escaramuzas superficiales tomadas en serio por ambas partes—, en determinadas circunstancias puede llevar a la formación de alianzas en toda regla entre ambos.

No es difícil poner de manifiesto en qué consiste esa base común. El pensamiento desiderativo que deja su impronta en el ideario anarquista es universalmente humano; no afecta sólo a los impulsos revolucionarios. También puede invadir a ideologías que, desde el punto de vista de la revolución, son *défaitistes*, pero que, por eso mismo, propenden a hacerse ilusiones rosadas sobre la situación social dada (en movimientos de oposición, ilusiones sobre la posibilidad de una mejora *inmanente*). Tras el descrédito del más allá con que la religión consuela a los hombres, también puede enseñorearse en el más acá de la desesperación que produce la finitud de la existencia humana.

Y también paga un precio por ese consuelo secularizado —y no menor que cuando cobra la forma de la impaciencia revolucionaria—: el precio de quedar fijado de pies y manos al momento histórico en cuestión, incapaz de extender también a la dimensión temporal el giro copernicano de la concepción del mundo que exige una comprensión objetiva, emancipada del deseo, de los procesos de desarrollo histórico. Pues de nuevo es aquí la proximidad de la muerte del individuo, y no el discernimiento científico, quien fija el plazo para el advenimiento en la tierra de lo mejor (o, si se piensa en clave reformista, de lo un poco mejor).

¿En qué consiste, entonces, la base común de reformismo y anarquismo? Psicológica e ideológicamente en el hecho de que se trata en *ambos* casos de manifestaciones de un pensamiento desiderativo que intenta hipercompensar en el más acá del miedo a la muerte, en el hecho, por consiguiente, de que, motivados por la limitación de las expectativas de vida de los hombres, ambos propenden a mirarse en el ombligo del tiempo histórico llamado «ahora», «hoy», «la presente generación» (del mismo modo que, en la imagen del mundo de la edad media, la tierra, poblada por hombres ansiosos de redención, pasaba por ser el ombligo del universo). Sociológicamente, detrás de todo ello podría andar una —inconsciente— afinidad de *ambos* con la burguesía, la cual, de acuerdo con la muy ptolemaica divisa: *après moi le déluge*, no conoce ni practica sino una política incapaz de romper las cadenas que la atan al momento, siempre dispuesta a una gestión del presente socavadora del futuro. Por consecuencia, a *ambos* y con la misma justificación, puede hacérseles el mismo reproche: para nada le ha servido a la humanidad ansiosa de redención —y de ella se trata cuando se habla de reforma o de revolución— pagar un tributo teológico al deseo de ocupar el centro del universo. Y tanto menos le servirá que un sucedáneo secularizado de la teología sugiera a nuestros contemporáneos la reconfortante ilusión de que su efímera redención es el alfa y el omega de la razón social. Pero eso es lo que quieren hacer creer anarquistas y reformistas a los hombres de la generación viva; unos, pertrechados con dinamita; otros, con cataplasmas y ungüentos. Lo cierto es que la humanidad sólo puede salvarse si las clases trabajadoras, *ininterrumpidamente durante generaciones*, van llegando a la comprensión de las *perspectivas histórico-universales* de su lucha emancipatoria y se organizan para luchar por la realización del proyecto comunista de *futuro*. Un proyecto que no

es mero fantaseo utópico precisamente porque el sobrio espíritu copernicano de la ciencia, que con la doctrina de Marx y Engels liberó también a la consciencia social de la cárcel del pensamiento desiderativo, lo familiariza con las realidades de la historia y lo hace respetuoso para con las necesidades del desarrollo social.

Recordemos las manifestaciones, reproducidas al comienzo de este ensayo, del anarquista clásico Jean Grave y de los neoanarquistas Gabriel y Daniel Cohn-Bendit (sin perder de vista que se trata de manifestaciones tomadas de escritos de 1896 y 1968 *polémicos con el reformismo*).¹ ¿Qué significa, en plata, la idea tan ingenua como hiperbólicamente destacada por estos autores, de acuerdo con la cual «milenios» de experimentos reformistas (Grave) o el sacrificio propio en favor de los hijos y de los hijos de los hijos (Cohn-Bendit) resultarían insoportables, y en su lugar habría que proclamar el «placer sin inhibiciones» ya ahora, hoy mismo? Significa, evidentemente, aceptar el postulado de todo punto burgués de la gestión del presente, otorgar incondicionalmente a los intereses de la generación viva una preferencia absoluta ante cualquier perspectiva que rebase el horizonte actual. ¿Acaso rechazan ese postulado sus enemigos reformistas? ¡De ningún modo!: lo comparten plenamente. Se puede incluso decir sin exageración que es su primer y más importante principio.

Obvio es decir que los reformistas no comparten en absoluto la fe anarquista, sostenida con idéntica convicción, en la posibilidad de una revolución siempre al alcance de la mano y sólo dependiente de actos de la voluntad de los revolucionarios —ni menos la tendencia, de ello resultante, a la destrucción y a la reconstrucción radicales—. Al contrario: el reformismo no fía nada a la voluntad. Tiene por utópica cualquier idea de transformación global, e intenta construir sobre lo existente —al que toma por definitivamente dado— incluso en las situaciones de crisis social aguda que, efectivamente, abren a la acción revolucionaria oportunidades reales de éxito. Pero eso no quita para que su máxima, de acuerdo con la cual no hay que exigir a los dominadores sino lo que voluntariamente —o, en casos extremos, mediante presión legal y métodos pacíficos de lucha— estén dispuestos a dar, traicione en el fondo la misma adhesión a lo inme-

1. Véase, más arriba, las seis primeras páginas, así como las notas 1, 3 y 9 del capítulo primero.

diato que lleva al anarquismo a la subversión ciega, displicente con las constricciones del proceso histórico. *Ninguno de los dos* comprende la dialéctica marxista, para la que el interés inmediato del momento —que Marx de ningún modo ignora— sólo puede ser relevante en la medida en que puede convertirse en palanca para el interés mediato del porvenir. *Ambos* ignoran que la verdadera política proletaria de clase anda *tácticamente* ligada a necesidades del momento con objeto de preparar *estratégicamente* a las amplias masas para situaciones revolucionarias e inducir las a ellas. Por consecuencia, a *ambos* les falta lo que la revolución más necesita: les falta el largo aliento. Sin el cual, el sólido trabajo de minero de los revolucionarios marxistas carecería de la fuerza para mantenerse en los extenuantes períodos de reacción, ni estaría en condiciones de mantenerse imperturbado en la reserva, con todo un arsenal de medios posiblemente violentos —desde el acto de sabotaje hasta la guerra de guerrillas, desde la insurrección armada hasta el golpe de Estado contra aliados en vías de traición—, preparado para eventualidades que podrían exigir subitáneamente un asalto relámpago. La pragmática improvisación de la chapuza, característica de los reformistas, es de corto aliento; aún lo es más la veleidosa febrilidad con que los anarquistas se rebelan a lo que salga.

¿Se interrumpe esta comunión de base en situaciones de lucha de clases radicalizada, o al menos en situaciones declaradamente revolucionarias? Sería demasiado fácil responder afirmativamente atendiendo sólo a la conducta, ya mencionada, de Kropotkin en Rusia entre marzo y octubre de 1917. Que Kropotkin, por aversión al militarismo y al imperialismo guillermino, viera entonces en Kerensky «el mal menor» (en lo que, desde luego, *in abstracto*, no le faltaba razón), que, convencido de eso, abogara por la continuación de la guerra contra Alemania, y que por consecuencia, a pesar de ser un revolucionario, no fuera capaz de percibir la carga revolucionaria ínsita en las enormes ansias de paz de las masas populares rusas, arroja una luz muy clarificadora sobre la ceguera que suele atacar a los anarquistas cuando, excepcionalmente, se sienten en la necesidad de tener que elegir entre posibilidades políticas reales. Pero, independientemente de la preeminencia de Kropotkin, éste es sólo un caso particular que no justifica aún la conclusión de que anarquistas y reformistas se dan la mano en los períodos revolucionarios; pues la gran mayoría de los anarquistas rusos combatió también contra el régimen reformista sali-

do de la revolución de febrero.² Se trata de algo distinto: se trata de poner de manifiesto la proximidad *ideológica* al reformismo por parte del anarquismo precisamente en una situación de crisis que, aparentemente, debería mostrar lo contrario, en una situación, esto es, en la que las fuerzas anarquistas, sin extraviarse como el Kropotkin de 1917, constituyen la vanguardia de la rebelión y creen —fundadamente— que los reformistas intentan impedir la victoria de la revolución.

¿Se ha dado alguna vez una situación de este tipo? En efecto; aunque sólo en el pasado más inmediato. El ejemplo más instructivo al respecto lo arrojan los acontecimientos franceses de mayo-junio de 1968, en cuyo curso el anarquismo, durante mucho tiempo tenido por muerto, celebró su reviviscencia volviendo a desplegar la bandera negra. También en ese caso habría negado su más íntima sustancia si se hubiera preocupado por cerciorarse de las posibilidades de éxito de su acción con análisis circunstanciados de las condiciones objetivas, en vez de lanzarse ciegamente a la carga como siempre. Pero esta vez se dio —por decirlo con una feliz expresión de Eric Hobsbawm— «una de esas raras ocasiones en las que sólo un gallo ciego puede dar con el grano».³ Cuando ni siquiera en Pekín, en Tirana o en La Habana podía soñarse que una lucha de barricadas tendría lugar en pocos días en medio de las calles de París, cuando en el mismo París hasta los estudiantes maoístas y trotskistas —por no hablar de los miembros del PCF y de la SFIO— llamaban aún en la noche del 9 de mayo a no provocar a la policía y a evitar una masacre; los anarquistas no se dejaron llevar por los escrúpulos y desencadenaron sin vacilar la ofensiva. Y mira por donde, tenían razón. Rebelándose también esta vez a lo que salga, salió, sorprendentemente, una constelación objetivamente madura para su acción. De los estudiantes antiautoritarios levantados en Nanterre y en la Sorbona,

2. De aquí también las claras distancias marcadas incluso por los necrólogos anarquistas de Kropotkin en el año 1920. Véase, por ejemplo, el discurso fúnebre, muy instructivo en este contexto, de J. P. Novomirsky, el cual, aun si redactado desde un punto de vista decididamente anarquista, pudo ser publicado sin comentarios en el órgano del comité ejecutivo de la Komintern, *La Internacional comunista*, año II, n.º 16, Petrogrado, 1920 (en ruso) y Hamburgo, 1921, pp. 203 y ss. (en alemán).

3. E. Hobsbawm, «Was kann man vom Anarchismus lernen?» (¿Qué se puede aprender del anarquismo?), en *Kursbuch*, 19, Frankfurt, 1969, pp. 47 y ss., especialmente pp. 52 y s.

la «acción directa» prendió primero en los jóvenes obreros industriales de París, luego en los proletarios del país entero, convirtiéndose así en la chispa inicial de la huelga de masas más amplia, poderosa y tenaz que recuerda la memoria humana; convirtiéndose en un acontecimiento al que habría que atribuir una significación epocal aunque sólo fuera por haber enviado en un santiamén al basurero de la historia la mentira aparentemente más convincente del capitalismo actual, a saber: la tesis, que ha llegado a hacer suya hasta un hombre como Marcuse, según la cual la clase obrera está integrada en la «sociedad de bienestar».

En junio de 1968, la grandiosa batalla de clase acabó con una victoria económica parcial y con una derrota política del proletariado, después de que, además de la SFIO, reformista por tradición, también el PCF hubiera impedido que se convirtiera en una revolución. No puede, pues, sorprender que ambos partidos, y especialmente el PCF, con su programa revolucionario, se expusieran a los airados reproches de la extrema izquierda (y no sólo de los anarquistas, trotskistas, maoístas y guevaristas, sino también de muchos miembros, sobre todo jóvenes, del PCFR y de la SFIO). Lo que resulta sorprendente es que, de todas esas variedades de oposición interna a la oposición, precisamente el neoanarquismo, su ala más radical y decidida, reciente aún su papel glorioso de vanguardia avanzada, formulara el ataque de la nueva a la vieja izquierda desde un punto de vista que, desde la mentalidad que revelaba hasta la elección misma de la terminología, en nada podía distinguirse de la actitud que acostumbra a cultivar los reformistas en las crisis revolucionarias. Y es mérito —no pretendido— de los hermanos Cohn-Bendit, es mérito de su epicureísmo de corto aliento, el habérmolo hecho notar.

En su libro, los hermanos Cohn-Bendit presentan el mayo-junio como una situación auténticamente revolucionaria de la que las masas asalariadas francesas hubieran *podido* y *debido* salir como vencedoras. Hacen, pues, responsables a la burocracia sindical francesa, incluidos los dirigentes del aparato de la CGT, así como a la izquierda parlamentaria, de Waldeck-Rochet hasta Mitterrand, de que no ocurriera así, de que se desaprovechara una oportunidad única para convertir en un bastión del socialismo a uno de los principales países industriales de Occidente. Y hasta aquí no puede dejar de coincidir con ellos. Si prácticamente toda la población trabajadora de un país capitalista —diez millones de obreros y empleados de una nación que

apenas llega a los cincuenta millones de personas— se declara en huelga durante cinco semanas, mantiene ocupadas las empresas, comienza tentativamente a dotarse de órganos de un poder consejista y, además, con genial improvisación, sabe asegurarse el propio aprovisionamiento y el de los sectores de la población no inmersos en la lucha, entonces no es ya expresión de impaciencia revolucionaria hablar de una situación que puede ser definitivamente decidida en favor de la clase obrera. Políticos de izquierda que, llegados a ese punto, no saben hacer otra cosa que presentar platónicas mociones de censura en el Parlamento, dirigentes sindicales que siguen entregados a negociaciones de convenios salariales con el gobierno y con las organizaciones patronales, en vez de organizar a los huelguistas bajo dirección proletaria, sin capitalistas ni *managers* del capital, para que tomen sus manos y reempresen la producción, merecen ser criticados sin contemplaciones. Durante semanas, hasta el viaje de De Gaulle a Baden-Baden * para encontrarse con su Estado Mayor, el poder estaba en Francia prácticamente en la calle. Durante semanas, pues, el PCF, un partido con cerca de cuatrocientos cincuenta mil miembros disciplinados, con consciencia de clase, y con un ramificado aparato de funcionarios duchos en el marxismo, tuvo oportunidad de edificar, partiendo de la base constituida por las empresas y los municipios, un sistema consejista ante el que, bien dirigido políticamente, con una táctica astuta, el gobierno oficial hubiera tenido que ir retrocediendo paulatinamente sin poder siquiera hacer seriamente uso de sus medios de poder. Si esa oportunidad se desaprovechó fue, obvio es decirlo, porque el comité central y la fracción parlamentaria, entumecidos por la rutina de la legalidad, comprometidos con la vía pacífica y parlamentaria, habían olvidado la idea consejista. De modo que el mayo-junio del 68 ha refutado el prejuicio de la clase obrera integrada en el capitalismo, pero ha probado también que hoy, como ayer, es útil a la burguesía que los dirigentes obreros, impresionados por una coyuntura estable demasiado larga, se dejen obnubilar por concepciones legalistas.⁴

* En la RFA. (N. del t.)

4. Tras la publicación de la versión abreviada del presente ensayo en el *Kursbuch*, 19, Martin Puder me reprochó, en el programa radiofónico «Das Thema» del SFB [Sender Freies Berlin, una de las emisoras de radio de Berlín occidental], emisión del 17 de febrero de 1970, que mis reflexiones sobre el mayo-junio parisino de 1968 estaban en contradicción con la tendencia general

Mas ¿qué pinta —habría que preguntarse— en el libro de los Cohn-Bendit, que tan iluminadoramente defiende este punto de vista, el rechazo de la disposición al sacrificio de la cultura «estalinista-judeo-cristiana»? No se puede negar que los políticos y dirigentes sindicales atacados en el libro justificaron su conducta en mayo-junio con el argumento de que había que ahorrar al pueblo francés las víctimas y los *sacrificios* de una contienda cercana a la guerra civil con el aparato de poder de las clases dominantes. Quien, como los Cohn-Bendit, convierte en toda una concepción del mundo la idea de negar las víctimas y los *sacrificios* que la revolución exige, tendría que haber apoyado, en la primavera de 1968, la táctica de las fuerzas

de mi ensayo. Puder interpreta esa tendencia en el sentido de que yo, como marxista, lo fiaría todo «a la maduración que el tiempo lleva consigo», motivo por el cual sería adversario del anarquismo, al cual imputaría yo un «miedo al discurrir del tiempo». Pero con la conciencia marxista de la temporalidad, por la que yo vendría abogar, no podría conciliarse la crítica que dirijo al comportamiento de la dirección del PCF durante los sucesos de mayo-junio, pues ese comportamiento lo habría fiado todo, de un modo genuinamente marxista, a «la maduración que el tiempo lleva consigo» en vez de adherirse a la subversión de los estudiantes izquierdistas. Puder pasa por alto dos cosas. En primer lugar, lo que a mí me resulta de verdad importante no es el intento de subversión de los estudiantes, al que aprecio más bien como *momento desencadenante*, sino la *huelga general* espontánea de varias semanas de duración de la *clase obrera* francesa, sin la cual, en mi opinión, no habría podido considerarse al mayo-junio como una situación objetivamente revolucionaria. En segundo lugar, esperar la transformación de las relaciones sociales exclusivamente de «la maduración que el tiempo lleva consigo», es decir, de un proceso meramente evolutivo, es todo menos marxista; pues el marxismo parte del supuesto de que las paulatinas transformaciones cuantitativas desembocan subitáneamente, de un modo regular, en transformaciones cualitativas, motivo por el cual considera a las revoluciones como momentos necesarios, como puntos nodales, del desarrollo histórico, igual que, por lo demás, hizo ya también Hegel (véase, por ejemplo, su prólogo a la *Fenomenología*). De manera que cuando yo critico, por una parte, el voluntarismo de la rebelión anarquista, que ve perspectivas de éxito en toda tentativa de subversión independientemente de las circunstancias, también en las fases evolutivas (en los llamados «períodos de calma»), y, por la otra, reprocho a la dirección del PCF y de la CGT su fracaso en una determinada situación revolucionaria, en la situación de un «salto cualitativo» (Hegel) objetivamente posible, ni estoy en contradicción con el marxismo ni me contradigo a mí mismo. Mi parcial coincidencia con los puntos de vista (que en otros aspectos crítico) de los hermanos Cohn-Bendit resulta, sencillamente, del hecho de que el anarquismo, que se lanza siempre y sin considerar las circunstancias de un modo aventurero a la acción, deja de ser puramente aventurero

reformistas tendente a apaciguar a los trabajadores; quien así piensa, ha perdido todo derecho a criticar al reformismo o a reprocharle traición.

¿Y en qué revolución del presente siglo, con la intención de evitar víctimas y sacrificios, no se ha puesto propiamente el reformismo del lado de los dominadores? El principio más sagrado de los reformistas dice que la realización del socialismo en ninguna circunstancia puede cobrarse la víctima de las exquisiteces de la democracia burguesa (parlamentarismo, sistema «pluralista» de partidos, liber-

cuando actúa en una situación objetivamente revolucionaria; lanzarse en esa situación es lo que está mandado. La cuestión es sólo si el mayo-junio era una situación de este tipo; y eso es lo que la dirección del PCF sigue negando con razones que, aunque a mí no me convencen, no por ello traen a colación, en nombre del marxismo, una absolutización de «la maduración que el tiempo lleva consigo» y una negación de principio del «salto cualitativo» como categoría operativa. Los comunistas franceses son de la opinión de que las motivaciones de los obreros en huelga eran económicas y no apuntaban al derrocamiento del Estado; son de la opinión de que el ejército gaullista estaba incólume y de que hubiera sofocado con sangre cualquier intento insurreccional del proletariado; son de la opinión de que la táctica de freno de la dirección del PCF y de la CGT fue luego recompensada, como la única que se correspondía con la voluntad popular, en las elecciones subsiguientes. En mi opinión, ninguno de esos argumentos se puede mantener. En primer lugar, prescindiendo del hecho de que casi medio millón de afiliados al PCF están por la realización del socialismo, una dirección revolucionaria de la huelga general puede perfectamente conseguir que las reivindicaciones económicas de los trabajadores muten, *en el curso del proceso*, en reivindicaciones políticas radicales (por ejemplo, si la CGT en Grenelle no se hubiera limitado a negociar aumentos salariales, sino que hubiera exigido transformaciones estructurales decisivas en el tejido global de la vida económica de la nación, y esto de un modo público, en la pantalla del televisor, con obreros y empleados como público). En segundo lugar, difícilmente un sistema consejista en desarrollo hubiera podido ser atacado por el ejército, y difícilmente puede considerarse incólume a un ejército cuyos soldados y oficiales cuentan a huelguistas entre sus familiares próximos. En tercer lugar, los resultados electorales prueban bien poca cosa en general, y en el caso presente, menos todavía, pues aquellos que impiden una revolución con el argumento de que es imposible (piénsese en los socialdemócratas alemanes de 1918) siempre aparecen *pot festum* como los verdaderos profetas cuyos pronósticos —a los que ellos mismos han contribuido— han sido confirmados por el curso de los acontecimientos; siempre parecen merecer más confianza que los revolucionarios derrotados. Pero, sea como fuere, la idea de Puder, según la cual la actitud del PCF en los desórdenes de mayo-junio revela un rechazo *por principio* de toda subversión violenta basado en la consciencia temporal del marxismo es absurda.

tad de prensa, incluso para Hugenberg y Springer, etc.). De acuerdo con esta receta se obró por primera vez —y ya sabemos el resultado— en la revolución alemana de 1918, en la que, por cierto, los socialdemócratas intentaron ahorrar sacrificios y víctimas renunciando a pedir «costosos experimentos de socialización» a una economía destrozada por la guerra y cediendo ante la amenaza de un prolongado bloqueo de hambre por parte de los aliados. *Ésta* es la política a la que la obnubilación legalista con la vía parlamentaria y con la práctica de la renuncia a la revolución de mayo-junio rindieron un tributo póstumo; y es *esta misma* política la que defienden los Cohn-Bendit con la máxima: «luchamos por nosotros y no por nuestros hijos, y por eso no queremos hacer sacrificios para el socialismo». Si en 1918-1919 los Ebert, Scheidemann, Noske y Legien hubieran sido honestos, no habrían podido inscribir mejor divisa en su estandarte. Pues, con la excusa socialdemócrata de poner en peligro el alimento de los niños, se luchó tan miserablemente por ellos que los grandes señores de la industria, los banqueros y los latifundistas no derrocados ni expropiados entonces pudieron, veinte años después, sacrificarlos en los campos de batalla de la segunda guerra mundial, nutridos esta vez por las sopas de cebada de las cocinas castrenses hitlerianas. Por lo demás, hay que preguntarse en este contexto qué podría significar la solidaridad con los pueblos del tercer mundo, tan importante para la nueva izquierda, si no incluyera una buena dosis de admiración por la capacidad de sacrificio de la realización del socialismo en Cuba, por la sacrificada lucha del pueblo vietnamita o también por las heroicas acciones de los *fedayines* palestinos. Ciertamente que un poder consejista en la Francia de 1968 lo hubiera tenido mucho más fácil, pero tampoco él hubiera podido crear en un abrir y cerrar de ojos el país de las maravillas, el «placer sin inhibiciones».

Los Cohn-Bendit pueden practicar el arte de unir entusiasmo revolucionario y rechazo del espíritu de sacrificio sólo en la medida en que toman a la revolución por un juego fácil de poner en obra, literalmente, como ya tuvimos ocasión de ver, por «un juego en el que todos han de querer participar».⁵ Esto encaja al dedillo con la tradición anarquista: con la ingenuidad increíble, fantásticamente donosa, de las recetas anarquistas clásicas para las situaciones revo-

5. G. y D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, p. 270.

lucionarias (véanse las manifestaciones antes citadas de Cherkesov),⁶ no menos que con la tragicómica farsa insurreccional con que las puso a prueba el viejo maestro Bakunin en Lyon, en 1871.⁷

Aparentemente, el reformismo se halla a este respecto en una posición diametralmente opuesta. Una victoria proletaria definitiva le resulta tan inimaginable en tiempos pacíficos como en una situación revolucionaria. Consecuente con eso, considera un sinsentido cualquier víctima o cualquier sacrificio —ya se trate de vidas y haciendas, ya de la seguridad legal y de la libertad ciudadana—; de aquí que se limite a realizar medidas que, haciendo más llevaderas a corto plazo —y muchas veces sólo creando la ilusión de que son más llevaderas— las cargas de las masas, ayudan, por eso mismo, al sistema capitalista a superar la crisis. (El ejemplo más reciente de ello lo proporcionan los resultados, estabilizadores del sistema, de las negociaciones salariales en Grenelle.) Muy distinto, a lo que parece, el caso del anarquismo: bajo la impresión de la situación de crisis, en la euforia de la primera batalla callejera más o menos bien librada, la impaciencia revolucionaria provoca en los anarquistas la ilusión de que la victoria se ha conseguido ya y de que, inmediatamente, habrá de comenzar la era del «placer sin inhibiciones», en la que podrá prescindirse de fatigas, privaciones, tensiones, víctimas, lucha, disciplina y sometimiento. Y ésta es la consecuencia: es posible abandonar a sí misma la suerte de la revolución; la espontánea genialidad de los movimientos de masas sabrá continuar por sí sola; guárdese la vanguardia de querer influir en los acontecimientos, o de querer articularlos con esquemas organizativos «artificiales», lo que no sólo sería superfluo, dada la certidumbre de la victoria, sino incluso perjudicial, en la medida en que traería consigo el peligro de una nueva autoridad, una nueva disciplina y una nueva manipulación, y para eso no se ha luchado.

El contraste entre las dos posiciones es indisputable. Y sin embargo, también los extremos se tocan aquí; pues en *ambos* casos quiere acabarse lo más rápidamente posible con realidades muy duras y amargas, y *ambos* pasan por alto el punto más importante de toda

6. Véase la sección 3 del capítulo 4 del presente trabajo y la nota 15 al mismo capítulo.

7. Marx consideró una farsa grotesca esa insurrección. Mehring, *op. cit.*, pp. 472 y s., tenía otra opinión.

revolución, la tarea de conquistar y defender el poder político. Por lo demás, se hace difícil creer que esta tarea sea tomada seriamente en cuenta por quien, como los anarquistas, ve *a priori* en toda forma de poder un mal inconciliable con los fines de la revolución, o por quien, como los reformistas, no pretende, de hecho, atacar al poder de la burguesía, al cual, antes bien, se someten de buen grado poniéndose a su servicio (piénsese en los muchos socialistas de derecha que han sido ministros de gobiernos burgueses, desde Mitterrand hasta Willy Brandt, o en la reciente entrada de los comunistas finlandeses en un gobierno burgués de coalición que está lejos de pretender la reestructuración socialista de Finlandia).

Cuán a la ligera se toman la revolución los Cohn-Bendit puede verse por el hecho de que embuten con advertencias contra las estructuras organizativas centralizadas el análisis *ex post* de una situación revolucionaria en la que al proletariado se le escapó una victoria objetivamente posible e históricamente oportuna, *no sólo por culpa* de la táctica vacilantemente reformista, paralizante y canalizadora, de los aparatos sindicales y de los partidos de izquierda, sino —bien lo sabe Dios— *también* porque a las fuerzas que empujaban hacia adelante, decididas a la revolución, entre ellas los estudiantes radicales y, muy particularmente, los elementos anarquistas, les faltaban todos los medios organizativos necesarios para bloquear la táctica de aquellos aparatos e imponer los objetivos propios de más alcance. Como un hilo rojo (mejor dicho: negro), la acusación contra los aparatos «burocráticos», «jerárquicos», «autoritarios», recorre, una tras otra, todas las páginas del libro de los Cohn-Bendit. Una acusación contra tales aparatos en abstracto, independientemente de su carácter de clase, como si, en cualquier circunstancia, hubieran de ser obstáculos para la revolución. Lo cual resulta psicológicamente comprensible a la vista del aparato de poder de la reacción gaullista, y doblemente comprensible después de la táctica obstaculizadora de la revolución empleada también por los aparatos de partido del movimiento obrero (el PCF y la SFIO), de los cuales lo menos que puede decirse es que renunciaron a llevar hasta el límite de sus posibilidades una de las más formidables erupciones de ira popular que conoce la historia moderna. Y sin embargo, no por ello deja de ser un error esta generalización montada sobre una base empírica paupérrima. (Dicho sea de pasada, no se amplía sustancialmente esa base por el hecho de que los Cohn-Bendit aludan también, junto al mayo-junio de 1968,

a constelaciones análogas de la historia francesa reciente, a las oportunidades perdidas de los años 1936 y 1946-1947.)⁸ Así como Herbert Marcuse comete siempre el error de inferir de su observación del movimiento obrero *americano* —sobre todo de sus sindicatos— la conclusión falazmente universalizante de una —supuesta— integración de la clase obrera en *todos* los países capitalistas industrializados de nuestros días (ignorando las experiencias francesas, italianas, belgas o japonesas); así también los Cohn-Bendit sucumben en su libro al error de tomar los aspectos muy problemáticos —concedámoslo— revestidos por determinados períodos de la historia del PCF por una base suficiente para sostener su tesis de que las estructuras organizativas centralistas son un mal para *cualquier* movimiento revolucionario.

Pues conviene tener presente que, en primer lugar, los aparatos de partido del tipo que violentamente critican los Cohn-Bendit, los partidos como el bolchevique creado por Lenin, con una estructura construida según las reglas del centralismo democrático y dirigida por revolucionarios profesionales, han funcionado a la perfección en numerosas revoluciones, guerras civiles y luchas partisanas. Baste recordar la Revolución de octubre y la guerra civil que le sucedió en Rusia, o en los movimientos antifascistas de resistencia durante la segunda guerra mundial —particularmente en Yugoslavia, Francia e Italia—, o en la victoria de los comunistas en China, en 1949, o la no menos importante guerra actual en el Vietnam del Sur, en donde la estructura organizativa del FLN, del llamado «Vietcong», no se inspira precisamente en el modelo neoanarquista de los «grupos de base» (por no decir nada de la tremenda y siempre creciente influencia que ejerce, al menos desde el final de la guerra de independencia argelina, el tipo bolchevique de organización sobre el estilo organizativo de movimientos no comunistas de liberación nacional en el tercer mundo). En segundo lugar, ha ocurrido también en la historia del movimiento obrero que aparatos de partido de este tipo, lejos de comportarse como un freno, al modo del PCF en 1968, han cometido precisamente el error contrario, a saber: dejarse llevar por la *impaciencia revolucionaria* e imprimir un curso extremista de izquierda —el único que los Cohn-Bendit consideran correcto bajo cualquier circunstancia— a un proceso al que de ningún modo convenía. Así

8. G. y D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, pp. 205 y ss., y 211 y ss.

aconteció, por ejemplo, en 1920-1921, cuando las exageradas y desatempladas expectativas revolucionarias del II Congreso Mundial de la Komintern empujaron a la acción de marzo en la Alemania central y a la aventurera «teoría de la ofensiva» que la acompañó,⁹ y así volvió a acontecer, *mutatis mutandis*, con consecuencias particularmente desastrosas cuando, entre 1928 y 1933, siguiendo el giro a la izquierda propiciado por el VI Congreso Mundial, se obvió en Alemania la necesidad de una amplia alianza democrática de frente popular contra el fascismo hitleriano.¹⁰ Baste eso para comprender lo erróneo de la simplificada ecuación cohn-benditiana «aparato jerárquico = senilidad del comunismo»¹¹ = obstaculización reformista de la revolución». Tal ecuación puede ser refutada, como acabamos de ver, por acciones hiperrevolucionarias fuera de lugar emprendidas por esos aparatos; y puede reducirse al absurdo por victorias revolucionarias impensables sin esos aparatos: sus desviaciones de derecha son más bien una excepción a la regla. En tercer lugar —y eso es lo decisivo—, no puede hablarse en absoluto de que la falta de organización centralizada por parte de la izquierda radical haya sido de ayuda jamás en una situación objetivamente revolucionaria. Lo con-

9. La «teoría de la ofensiva» afirma que el partido revolucionario del proletariado tiene que desencadenar necesaria y constantemente, independientemente de las circunstancias favorables o desfavorables, una ofensiva de cara a la conquista del poder político. En ese sentido iban las tesis y las resoluciones del II Congreso Mundial de la Komintern, del verano de 1920, en las cuales, entre otras cosas, se dice: «El proletariado mundial se prepara para luchas decisivas. La época en la que vivimos es la época de las guerras civiles directas. Se acerca la hora decisiva. En casi todos los países en los que hay un movimiento obrero significativo, la clase obrera se apresta a una larga lucha armada».

10. La reserva *mutatis mutandis* hay que entenderla en el sentido de que, en el caso de las resoluciones del II Congreso Mundial estamos ante un producto típico de la impaciencia revolucionaria, mientras que no se puede decir sin más lo mismo de las del VI Congreso Mundial. El error del VI Congreso radica en que el curso de izquierda adoptado por el decimoquinto Congreso del PCUS, necesario y muy oportuno a la vista de la situación interna de la Unión Soviética, se aplicó esquemáticamente a la política de la Internacional. Con la consecuencia, ciertamente, de que la impaciencia revolucionaria se apoderó de los partidos comunistas que en la Europa occidental luchaban bajo circunstancias muy distintas, lo que en Alemania contribuyó a que fuera imposible construir un frente común de comunistas, socialdemócratas y demócratas burgueses contra el fascismo ascendente.

11. Véase al respecto la nota 4 al capítulo primero.

trario es lo cierto: cuanto más falta de ella anduvo, tanto más derechamente sucumbió a derrotas sangrientas.

Sirva también aquí de advertencia ilustrativa la revolución alemana de noviembre. Es muy grave que en 1918-1919 el aparato de la SPD reformista practicara una política contrarrevolucionaria. Pero *no es menos grave que la Liga espartaquista no dispusiera de aparato alguno*. Esa carencia no pudieron suplirla ni los mejores consejos de obreros y soldados. Los consejos tienen la gran ventaja de constituir el instrumento más cercano a las masas, más practicable, de asalto al Estado burgués en todos sus niveles (motivo por el cual hay que felicitarse de que la nueva izquierda quiera ayudar al renacimiento de la idea consejista). Pero, productos como son del entusiasmo revolucionario espontáneo de las masas, los consejos tienen también el inconveniente de su naturaleza lábil, la cual fácilmente puede convertirlos en objeto de las maniobras tácticas, hostiles a la revolución, de los aparatos reformistas, con la consecuencia última de su autodisolución «voluntaria» (por ejemplo, en favor del parlamento de Weimar, como ocurrió realmente en nuestro ejemplo). Y contra eso sólo hay *un* remedio: tiene que haber revolucionarios que actúen unificadamente, fuertemente organizados y dirigidos por una especie de estado mayor, capaces de contrarrestar la influencia reformista en los consejos e intentar conquistar su *dirección política* para asegurar a largo plazo, más allá del entusiasmo momentáneo, la existencia y la acción de los consejos. De otro modo no funciona.

Cuando, pues, en el mayo-junio francés de 1968 se trató de construir formaciones consejistas —lo que, de hecho, no hace sino manifestar la plena actualidad de la democracia consejista como forma estatal de la dictadura del proletariado—, la desarticulación, la indisciplina, la falta de una organización centralizada, tan características de los grupos neoanarquistas, contribuyeron a abortar aquellos prometedores comienzos, a pesar de las afirmaciones contrarias de los Cohn-Bendit. Y el error del PCF y de la CGT no puede atribuirse al hecho de que poseyeran aparatos centralizados, sino al de que los grupos que se sirvieron de esos aparatos se dejaron sorprender por una situación revolucionaria, de la que no supieron estar a la altura, empecinados como estaban en la utilización de los métodos legalistas de la oposición parlamentaria y de la negociación sindical; sobrestimar estos métodos pasase lo que pasase había sido hasta la fecha privilegio del ala reformista del movimiento obrero. Como puede

verse, incluso allí donde el anarquismo se comporta de un modo tan radicalmente contrario al reformismo como en la cuestión organizativa, incluso allí no puede desligarse de él porque, de hecho, le hace el juego. Nada se aviene mejor a la táctica del reformismo, pertrechado con aparatos muy robustos y bien engrasados, que el malestar anarquista con cualquier tipo de aparato.

No sólo eso: cuando dos movimientos enfrentados se funden para constituir una fuerza determinante de los acontecimientos, una fuerza *objetivamente* unitaria en la medida en que actúa en la misma dirección contrarrevolucionaria, entonces tienen que acabar coincidiendo también *subjetivamente* a largo plazo. No es necesario que esto ocurra como en el caso de Kropotkin de 1917. Pero ocurre con ineluctable seguridad cuando la dictadura del proletariado toma las riendas de la sociedad y hace el feo a los reformistas de destruirles la democracia burguesa sin regalar a los anarquistas el paraíso terrenal de la absoluta ausencia de dominación. El bolchevismo en el poder fue combatido en la misma medida por anarquistas y por mencheviques aun antes del final de la guerra civil —y con más brío todavía, después—. Y no por casualidad: la actividad contrarrevolucionaria puede ser desplegada con el mismo celo por la libertad perdida que por la insaciada exigencia de la libertad venidera; lo único que cuenta es la ignorancia de todo aquello necesario para garantizar la revolución.

La derrota de los *enragés* parisinos de 1968 les ahorró exponerse a las decisiones alternativas que una tal situación presenta, y nadie puede decir cómo se hubiera comportado cada uno de ellos en caso de una victoria revolucionaria. Pero algo es seguro: el «placer sin inhibiciones» habría tenido que esperar un buen rato ante las inevitables complicaciones transitorias de la política interior y exterior, y la negativa a luchar por los hijos, los nietos y los bisnietos no habría sido precisamente bien vista en la Francia socialista. ¿Qué habría significado, en esas circunstancias, emperarse en las posiciones del neoanarquismo? Los Cohn-Bendit responden a esta pregunta clara e inequívocamente: en su libro, se muestran fascinados por todos los levantamientos proletarios desde la Comuna de París; pero, cada vez que se trata de enjuiciar históricamente los actos terroristas de autoconservación de la dictadura proletaria derivados de las desesperadas condiciones internas y externas en que se encontraba, se olvidan repentinamente de su aversión al reformismo y dejan deslizar imper-

términos sus juicios de valor por la pendiente moralizante de los autores socialdemócratas y liberales. Y no les falta razón en lo que escriben a estas autoridades. También tiene malas consecuencias la llegada al poder de fuerzas más interesadas en la destrucción del capitalismo que en la conservación de la democracia burguesa, particularmente malas si esto ocurre sobre un planeta que, en su mayor parte, sigue siendo capitalista, y, además, en un país tan atrasado como la Rusia que dejaron los Romanov. Los liberales, los socialdemócratas, todos los reformadores, lo sabían de antemano, y sólo pueden verse confirmados por ello. Pero: un revolucionario que hace suyos esos juicios de valor deja por eso mismo de serlo, se convierte en un liberal, en un socialdemócrata, en un mero reformador. Si quiere seguir siendo revolucionario, su crítica de la historia de la realización del socialismo sólo puede dejarse guiar por consideraciones de oportunidad revolucionaria, atendiendo sobriamente, sin ilusiones, a las correlaciones de fuerza existentes en cada momento. No hacen eso los Cohn-Bendit en sus alabanzas de la Majnovchina ucraniana y de la insurrección de Kronstadt, ni en sus condenas del terror bolchevique que acabó con ellas.¹² Tampoco lo hacen cuando, en su panegírico de las formas proletarias de autoorganización, incluyen alegremente entre éstas a los consejos obreros surgidos de la insurrección húngara de 1956, de los que un profesor de historia contemporánea conservador, por encima de toda sospecha de ser procomunista, Gerhard A. Ritter, ha dicho franca y abiertamente de ellos que «no fueron órganos de la lucha de clases, sino organizaciones improvisadas de lucha de la oposición nacional», y como tales, «meras instituciones transitorias» que habrían «exigido un sistema pluripartidista y un parlamento salido de unas elecciones libres».¹³ Orgullosos de reconocerse en tales tradiciones, los Cohn-Bendit vuelven a enseñar lo poco de fiar que es el fuego de paja de su entusiasmo revolucionario: los futuros rebeldes de su estilo son invitados a poner a futuras dictaduras proletarias en análogas situaciones embarazosas para que puedan frotarse las manos los futuros Kerenskys y los futuros Mindszents puedan respirar aire puro. ¿O acaso no hubiera N. I. Majno,

12. G. y D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, pp. 240-259.

13. *Ibid.*, p. 16, y G. A. Ritter, «"Direkte Demokratie" und Rätewesen in Geschichte und Theorie» («Democracia directa» y consejismo en la historia y en la teoría), en *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft*, compilado por Erwin K. Scheuch, Colonia, 1968, pp. 204 y s.

acaso no hubieran los «soviets sin comunistas» que querían los marinos de Kronstadt en 1921, devuelto a Rusia al capitalismo a través de una anarquía anticipada a destiempo? ¿Y hacia dónde hubieran emprendido su «tránsito», después de haber dado ya su aprobación al terror blanco, las «instituciones de transición» húngaras de 1956 si no hubiera intervenido el Ejército rojo? ¿Qué fuerzas de clase hubieran ganado la orilla de un parlamento así constituido? Sólo fanáticos irrealistas pueden hacerse ilusiones al respecto.

Y con esto no se acaba la afinidad del anarquismo con el reformismo. Los *enragés* parisinos de 1968 fueron derrotados; ¿qué hacer entonces? ¿Qué decir a los simpatizantes del resto del mundo? ¿Organizarse para la lucha contra el Estado capitalista? ¿No perder oportunidad de rebatir la mentira apologética de la integración de la clase obrera? ¿Difundir incansablemente entre los obreros el recuerdo del mayo-junio parisino para que no pierdan la consciencia de sus potencialidades revolucionarias? ¿Convencer a los comunistas de la Europa occidental de que sus concepciones de una vía parlamentaria pacífica al socialismo andan faltas de soporte empírico, de que, a la espera de futuras batallas de clase entre la burguesía y el proletariado, habría que volver a conceder al ideario consejista la misma importancia que le dieron Marx y Lenin?

¡Ah, no! Lo que los Cohn-Bendit recomiendan a sus simpatizantes al final de su libro no tiene nada que ver con esto. Les aconsejan:

Ahora vístete y vete al cine. Contempla allí el triste aburrimiento de una vida de la que, normalmente, tú estás excluido. Mira las imágenes que desfilan ante tus ojos, los actores que parecen representar lo que tú vives cada día (y que para ti, desgraciadamente, no es una representación). Entonces, tan pronto como aparezca el primer anuncio de la próxima representación en la pantalla, ¡coge tu tomate, coge tu huevo podrido, y actúa! Sal a la calle, arranca todos los carteles publicitarios y recupera las formas de las manifestaciones políticas de los días de mayo-junio. Entonces quédate en la calle, mira los rostros inexpresivos de la gente y díles: lo más importante aún no ha sido dicho porque aún hay que descubrirlo. ¡Actúa, pues! ¡Intenta una nueva relación con tu novia, ama de otro modo, di no a la familia! ¡Empieza la revolución, no para otros, sino para ti y con otros, aquí y ahora!¹⁴

14. G. y D. Cohn-Bendit, *op. cit.*, pp. 272 y s.

Hete aquí de nuevo a la «propaganda con hechos», en cultivo puro. Ya hace casi cien años que campa esta buena abuelita, pero ahora, con fresco maquillaje parisino de 1968 tapándole las arrugas, parece rejuvenecida, sobre todo porque aún no se recata de reputar al sexo (al sexo libre, no familiar, se entiende), asunto mucho más importante que la política. ¿Reformismo? De fijo no, si se piensa en los socialdemócratas —tan educaditos ellos, tan incapaces de arrojar huevos podridos sobre nadie, tan respetuosos con la familia— que en Bonn, por ejemplo, arman maravillosos proyectos de reforma, desde las cárceles hasta el tráfico de autopista. Pero sí, de todo punto sí, si se piensa en la función del reformismo: dispersar y quitar mordiente a los impulsos sociales progresistas para que el sistema capitalista no se vea afectado en lo más mínimo por ellos. Así como uno puede hacerse el útil dentro del capitalismo, así también puede hacerse el importante; el sistema no cambia. Mientras el ministro Jahn permite que los condenados jueguen a boleibol y se cuida de que no falten lindas toallitas en sus celdas, el revolucionario Cohn-Bendit intenta una nueva relación con su novia. Mientras el ministro Leber dice no a la entrada en autopista de los grandes camiones, el revolucionario Cohn-Bendit dice no a la familia. Estupendo; pero ¿qué cambia todo eso en las relaciones de propiedad dominantes y en el aparato de Estado que defiende a esas relaciones?

La idea anarquista de anticipar en el presente la libertad de la sociedad futura y dar ejemplo de conducta antiautoritaria dentro de la sociedad capitalista es sustancialmente reformista o exhibe, cuando menos, inconfundibles analogías con el reformismo. En la práctica, no puede tener otro resultado que acolchar y rellenar aquellos intersticios y rincones del capitalismo que los colchoneros socialdemócratas han pasado por alto. ¡Y con rellenos nuevos y de vivaces colores! «La vida ha cobrado mucho color en la República Federal gracias al *underground*», me decía hace poco una señorita occidental muy esnob. Mucho más color, en efecto, ¡y eso era precisamente lo que faltaba! «Clandestinidad» [*Untergrund*] se llamaba antes a la ilegalidad en que los conspiradores políticos luchaban arriesgando sus vidas; *underground* se llama ahora (¡qué blasfemia!) a aquella «contracultura» que, a todo tirar, consigue ofender a algún que otro artículo, ya desfasado de la realidad, de las leyes de las buenas costumbres. Identificándose con esta «contracultura», el neoanarquismo arrebató al malestar engendrado por la «sociedad de bienestar» la última opor-

tunidad para convertirse en una amenaza para el sistema, abriendo, encima, con sus modas rápidamente cambiantes, provocativas y despampanantes, mercados insospechados al mundo de los negocios.

Que nadie se confunda. La actividad colchonera de la «propaganda con hechos» puede resultar muy cómoda para los dominadores, también si consiste en rebeliones, y precisamente por eso. Pues se trata de *pseudorrebeliones*: la acción anarquista, lo mismo que la reformista, se mueve con onírica seguridad por la periferia social, apunta sólo a síntomas secundarios y terciarios y toma por importantes cosas que políticamente no lo son. Incluso una victoria completa de la corriente más radical de un movimiento de masas relativamente importante como el estudiantil sería políticamente irrelevante si aconteciera sólo en el ámbito de la universidad. El sistema se adaptaría sin mayores problemas a una situación en la que, sin moverse de la periferia, las asambleas estudiantiles tomaran decisiones sobre los planes de estudio y sobre los profesores a contratar y a despedir; el sistema saldría indemne de esa prueba porque el radicalismo estudiantil habría errado el tiro. Se demuestra así que la alternativa «reforma o revolución» se degrada a bagatela reformista intrascendente, tan pronto como se desplaza de la lucha de clase contra el poder estatal y las relaciones de propiedad a un ámbito periférico como el de la enseñanza superior. La protesta estudiantil adquiere carácter revolucionario, no por el radicalismo de sus exigencias de reestructuración de la universidad, ni menos por el «terror individual» perpetrado contra profesores; dimensión revolucionaria propiamente dicha la consigue sólo cuando abandona los confines del *alma mater* y, encendido por las cuestiones *políticas* centrales, se rebela contra el sistema en su conjunto.

Y, sin embargo, la miseria de la vida académica tiene una relevancia social relativamente vasta; comparados con ella, la mayor parte de los demás problemas en que el neoanarquismo desperdicia las energías revolucionarias de los jóvenes y los intelectuales que han llegado a comprender la necesidad de una oposición radical, son sencillamente ridículos; nuestro análisis crítico de la «propaganda con hechos» lo ha mostrado. «¡Recházalo todo!», exhortan los Cohn-Bendit. Hete aquí de nuevo a la «noche en la que todos los gatos son pardos», y todo el que siga esas consignas pseudorradicales, propelentes a la actividad difusa, dirá no al gato que casualmente pase por su vera (en la vida laboral, en la familia, en el vecindario,

¿qué importa dónde?). Lo importante es, por ejemplo, la presencia de la policía secreta política, lo irrelevante la estructura autoritaria de un teatro municipal. Pero, puesto que ésta afecta más directamente a los rebeldes actores, la compañía comienza la revolución «hoy mismo» imponiendo al director la dirección colectiva de la obra como si de una novedad que hubiera que alterar radicalmente el mundo se tratara; de suerte que todos los restantes aspectos autoritarios del sistema pueden seguir escondiéndose en la noche en la que también los polis son pardos. Y así prosigue animadamente la iniciada revolución del «aquí y ahora»: profesores de dibujo antiautoritarios animan a sus alumnos a garrapatear sin sentido para liberarles de las «coerciones» de una actividad orientada a resultados concretos y permitirles experimentar «motivaciones intelectuales completamente nuevas» (de las que, evidentemente, Tiziano nunca llegó a saber una palabra). Líricos antiautoritarios «destruyen» la «coerción de las estructuras lingüísticas». Maestras de jardines de infancia anhelan que los angelitos se meen en las tazas de café de sus papás. Clientes antiautoritarios de las ferias de libros cumplen con el deber de la «violencia revolucionaria» abriéndose paso por la fuerza en la reunión privada de los directivos de la unión de libreros alemanes. Y los beneficios de la burguesía crecen, y el ejército tragamillones de la República Federal elabora una nueva y más perfecta programación a largo plazo, y el grupo Springer aún no ha sido expropiado, sino que, hoy como ayer, sigue manipulando a la opinión pública como si para nada hubiera comenzado la revolución «aquí y ahora».

Pues no hay tal revolución; sólo podrá haberla cuando los impacientes que la ansían sean menos proclives a dejarse arrastrar por el viejo señuelo del apoliticismo de la «propaganda con hechos».

EPÍLOGO EN 1970

El presente trabajo fue motivado por el encargo que en la primavera de 1969 recibí de Hans Magnus Enzensberger y Karl Markus Michel para colaborar en un número que entonces estaban preparando de la revista *Kursbuch* (en el número 19, monográfico dedicado a la «Crítica del anarquismo»). Tras varias interrupciones, conseguí acabar en noviembre un manuscrito demasiado largo para el fin al que estaba destinado, rebasando, además, ligeramente el plazo que se me había concedido. Para no dejar en la estacada a la redacción del *Kursbuch* tuve que preparar en pocos días una versión abreviada. De las ocho secciones originales tres fueron suprimidas, y las otras cinco fuertemente comprimidas. El número monográfico apareció en diciembre de 1969. Ahora se me brinda una oportunidad para publicar por primera vez el manuscrito entero.

El lector debe saber que aprovecho esa oportunidad con reservas y vacilaciones. Como es natural, después de haberme manifestado sobre el asunto del anarquismo, me interesa ver publicadas por entero mis reflexiones al respecto, sobre todo un capítulo suprimido en la versión abreviada, el *excursus* sobre la historia de la idea de la «desestabilización» de las instituciones autoritarias (capítulo 6), que, independientemente de los motivos concretos que contaron para incluirlo en el presente escrito, arroja luz sobre conexiones muy significativas para la crítica retrospectiva de la ideología de los años cincuenta y sesenta en Alemania occidental. Por lo demás, va de suyo que, cuando aparecen diferencias de tono en las expresiones usadas en ambas versiones, sólo me reconozco plenamente en las formulaciones de la versión completa. Aun así, insisto: me resulta incómoda la idea de publicar un panfleto escrito para una situación determinada y con el tono que aconsejaban los acontecimientos de ayer en

un momento en el que el adversario combatido se bate en franca retirada. Por adversario no entiendo a la nueva izquierda, a la que creo que se da por muerta erróneamente (y a la que, por lo demás, nunca he tenido por adversaria). Entiendo al neoanarquismo, del que aquella, al menos en la Europa occidental, está desertando en masa.

Ya el año pasado, cuando se concibió el mencionado monográfico de *Kursbuch*, sólo una ínfima minoría, dentro del movimiento de extrema izquierda al que se habían adherido espontáneamente partes importantes de la juventud y de la intelectualidad, se reconocía *expressis verbis* en el anarquismo (no sólo en la República Federal, sino también en países con más tradición anarquista, como Italia o Francia). Sin embargo, había entonces buenos motivos para suponer que esa orientación anarquista era —desde 1967, más o menos— la tendencia dominante en el movimiento. Pues, si uno se dejaba guiar como observador, no por ideas subjetivas preconcebidas, sino por los hechos y juzgaba éstos de acuerdo con los únicos criterios pertinentes aquí —los que proporciona la experiencia de la Internacional de Saint-Imier—, tenía forzosamente que llegar a la conclusión de que estaba asistiendo a una masiva reviviscencia de ideas, consignas, formas organizativas, métodos de lucha y modos de conducta anarquistas como no se había conocido durante décadas (y, en los países industriales más avanzados, desde tiempos inmemoriales). Que los implicados no tuvieran consciencia de ello, era de importancia secundaria; incluso reforzaba esa conclusión en vez de debilitarla. Fácilmente explicable por la forzosa falta de engarce con la tradición de unos jóvenes insuficientemente informados sobre épocas pasadas del movimiento obrero, acostumbrados sólo a las variantes marxistas de oposición radical presentes en su medio, su deficiente autoconsciencia encajaba muy bien con la naturaleza proteica que siempre ha tenido el anarquismo, con la muchedumbre de nombres con que se ha presentado en el pasado, con la violencia elemental de sus erupciones, con la discontinuidad de su historia. Y, bien mirado, su regreso no era tan improbable en un mundo en el que, por un lado, el socialismo realizado autoritariamente parece confirmar las alarmistas advertencias de Bakunin al verse obligado a aplazar indefinidamente el objetivo final de la ausencia de dominación; y en el que, por el otro, el capitalismo, con él coexistente, ha conseguido reconstruir aquella repulsiva seguridad contra la que ciegamente se habían

estrellado ya, durante casi medio siglo, entre la Comuna de París y la primera guerra mundial, unos revolucionarios exasperados por una situación objetivamente no revolucionaria. Además, entretanto, en la nueva seguridad que ahora se llama «sociedad de bienestar», el poder del capital, gracias a las posibilidades de ampliar el consumo de masas que ha traído consigo la coincidencia del acrecido miedo a los comunistas con el inmenso incremento de la productividad del trabajo, ha conseguido desarmar a tal punto los conflictos sociales en las metrópolis industriales que la sublevación contra la necesidad y la miseria ha ido cediendo el paso —con aparente justificación— al disgusto por el paternalismo, la manipulación y la autoridad prepotente, circunstancia ésta que más que nunca resulta favorable a la vieja tendencia anarquista a ver en la existencia del poder y la sumisión el mal fundamental de la sociedad de clases. Manifiestamente, había que esperar a que creciera una nueva generación capaz de contrastar el estado del mundo dado, no con el de los años treinta y cuarenta —todavía peor—, sino con la sustancia de los ideales en cuyo nombre se estableció en 1945, para que reviviera la protesta anarquista.

No importa, empero, qué haya dado origen al anarquismo, cuán fundadas sean las reflexiones sociológicas que lo hacen comprensible y disculpable; lo cierto es que, en cualesquiera circunstancias, el anarquismo constituye un error aberrante que compromete a la lucha de clase proletaria y, por consiguiente, a la revolución socialista. Un simpatizante de la nueva izquierda educado en la tradición marxista, habituado a pensar en términos de objetivos políticos, que creía ver los síntomas y comprender lo inevitable de su aparición, no podía menos, pues, de intentar advertir a sus compañeros de tendencia antiautoritaria que las supuestamente novedosas y frescas ideas tan dilectas de ellos, lo mismo que sus prácticas preferidas, ni tenían en realidad nada de original, ni se habían confirmado nunca (confirmado en el sentido de la revolución anhelada). De aquí que la «falta de distinción» (con razón notada y sin razón criticada por muchos lectores) del trabajo sobre la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* llevara a no tomar en consideración diferencias indiscutibles existentes entre los exponentes del movimiento estudiantil radical de 1968-1969 y los anarquistas clásicos y a «meterlos a ambos en la misma olla»; de aquí también la falta de análisis y explicación sociológicos del fenómeno descrito. Situarlos en íntima vecindad en la misma olla debía servir para subrayar las mucho menos discutibles —pero desa-

tendidas— afinidades; evitar la disección sociológica, para defenderse de la autocomplacencia con la que cualquier sinsentido se cree hoy justificado si la ciencia asegura que ha de entenderse como reflejo de una época trágica. Una y otra cosa pretendían convencer sin merced, a aquellos que se sintieran aludidos, de la necesidad de abandonar una teoría abstrusa, políticamente contraproducente y autopunitiva.

Pero las máquinas de escribir y las imprentas van más despacio que los procesos mentales que discurren por las cabezas de la APO. Y no sólo antes de ponerme a escribir, sino antes incluso de colocar una cinta virgen en la máquina, tendría que haber adivinado qué podía significar que un pensador de la APO tan versátil y sensible como Enzensberger, siempre cercano a sus correligionarios, pero casi siempre anticipado a ellos en punto a reconocer y juzgar sin sentimentalismos los propios errores, comenzara manifiestamente a revisar las propias posiciones. En números anteriores, su *Kursbuch* había rendido abundante y acrítico tributo a todas las pasiones anarquistas, desde la alabanza de la insurrección de Kronstadt hasta la importancia atribuida por los antiautoritarios a los placeres sexuales de la más tierna infancia. En sus páginas hemos podido leer a qué goces se entregó la fantásica contracultura, cómo fue puesto en cuestión todo poder de cualquier tipo y procedencia, cómo —con sospechosa seriedad— unos *communards* escribieron una crónica detallada de las evoluciones del pinito del pequeño Egon. De repente, se acabó. A la vuelta de un viaje a Cuba, Enzensberger se ponía a lamentar, como si de un ducho politicastro se tratara, la insuficiencia del trabajo de partido de los comunistas de Castro. Y la revisión llegó tan lejos en la primavera de 1969 que encargó artículos antianarquistas. Cuando vuela esta golondrina —hubiera tenido que decirme yo— no puede andar lejos la extrema izquierda de una primavera que ha de cambiarle la faz. Feliz de ganar un aliado inteligente, no me lo dije, y así perdí la oportunidad de valorar el asunto como un indicio significativo.

Inesperadamente, la primavera llegó en pleno invierno. Cuando apareció el número 19 de *Kursbuch*, el escenario se había transformado notoriamente. Los atentados con bombas del cambio de año 1969-1970 —los fallidos contra jueces de Berlín occidental y el siniestramente logrado contra un banco milanés— parecían dar razón al pronóstico que precisamente en el *Kursbuch* había yo realizado aludiendo a los olvidados atentados de Ravachol y Caserio. Parecía como si el regreso también del aspecto sangrientamente terrorista

de la «propaganda con hechos» no quisiera hacerse esperar. Pero tirar bombas ha sido siempre sólo un cabo extremo de las multiformes actividades anarquistas, la radicalización, ciertamente, de una tendencia característica, la cual, sin embargo, por sí sola, no prueba demasiado. (Como, en las circunstancias en cuestión, no prueban absolutamente nada los atentados no anarquistas con los que los guerrilleros árabes sabotean los enlaces aéreos con Israel. La guerra de guerrillas, en la medida en que persigue objetivos políticos y está concebida con estrategias calculadas, tiene tan poco que ver con la «propaganda con hechos» como cualquier otro tipo de operación militar; motivo por el cual se equivoca también el *Kursbuch* al considerar típicamente anarquista la propuesta de Pietro Cavallero de trasplantar la táctica guerrillera de las junglas a las grandes ciudades de los países industriales.) Mucho más significativa fue otra cosa ocurrida a finales de 1969: el *underground* se descompuso en toda la Europa occidental, sobre todo en Inglaterra y en la República Federal. No fue una casualidad que el Living Theatre, hasta la fecha el profeta más emblemático del *paradise now*, fracasara estrepitosamente en Berlín occidental ante un público compuesto mayoritariamente por simpatizantes de la APO. Lo que quería decir que la vieja fe anarquista en la fuerza propagandística irradiante de islas capaces de anticipar la abolición de la autoridad comenzaba a cuartearse; la «contracultura» comenzaba a considerarse cada vez más como un refugio para apolíticos. De la «subcultura», tal como había sido originalmente concebida, quedaban sólo caricaturas, por lo demás manifiestamente convertidas en objetos venales. Con lo que se había asestado un golpe de muerte a la forma más cómoda y agradable de la «propaganda con hechos», al estilo de vida provocativo; no había ya acto insensato alguno de «lucha individual» que pudiera salvarla. De golpe, fueron reinterpretadas muchas pretensiones hasta hace poco sostenidas vehementemente: algunos lectores de mi contribución al *Kursbuch* aseguraban en cartas de protesta (aunque en recientes sobremesas se había oído otra cosa) que la promiscuidad en las comunas nunca se había entendido como un medio para transformar la sociedad por la vía de la abolición de la familia monógama, sino como forma de pasarlo bien. Lo mismo en lo que hace a los jardines de infancia antiautoritarios, ahora meros auxiliares pedagógicos que intentaban subvenir a la necesidad de sustraerse a los métodos corrientemente conservadores de la mayoría de parvularios: nadie había

pretendido preparar la revolución mundial con esos experimentos. Así hablaba el desencanto inconfeso. El lúcido, declaraba abiertamente haber recibido la lección de la experiencia y haber comprendido que los gestos subversivos y los experimentuchos individuales dentro de los grupúsculos estaban condenados a la ineficacia política. ¡Verdades como puños!

¿Y hoy? Si se piensa en la República Federal y en Berlín occidental, se multiplican los indicios de que la nueva izquierda ha dejado ya tras de sí el estadio antiautoritario, sin que por eso el gobierno reformista de Bonn —que trata de atraer a la «juventud inquieta» con una amnistía, con la reducción de la edad mínima de los votantes y con una *Ostpolitik* más flexible— parezca en mejores condiciones de integrarla en el sistema. Fenómenos poco espectaculares y apenas telegénicos, como la prometedor radicalización de las juventudes socialistas o la rebelión de los aprendices contra la desvergonzada explotación de que son objeto por parte de sus empleadores, son socialmente más relevantes que cualquier cosa que pueda ocurrir en los círculos de la intelectualidad de izquierda y en las universidades. Típico, empero, del progreso de la autoconsciencia de los intelectuales es que jóvenes corifeos de la escuela de Francfort se sienten a discutir con teóricos de la DKP sobre «La escuela de Francfort a la luz del marxismo» abandonando sus complejos de superioridad intelectual. Y fluyen a las universidades los estudiantes de izquierda radical, vanguardia de la APO desde los gloriosos días del extinto SDS, sectariamente encapsulados en grupos marxistas-leninistas y luciendo «crítica y autocrítica», «línea de cuadros» y «línea de masas», citas de Mao e imágenes de Stalin. En vez de los antiguos «grupos de base» (enraizados en la llamada base constituida por el propio medio estudiantil, socialmente periférico), ahora fundan «células rojas» cuya intención es actuar también en las empresas industriales, a ser posible poniendo un pie en ellas. También aquí se cometen —en la medida en que se puede juzgar desde lejos— errores de bulto: sectarismo, inadecuado secretismo por parte de los «cuadros», concepciones románticas sobre la «sumersión» en las masas, vulgarización del marxismo hostile al trabajo teórico y reducida a un manojito de folletos, y un montón de cosas bien conocidas por el estilo. Sin embargo, los errores típicamente anarquistas están en vías de desaparición, y la buena orientación de la tendencia general es inconfundible: afiliarse a grupos marxistas-leninistas es reconocer la necesidad

de organización y disciplina, significa cargar con trabajo menudo y tenaz, alejado de la *publicity*, significa buscar vínculos con la clase obrera. Y desde luego significa ser capaz de concentrarse en tareas políticas. Dicho sea de pasada: a la reciente difusión del marxismo-leninismo y a la reviviscencia del mito de Stalin tendrán que agradecer muchos preocupados padres de familia el hecho de que sus hijos ya no tomen droga; la ideología del *paradise now* no levanta diques contra tentaciones de este tipo, pero difícilmente puede conciliarse el culto de Stalin con el *haschis*.

Dadas esas circunstancias, parece más que cuestionable la oportunidad de un ajuste de cuentas con el viejo y el nuevo anarquismo. Es verdad que los factores sociales que provocaron la marea antiautoritaria de los años 1967-1969 subsisten tal cual a escala mundial. Pronosticar una muerte rápida del neoanarquismo sería precipitarse. Hay muchos motivos para suponer que precisamente sus excesos más extremos y más alejados de la política revolucionaria seguirán vinculados a las sombrías perspectivas del desarrollo que se están prefigurando actualmente en el tejido social de la potencia capitalista más fuerte y destructiva. En los Estados Unidos la tradicional ausencia de un movimiento obrero preparado políticamente ha llevado a una situación que empuja a transformar en ciega desesperación no sólo a la impaciencia de revolucionarios impotentes, sino a cualquier determinación de humanizar la realidad. En ese vacío, relleno desde hace generaciones en otros países industriales capitalistas por la clase obrera con sus partidos revolucionarios y reformistas, la casta americana dominante podrá seguir permitiéndose impunemente crímenes internacionales como el genocidio del Vietnam sin necesidad de liquidar la crítica o las manifestaciones internas de oposición (reduciendo así al absurdo, en una medida desconocida hasta ahora, el sentido de la libertad democrática y de los derechos ciudadanos). En el mismo vacío podría también ocurrir que la lucha emancipatoria de los negros norteamericanos, desprendiéndose al modo del *black power* de las medias tintas legalistas de la no-violencia y tomando consciencia de su potencialidad revolucionaria, generara un contrarracismo que nada tuviera que envidiar a la locura racista de los opresores blancos, rebasándola incluso tácticamente en punto a conseguir el propio aislamiento, suicida siempre cuando se trata de una minoría. Cuando en la vida pública de un país anomalías de tal calibre consiguen desdibujar los frentes de la reacción y del progreso, quien anda

disgustado con todo fácilmente puede encontrar en la droga dura la alternativa más a mano a la complicidad con el sistema, mientras que las posibilidades de resistencia militante parecen agotarse en actos terroristas dispersos y sin sentido contra una u otra encarnación personal o institucional del poder y la riqueza. Ambos son casos límite de una conducta llevada por la desesperación; ambos están ínsitos, en la misma medida, a pesar de su distinta decantación, en las intenciones de la «propaganda con hechos»; ambos van a dar en la corriente de fango de la delincuencia en la que están sumergidos hasta el cuello los arteros policías que protegen al capital monopolista a escala mundial.

Pero en Europa occidental, en cuyas luchas de clases interviene activamente el movimiento obrero político y, con él, la doctrina marxista, las cosas van de otro modo. Podría ser que aquí el anarquismo confirmara la verdad de la regla instituida por Hegel y Marx, según la cual los grandes acontecimientos y las grandes personalidades de la historia universal ocurren dos veces; una vez como tragedia, y la otra como farsa. El fracaso de la Internacional negra sería la tragedia, y se habría repetido como farsa en el proceso de aprendizaje de la nueva izquierda a través de ensayos episódicos de acción directa y de organización desarticulada, de cubos de pintura y de *underground*. Si tal fuera el caso —y quiero esperar que así sea—, entonces el presente ensayo habría perdido actualidad. Entonces ni siquiera sería necesario como antídoto contra las reediciones de escritos anarquistas clásicos que día tras día y año tras año invaden el mercado del libro, pues se trataría solamente de una coyuntura comercial, explotada, como es normal, por el olfato para el negocio de los editores, pero sin contrapartida ideológica. ¿Y si ocurriera de otro modo? ¿Qué si la tendencia a la baja de la actividad neoanarquista que ahora podemos observar en Inglaterra, en Francia, en Alemania occidental, en Italia o en Holanda, no excluyera que, en los márgenes de la extrema izquierda, se mantuviera como un fenómeno constante la presencia de grupos anarquistas, compuestos quizá por ex-combatientes de las fracciones antiautoritarias del SDS que, tras su descomposición, se hubieran dedicado a leer las obras completas de Bakunin y Kropotkin? En ese caso, mi libro tendría aún cierta actualidad. Pero incluso en ese caso, y precisamente por eso, su publicación en 1970 sólo tendría sentido a condición de completarlo no sólo con la observación del carácter efímero de los fenómenos históricos que sir-

vieron de ilustración, sino, sobre todo, con una advertencia a los grupos marxistas-leninistas, a las juventudes socialistas y desde luego también a la DKP para que no se tomen a la ligera a los compañeros anarquistas, para que no olviden su sobresaliente contribución como pioneros de la presente radicalización de la juventud y de la intelectualidad y, muy particularmente, para que no cometan *nunca* el error de tomarlos por enemigos del movimiento revolucionario a causa de las abstrusas ideas que profesan y de las actividades objetivamente dañinas que practican. Antes de fin de año, cuando afirmar la revolución y oponerse al ideario anarquista era nadar contra corriente, era ocioso poner el acento en ello. Pero ya no lo es; ahora que los antiautoritarios están en dificultades, se batan en retirada y —felizmente— el marxismo viene a ocupar el terreno abandonado, es urgente hacerlo.

La DKP, las juventudes socialistas y los grupos marxistas-leninistas están —desgraciadamente— separados por diferencias de opinión. Pero todos ellos andan a la una cuando suena la palabra «anarquismo», en todos ellos convoca unánimemente asociaciones bastante inadecuadas, sobre todo porque proceden en gran parte de medias verdades sobre las causas de la ruptura entre Marx y Bakunin. No quiero con eso hacer mío el postulado, muchas veces enunciado pero relativamente irrelevante, según el cual los marxistas deberían dejar de pintar en blanco y negro y reconocer que no toda la culpa de la ruptura cayó moralmente sobre Bakunin. Mehring dio un ejemplo convincente de que también los marxistas pueden realizar juicios históricos correctos y mantenerse alejados de la simplificación y la calumnia partidistas. Bakunin —podría decirse, resumiendo la exposición de hechos de Mehring— no fue un enemigo de la clase obrera, pero sí un intrigante, buen discípulo, en este punto, de Marx. Lo que no tiene por qué ser una vergüenza para Marx; pues intrigar va con la política, y si sirve a una buena causa, nada hay que objetar a la intriga. Pero que en este caso sirviera real e inequívocamente a una buena causa es hartamente dudoso. Y de eso se trata ahora.

Es fácil decir que con la expulsión de los anarquistas en su Congreso de La Haya (1872) la I Internacional se depuró y se liberó de la influencia disgregadora de éstos. Los marxistas-leninistas, las juventudes socialistas y los camaradas de la DKP que oigan o lean estas cosas, fácilmente sacarán la impresión de que se trató de una especie de limpieza interna del partido que sirvió para robustecer

al movimiento, para unificarlo en cuestiones de principio y para aumentar su potencial de combate político. Nada de eso es cierto. Comenzando por el hecho de que la I Internacional nunca fue un partido político. Lo que fue es una asociación de tendencias muy distintas presentes en el movimiento obrero europeo. Además de marxistas, que, evidentemente, con Marx como cabeza rectora, daban su impronta al consejo general, pertenecían a ella también lassalleanos, blanquistas, proudhonistas y bakuninistas, además de sindicalistas ingleses que en su país apoyaban políticamente a los liberales, y de demócratas emigrados rusos. Y es imposible proporcionar la menor prueba de que la exclusión de Bakunin y de los suyos fortaleció a la Internacional, porque este Congreso de La Haya representó prácticamente su final al decidir sorprendentemente —a instancias de Marx— el traslado de la sede de su consejo general de Londres a Nueva York. ¿Qué podía hacer el proletariado europeo de los años setenta del siglo pasado con una dirección con sede en América (donde, por cierto, radicaba sólo una minúscula e insignificante sección de la Internacional)? La verdad es: tras la derrota de la *Commune* parisina, Marx pensó que la revolución proletaria en Europa estaba liquidada para mucho tiempo; por consiguiente, daba poco valor a la subsistencia de la Internacional una vez perdida su función de ser el centro dirigente de las luchas de clases *revolucionarias*, y sólo pensó en hacer lo más difícil posible a los anarquistas actuar en su nombre y reclamarse de su autoridad.

¿Con qué consecuencias? Para empezar por el aspecto positivo, eso llevó a la continuación del trabajo científico de Marx, al que se podría dedicar por entero hasta el fin de sus días preocupándose en una medida relativamente pequeña de las cuitas de unos partidos condenados por la fuerza de las circunstancias a la acción pacífica. Marx se ahorró viajar a congresos, pronunciar discursos, organizar luchas salariales, intervenir en elecciones, dirigir fracciones parlamentarias, etc., y eso redundó extraordinariamente en beneficio de la elaboración de la teoría marxista. Pero no pueden esconderse las consecuencias negativas con que se pagó ese beneficio. Ya la extendida opinión, según la cual el que la primera organización mundial de los trabajadores entrara en la historia como obra de Marx contribuyó a la victoria del marxismo entre el proletariado, es problemática. Hay que preguntarse si de verdad el marxismo necesitaba una consagración histórica de este tipo, si a la larga no hubiera triunfado

también —y quizá con más rotundo éxito— frente a las diletantes patrañas de Bakunin si la I Internacional, en vez de entrar en la historia, hubiera seguido existiendo después de 1872. Allí donde la influencia de Bakunin era débil, como en Alemania, el marxismo se bastaba para erradicarla. Allí donde era fuerte, como en los países latinos, las partes más radicalizadas de la clase obrera se comportaron, tras el Congreso de La Haya, más cerrilmente frente a la teoría marxista de lo que lo hubieran hecho en el marco de la Internacional. Puede que eso sólo sean conjeturas hipotéticas (que, de todos modos, frente a hipótesis contrarias, siempre tendrán la ventaja de confiar más en la superioridad objetiva y en la mayor fuerza de persuasión de las ideas marxistas que en el mito engendrado por la manipulación del Congreso de La Haya). Pero es un hecho constatable, que no necesita de conjetura alguna, que la ruptura total entre marxistas y anarquistas tuvo consecuencias desastrosas para ambas partes, y así, también para la clase obrera europea.

La ruptura tuvo efectos fatales para los anarquistas expulsados porque a partir de entonces se quedaron *en famille*, se cocieron ideológicamente en la propia salsa y se distanciaron energúmicamente del patrimonio intelectual marxista. El resentimiento les llevó así a romper la engorrosa cadena que aún ataba a la impaciencia revolucionaria con el discernimiento científico, y sólo a partir de entonces se entregaron los anarquistas a aquellas acciones terroristas individuales sin sentido que nunca podían tener éxito político. La «propaganda con hechos» no se había realizado hasta entonces. Para hacerse una idea de la dimensión de la tragedia es importante tener presente que hasta entonces los anarquistas se iban aproximando progresivamente hacia el comunismo, es decir, que se estaban convirtiendo en un buen público receptor de la teoría marxista. Lo prueba la evolución acontecida desde las limitaciones totalmente pequeño-burguesas del mutualismo de Proudhon hasta el anarco-comunismo de Kropotkin, pasando por el colectivismo antiautoritario de Bakunin.

Pero también el movimiento obrero *político*, la socialdemocracia, sufrió graves daños. La existencia aparte, aislada, del anarquismo le hurtó un potencial revolucionario imprescindible, y tanto más —por acción recíproca— cuanto más insensata fue haciéndose la «propaganda con hechos». Pues, del —fundado— rechazo de las bombas anarquistas, de la disoluta anticipación del futuro ácrata y de las salvajes proclamas vesánicas, los dirigentes Bebel y Jaurès sacaron la

falsa conclusión extremista contraria, a saber: atenerse exclusivamente a la legalidad y sobrevalorar desmesuradamente el trabajo parlamentario pacífico. A diferencia de la primera, la II Internacional rechazó bruscamente desde el comienzo la acción común puntual que una y otra vez proponían los anarquistas. Fue un error gravísimo que no tardó en cobrarse una amarga venganza. No es exagerado decir que la socialdemocracia sólo comenzó a ser educada por sus dirigentes en el reformismo y en el oportunismo a resultas de la lucha contra el anarquismo. Con el conocido resultado de su traición a la revolución de 1918.

De todo eso tendrían hoy que sacar la lección la DKP, las juventudes socialistas y los grupos marxistas-leninistas. Nadie les exige que den una oportunidad al anarquismo para que «desestabilice» la disciplina de sus propias organizaciones. Nadie les prohíbe responder al discurso absurdo de los compañeros antiautoritarios, ni distanciarse de sus necias prácticas cuando sea necesario. Pero es preciso que no les traten como escoria, que mantengan abierto el diálogo con ellos en cualquier circunstancia, que les expongan sus argumentos, que valoren en lo que valga la paciente labor de persuasión, lo que sólo tiene sentido y abre perspectivas prometedoras sobre la base de la solidaridad, de la buena disposición para la acción común y del común reconocimiento del mismo objetivo final. No faltan presupuestos para ello, pues el resentimiento contra Marx, que data de 1872, no tienen por qué haberlo heredado los neoanarquistas. El Congreso de La Haya está para ellos tan extraviado en la noche de los tiempos como la batalla de Leuthen. Basta con no provocarlos, proporcionándoles así nuevo aliento, con calumnias e infamias, lo que significaría repetir como farsa lo que fue una tragedia. Pasaron para el marxismo los tiempos en que tenía que divulgarse teniendo a Bakunin como principal contradictor. En esos tiempos, el presidente del consejo general, Karl Marx, tenía aún que llevar personalmente a una estación londinense de correos los paquetes con materiales de la Internacional.

No creo que hablar hoy de difamación sea ocioso. En el *Philosophischen Wörterbuch* (Diccionario de filosofía) marxista,* bajo la voz «anarquismo», puede leerse que, entre sus partidarios en el siglo XIX, se cuenta a Bakunin como «uno de los más encarnizados

* Berlín Este, DDR, 1969. (N. del t.)

enemigos del movimiento obrero revolucionario» que «jugó el papel más ignominioso» y que llegó incluso «a la delación y al espionaje» (imputación de la que no existe la menor prueba). La *Literaturnaya Gazeta* tachó en 1968 a los militantes neoanarquistas de la Universidad Libre de Berlín occidental de gamberros y provocadores. En el mismo año, Georges Marchais llegó a reprocharle a Daniel Cohn-Bendit su origen alemán, mientras que un comunicado publicado por la CGT tras las batallas campales con la policía de Flins afirmaba la complicidad entre el gobierno gaullista y la «subversión» anarquista y calificaba a Geismar como un «especialista de la provocación» que actuaba «al servicio de los peores enemigos de la clase obrera». Finalmente, en el libro *Fetisch Revolution* de Hans G. Helms (publicado en 1969) se estigmatiza a la nueva izquierda como elitista y fascista. Sus ideas sobre la organización socialista del trabajo después de la revolución, se dice allí, oscilan hacia la «bella y vieja “utopía” de los campos de concentración», sobre «cuya puerta podía leerse: *Arbeit macht frei*»;* Helms recomienda a los padres espirituales de tales proyectos vender su «talento económico» a la confederación empresarial alemana. Y en otro paso: los antiautoritarios no desearían en absoluto la revolución, tendrían pavor de ella, temerían perder sus privilegios.

Todos debemos protestar contra esta porquería chapucera. Yo querría, además, expresar un deseo personal: que nadie confunda mi panfleto contra la impaciencia revolucionaria con este tipo de crítica del anarquismo. El lector recordará que, entre otras cosas, he calificado de insensatez ofender gratuitamente a capas de la población que podrían llegar a adherirse a acciones concretas de protesta por parte de la APO sin por ello mostrarse convencidas de la necesidad de una subversión total de lo existente. Y esto no significaba una invitación a ofender gratuitamente a gentes con las que ya no hay que discutir sobre esa necesidad porque —gracias a Dios— ya la reconocen. ¿A dónde iríamos a parar si los enemigos del capitalismo dirimieran por regla general sus diferencias de opinión sobre métodos de lucha, estructuras organizativas y tareas políticas cotidianas de un modo a tal punto degenerado injuriándose mutuamente como nazis o confidentes?

* «El trabajo hace libre», leyenda inscrita en la entrada de los campos de concentración nazis. (N. del t.)

Quizás el objetivo común de la ausencia de dominación, todavía tan abstracto y lejano, no baste para que los anarquistas y los marxistas se relacionen civilizadamente. Pero hay cosas más cercanas, presentes y pasadas, que les unen. Son odiados y perseguidos por la misma clase dominante. Tienen en común una gloriosa tradición de lucha conjunta que arranca con la Comuna de París. Ambos comparten el ideal consejista, abrazar el cual, curiosamente, representa para ambos una inconsecuencia y una desviación. De origen genuinamente anarquista, todo intento por realizarlo lleva simultáneamente a la edificación de un nuevo Estado, pues el poder consejista domina, y ciertamente de forma dictatorial. Por otro lado, Marx, para quien la ineludibilidad de la dominación política de la clase obrera estaba fuera de toda duda, no había llegado a concebir antes de 1871 la idea de un sistema consejista, sino que pensaba en una democracia jacobina de tipo centralista. Las experiencias de la Comuna hicieron cambiar a ambos, y, de nuevo en París, el mayo-junio nos lo trajo al recuerdo cuando los *enragés* bajo bandera negra se situaron, del mismo lado de la barricada, junto con los marxistas-leninistas bajo bandera roja, unidos por la idea consejista. Esperemos que vuelvan a encontrarse pronto, esta vez mejor preparados y no sólo al oeste del Rin, y esperemos que se les unan todos aquellos para quienes *Rouge et noir* no es una novela del siglo pasado.

WOLFGANG HARICH

Berlín, abril de 1970

ANEXO

¿ES LA SOCIOLOGÍA UNA CIENCIA DEL HOMBRE?

Una controversia radiofónica
entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen *

GEHLEN: ¿Es la sociología una ciencia del hombre? Bien, ambos sabemos que existe también una sociología animal de la que ninguno de los dos se ocupa.

ADORNO: No. Yo menos aún que usted.

G.: Cuando escogimos este título para nuestra confrontación, debimos tener alguna idea determinada al respecto. Ahora tenemos que comenzar nuestra conversación, y yo le pediría que se manifestara al respecto.

A.: Sí, para mí que la sociología se ocupa de hombres, de hombres socializados, va de suyo. Cuando propuse esta formulación yo tenía algo muy específico en mente, a saber: la cuestión de si los momentos esenciales de la sociedad, y sobre todo los momentos de crisis de la sociedad —que usted, igual que yo, viene observando desde hace mucho tiempo— pueden retrotraerse a la esencia del hombre, o si arraigan más bien en relaciones y circunstancias que,

* La conversación que a continuación se reproduce como anexo fue grabada el 3 de febrero de 1965 y emitida ese mismo día por la emisora berlinesa SFB. La transcripción que traducimos fue corregida años después (en 1974) por Gehlen. Las palabras de Adorno (que había muerto en 1969) fueron corregidas por Friedemann Grenz con la supervisión de la señora Gretel Adorno. Tanto las correcciones de Gehlen, como las de Grenz, fueron mínimas, reduciéndose sólo a tachar repeticiones u ofrecer un báculo ocasional a la coja sintaxis del lenguaje hablado. La traducción castellana ha intentado respetar también el tono coloquial y las expresiones a veces redundantes de la discusión oral (*N. del t.*)

biólogos llevan razón al afirmar que lo más característico del hombre es que está abierto, y no definido por un círculo determinado de objetos de la acción, entonces en esa apertura radica también que lo que haya de acontecerle al hombre no podemos preverlo aún nosotros. Y en los dos aspectos, en el positivo y también en el negativo. Recuerdo la afirmación de Valéry de que la inhumanidad tiene aún un gran futuro.

G.: Sí, eso forma parte aún del problema. ¿Admitiría usted también ahora, después de habernos puesto de acuerdo sobre eso, la tesis, que yo de muy buen grado defiendo, de que con la cultura industrial —eso es, naturalmente, un ulterior concepto de hechos—, de que con la cultura industrial ha aparecido una, digamos, nueva configuración de las posibilidades humanas que antes no podía verse?

A.: Bueno, que en la cultura que usted llama ahora industrial ha ocurrido algo que, al menos de este modo, no había aún ocurrido nunca y que usted explica esencialmente —por cierto, de un modo muy parecido a como yo lo haría— con el concepto de la dominación de la naturaleza y con el vínculo entre técnica y ciencia, en eso coincidiría yo con usted. Pero, si me permite, quizá podría observar algo aquí que suena pedante, pero que quizá no sea irrelevante en nuestra discusión. Por mi parte, yo no usaría la expresión «sociedad industrial» a la que tanto se tiende hoy.

G.: ¿Qué diría usted, pues?

A.: Bueno, veamos. Por lo pronto, me limitaré a decir lo siguiente: en ese concepto se encierran dos momentos que, aun teniendo mucho que ver entre sí, no pueden equipararse sin más. A saber: el desarrollo de la técnica, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, que se han objetivado en la técnica. La técnica es, en efecto, como se ha dicho, la prolongación del brazo del hombre. Pero en la sociedad industrial está también el momento de las relaciones de la producción social, es decir, en todo el mundo occidental, en donde se trata de relaciones de intercambio, y en el mundo del Este, en ese caso...

G.: Sí, señor Adorno, pero eso quiere decirse también cuando se habla de sociedad industrial.

A.: Sí, pero subsiste, si no se separa esos momentos —y quizás haya que aclararlo—, si no se separa esos momentos —fuerzas productivas y relaciones de producción—, subsiste el peligro al que ya Max Weber, del que usted hablaba antes, sucumbió, es decir, que,

partiendo de una abstracción relativa, como, por ejemplo, la «racionalidad técnica», se predicen cosas, se la carga a ella con cosas que en realidad no tienen tanto que ver con la *ratio*, cuanto con la constelación específica formada entre esa *ratio* y una llamada sociedad de intercambio.

G.: Señor Adorno, usted se eleva ahora a una determinación más precisa del concepto de «sociedad industrial», y no queremos perder de vista que en ella se han dado fenómenos humanos novedosos.

A.: En eso estamos plenamente de acuerdo.

G.: Me gusta tantear los terrenos en los que estamos de acuerdo y los terrenos en los que no lo estamos. Podemos discutir, entonces, sobre las otras cosas. Me limitaré a decir lo siguiente: con los medios de la sociedad moderna, con los medios de transporte, con los medios informativos, con los medios técnicos de todo tipo, ocurre hoy que toda la humanidad, por vez primera, se encuentra en todo el frente, se conoce recíprocamente y en toda la línea. No hay, pues, ya sucesos aislados.

A.: Bueno, como empedernido sociólogo que soy, tengo mis dudas sobre si realmente la humanidad está plenamente en contacto. Tengo que decir que siempre me maravilla, cuando voy a la ópera, que allí no se pongan barreras al trato entre condesas y gitanas, por ejemplo. No quiero decir que el mundo se parezca demasiado a la ópera. Si se conoce la sociedad americana —y usted la conoce tan bien como yo, naturalmente—, allí hay mecanismos de selección que hacen totalmente imposible por lo general la relación entre hombres situados en las capas sociales altas y hombres que no pertenecen a su mismo grupo de renta. Es decir, no sé, usted se refiere al fenómeno de la opinión pública...

G.: No, tampoco.

A.: Bien; entonces, explíquese.

G.: No me refiero al fenómeno de la opinión pública, es decir, al hecho de que hoy se puede leer algo sobre todos los hombres ¿no es cierto?: sobre coreanos y rusos, etc.; tampoco me refiero a las diferencias de clase, sino que me refiero a que —tomemos por caso la ONU—, a que sociedades concretas enteras, europeas, asiáticas, africanas, no sólo entran en contacto comercial, no sólo entran en contacto político, también entran en contacto intelectual y en contacto físico. Esto es bastante dramático en América, con la cuestión

aun si originariamente engendradas por los hombres, han acabado por autonomizarse y contraponerse a los hombres. Bien, ya sé que también en lo que hace a la autonomización tenemos puntos de vista muy análogos, pero creo que sólo podremos trabajar fructíferamente en nuestras diferencias si partimos de unas cuantas cosas que tenemos en común, y quizá no estaría mal, para empezar, si nos dedicáramos a ponerlas de relieve para poder perfilar luego mejor las diferencias y el debate sobre ellas.

G.: Bien, señor Adorno, esto es todo un programa. Intentaré una primera aproximación. Por lo pronto con esta pregunta: ¿usted no caracterizaría, entonces, como Max Weber en su tiempo, a la sociología como una ciencia cultural, o como una ciencia de la cultura, sino más bien como una ciencia antropológica?

A.: No, al contrario.

G.: Al contrario.

A.: Al contrario. Yo diría que la sociología es esencialmente una ciencia que tiene que ver con momentos culturales, o los incluye, y no es algo que pueda reducirse a la esencia del hombre, a la antropología. Se puede esperar, por el tenor de sus libros —que conozco bien—, que usted tienda a la antropología, en sentido amplio. Pero quizá debería apresurarme a decir, para que no disputemos sobre cosas sobre las que no tenemos necesidad de disputar, que ambos coincidimos en algo esencial, a saber: en que —por citar a usted mismo— «no hay una naturaleza humana precultural». De aquí que, diría yo, no pueda haber una sociología como pura antropología, es decir, como una ciencia del hombre que no sea también una ciencia de las circunstancias y las relaciones que se han autonomizado frente a los hombres.

G.: De acuerdo. Pero, según yo pienso, la expresión «hombre» tampoco es inequívoca.

A.: No, ¡por Dios!

G.: Deberíamos dar a los oyentes que están escuchando nuestra conversación una idea del modo en que trabajamos sociológicamente. Por lo pronto, yo creo que hay la dificultad de que muchos de nuestros conceptos básicos, precisamente por motivos de época, han naufragado. En lo que hace al hombre, por ejemplo, se me ocurre ahora, X, nuestro colega X, ha dicho en su libro sobre la técnica que hoy hay un «mito hombre», y que ese mito sería una secreción del progreso técnico.

A.: Sí. Algo parecido dije yo, sólo que formulado más malignamente en mi «Jargon der Eigentlichkeit» (La jerga de lo propio), mucho más malignamente, cuando afirmé que el hombre es hoy la ideología de la inhumanidad. No anda tan alejado, ni mucho menos, sólo que es mucho más maligno.

G.: Exacto. De eso queremos distanciarnos los dos.

A.: Es decir, del «mito hombre», del temible parpadear y poner los ojos en blanco que se produce cuando se dice: «del hombre es de lo que se trata». De eso es de lo que queremos distanciarnos desde el principio.

G.: Exacto. Se trataría, pues, de que la ciencia incorporara racionalidad, por así decirlo, conocimiento y racionalidad —quizá también experiencia—, en nuestra responsabilidad para con el hombre, caso de que tengamos alguna.

A.: Sí, pero yo creo que deberíamos intentar ya aquí precisar un poco el concepto de hombre frente a la concepción ingenua. Soy totalmente de su opinión de que hay que ser infinitamente cauteloso para evitar que este concepto del hombre se use de un modo vago e irresponsable. Pero yo diría: por lo pronto, el hombre es un ser histórico, es decir, un ser conformado por condiciones históricas y por relaciones históricas, y lo es en una medida infinitamente más amplia de lo que pueda aceptarlo la concepción ingenua, la cual, por así decirlo, admite satisfecha la afirmación de que durante largos períodos de tiempo los hombres apenas han cambiado en lo que hace a su constitución fisiológica.

G.: Estoy de acuerdo con usted, señor Adorno. Cuando se contempla a los hombres, se tiene la sensación de que la historia no parece nunca.

A.: Sí. Pero en realidad el hombre está conformado hasta lo más íntimo de su psique por la historia, y esto quiere decir esencialmente conformado por la sociedad.

G.: Precisamente. Y ésta no parece nunca, por así decirlo.

A.: Y yo creo que éste es el terreno: este presupuesto de la naturaleza del hombre, que es, hasta lo más íntimo de sus categorías, histórica. Éste es el presupuesto en el que se basa nuestro diálogo.

G.: Acerquémonos un poco más. Admitirá usted también que tanto la cultura como la historia —y por eso mismo, también el hombre— están abiertas hacia el futuro, por así decirlo.

A.: Sí. Creo que es imposible decir lo que el hombre es. Si los

de los negros. Yo creo que el derribo de las fronteras se da en un amplio frente.

A.: Usted se refiere entonces al fenómeno del *one world*.

G.: Exacto. Y aún quedan muchas experiencias por hacer en este asunto.

A.: Con toda seguridad.

G.: No es tan sencillo esto del *one world*. También tiene sus trampas.

A.: Posiblemente.

G.: Me complace oírle eso. Por cierto, esto me lleva a una segunda idea: el progreso. Ambos coincidimos en que el *one world*, frente al encapsulamiento de anteriores culturas, que no se conocían o se ignoraban entre sí, representa una novedad radical y en cierto sentido un progreso. Al menos ahora, en lo que hace a las posibilidades vitales del hombre, parece más ventajoso...

A.: Usted habla del concepto de progreso técnico. De acuerdo con el nivel de las fuerzas técnicas de producción, sobre todo si se incluyera seriamente a la agricultura, no tendría por qué haber hambre en el mundo.

G.: ...Y yo he vuelto a repetir: «El progreso se realiza hoy en día por sí mismo». Con ello he escandalizado a algunos. Había gente que no quería admitirlo. ¿Podría decir lo que piensa de esta afirmación?

A.: Sí: que el interés de algunos grupos particulares por la autoconservación les fuerza constantemente a introducir innovaciones en la producción, o, al menos, a practicar modos de conducta que, aun si ellos de ningún modo lo quisieran, de algún modo serían globalmente favorables. Por cierto que en la historia de la sociedad burguesa siempre fue así.

G.: Este sentido tenía el aserto. Pero también tiene otro que apunta más lejos. Con él, cuando digo el progreso se realiza por sí mismo, quiero decir: ¿progreso? ¿Qué significa progreso? Significa que los *bienes vitales materiales* y los *estímulos vitales espirituales* son cada vez más accesibles a más personas. Y creo que este proceso discurre de un modo casi automático. Ya no se puede trabajar hoy en día en un oficio sin ser desplazado hacia ese frente en el que o se produce una cosa o se produce otra; con la tendencia: siempre más y para cada vez más.

A.: Yo diría: usted ha hablado antes de las trampas en el *one*

world; bien, indudablemente el progreso tiene también sus trampas. Si puedo dar un ejemplo...

G.: Se lo ruego.

A.: Usted dijo que la posibilidad de los estímulos —y esto significaría necesariamente la posibilidad de las diferenciaciones— es accesible a cada vez más hombres.

G.: Espirituales.

A.: Bien, aquí habría que mencionar las llamadas oportunidades educativas.

G.: ¡Sí, señor!

A.: Pero cuando uno contempla la realidad social se da cuenta de que sólo los innumerables mecanismos que predeterminan a los hombres —es decir, la entera industria cultural en su más amplia extensión—, las innumerables ideologías más o menos... ¿cómo decirlo?... niveladoras que concurren aquí, hacen ya de todo punto imposible que los hombres adquieran experiencia de las innumerables cosas que pasan por delante de ellos.

G.: Exacto, sí.

A.: El hombre puede escuchar música moderna radical en la radio, pero, a la vista de la avasalladora ideología que anda detrás, digamos, de la industria de la música ligera y detrás del hecho de que se convierta en un gran acontecimiento el que la cantante Isel-piesel cante *Rosas en Hawai*, ¿quién puede ser capaz, frente al atrozante tamborileo de esas cosas, de dejarse llevar por los estímulos extraordinariamente diferenciados e individualizados —y al mismo tiempo espiritualizados— de la música verdaderamente avanzada?

G.: Bueno, señor Adorno, en cuestiones de música no puedo ser un buen interlocutor...

A.: Quedémonos, pues, en la pintura.*

G.: Para la música me falta una circunvolución cerebral. Pero en la literatura, por ejemplo, ocurre también que los círculos vanguardistas se entregan desenfadadamente al repiqueteo de tambores...

* La vocación de crítico musical de Theodor Adorno es seguramente conocida del lector hispanoparlante; muchos ensayos de crítica musical del filósofo francfortés han visto ya la luz en versión castellana. Menos conocida tiene que ser, en cambio, la actividad de Arnold Gehlen como crítico de la pintura. El público hispano no dispone aún, desgraciadamente, de la traducción castellana de su importante libro sobre la pintura contemporánea *Zeitbilder* (Imágenes de la época), Francfort y Bonn, 1965. (N. del t.)

A.: Sí, quizá repiqueteen algunas veces, ...

G.: Repiqueteen por doquier.

A.: ... «por doquier» es mucho decir. Creo que no deberíamos extendernos demasiado sobre eso, pues nos aparta un poco de nuestro asunto. Pero yo no diría que las fotonovelas y el tipo de conformación de la consciencia que practican «repiqueteen por doquier», también en las piezas teatrales de Becket, pongamos por caso. Lo digo con toda modestia.

G.: Eso es cierto.

A.: Creo que habría que limitar la afirmación.

G.: Sí. Pero, por lo demás, usted diría también que la dirección del progreso o la tendencia del progreso tiene un carácter automático. Es decir, también todos...

A.: Quizá, precisamente por eso, porque tiene un carácter automático, no se trate de un verdadero progreso. Hay una frase muy bonita de Kafka: «Un verdadero progreso aún no ha acontecido nunca». Creo que podríamos llegar incluso a coincidir en eso, es decir, en que el progreso —y Benjamin fue el primero en formularlo en sus tesis de filosofía de la historia—, hasta donde se puede hablar de progreso hasta hoy, es esencialmente un progreso en las técnicas de dominación de la naturaleza y en los conocimientos necesarios para su dominación, lo que quiere decir que constituye, si así quiere decirse, un progreso particular, el cual de ningún modo significa que la humanidad se haya hecho dueña de sí misma, que la humanidad haya llegado a la mayoría de edad. Y el progreso empezaría precisamente en el momento en que esa mayoría de edad, en el momento en el que la humanidad, podríamos decir, se constituyera como un sujeto global, en vez de eternizarse como hasta ahora —a pesar del desarrollo de esas artes e industrias— en un estado... de ceguera, es decir, en vez de abandonarse a procesos ciegos, anónimos, no conscientes de sí mismos. Y este es precisamente el motivo por el que antes he dicho, de un modo algo paradójico, que el progreso se realiza automáticamente, es decir, que los hombres son alcanzados ciegamente por él como progreso tecnológico-científico, sin constituirse por ello en verdaderos sujetos y enseñorearse de él; ese es probablemente el motivo por el que el progreso no es un verdadero progreso, es decir, de que vaya siempre aparejado con la posibilidad de la catástrofe total.

G.: Bueno, un momento. No dramaticemos. Se me ocurre ahora que...

A.: Recuerde los días que pasamos juntos en Münster, allí no sabíamos si en el instante siguiente iba a pasar algo serio.

G.: Sí, sí. Se me ocurre lo siguiente: todas las naciones y todos los continentes parecen coincidir en la deseabilidad del progreso. Esto quiere decir: hay en nuestros días determinadas divisas que valen desde Nueva York hasta Pekín: igualdad, desarrollo, progreso. Yo creo que es también la primera vez, señor Adorno, que tales artículos de fe no tienen oposición, no hay enemigos. Los griegos se distinguieron de los bárbaros, los cristianos de los paganos, los ilustrados de los feudales. Pero hoy todos están por la igualdad, todos están por el progreso, todos están por el desarrollo.

A.: Sí, y hasta cuando uno critica alguna que otra categoría que tiene que ver con esto no deja de pisar el suelo de esas omnipresentes categorías.

G.: Sí, pero esto es algo bien particular, ¿no?

A.: Es una cosa extraordinariamente curiosa.

G.: Es decir: sobre la mesa comen todos del mismo plato, y bajo la mesa todos se pisotean.

A.: Se puede decir así, desde luego. Pero si me permite, señor Gehlen, quisiera volver a un punto que ya he tocado ligeramente antes, pero del que nos hemos apartado: la cuestión de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en este complejo global de la sociedad industrial. Usted ha apuntado muchas veces en sus libros al fenómeno de la deformación, es decir, al fenómeno del debastamiento de los momentos cualitativos, de las diferencias cualitativas (no me refiero en absoluto al juicio de valor) en la sociedad frente al progreso de la cuantificación. Esto se ha observado ya repetidamente.

G.: Esto lo aprendí de Scheler. El escrito de Scheler se llama «Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs» (El hombre en la era de la nivelación).

A.: «El hombre en la era de la nivelación», así se llamaba, sí. Bien, yo diría que esa tendencia no radica en la técnica o en la ciencia como tales, sino, sustancialmente, en un principio social específico, es decir, en un principio que depende de las relaciones sociales, a saber: el principio de intercambio. El principio universal de intercambio —que impera en el mundo, al menos en nuestro mundo, en el mun-

do occidental, en una medida desconocida hasta el presente—, este principio de intercambio poda las cualidades, las propiedades características de los bienes intercambiables, y así, también las específicas formas de trabajo de los que los producen y las específicas necesidades de los que los reciben. Este momento de la nivelación radica aquí. Si me permite seguir, podemos hacer un experimento mental: si nos figuramos una sociedad en la que no hubiera ya intercambio, es decir, una sociedad que no suministrara ya sus bienes a los hombres a través del mercado, sino que produjera de acuerdo con las necesidades de los hombres, entonces ese momento de la comparabilidad absoluta, y con él, el momento de la nivelación, caerían también, y es concebible que, entonces, lo cualitativo, y con él, todos los momentos de formación que ahora parecen anegados por la presente sociedad, se reconstruyeran y reprodujeran de nuevo a un nivel superior. Yo diría, pues, que la deformación es más —si puedo expresarme con toda rotundidad— un fenómeno de la sociedad burguesa, que un fenómeno que haya que poner necesariamente al mismo nivel que la industria *qua* técnica en progreso. Ese es el motivo por el que insisto un poco machaconamente en esta distinción. Pues se trata de algo muy serio.

G.: Es una afirmación aguda, ésta que usted hace. Para mí —usted sabe que yo me tengo por un empirista—, para mí lo que usted dice es metafísico. Yo planteo la cuestión inversa: ¿no cree usted que esos odres han envejecido también, que la fermentación de lo que se avecina los ha descompuesto?

A.: No, no lo creo. No sé si las posibilidades han sido enterradas ya hoy por la fuerza arrolladora de lo que se avecina. Esa es una posibilidad que yo no negaría. No creo ser más optimista que usted en este punto. Pero yo diría: precisamente en esta idea de un mundo en el que no se procede ya a nivelaciones a través del intercambio (esta idea me parece a mí completamente realizable, al menos si nos atenemos a la teoría, y nosotros somos teóricos y trabajamos con el pensamiento aunque estemos tan cerca de la empiria)... Si uno, como teórico, tiene presentes estas diferencias, como, por ejemplo, la diferencia que existe entre un fenómeno que sólo relativamente tiene que ver con la técnica como es el industrialismo y el principio de intercambio... Muchas cosas son convertidas en meras formas, como, por ejemplo, la forma de la administración, o lo que yo llamo el velo tecnológico (es decir, la ocultación de las relaciones sociales por la

técnica, la cual, en realidad, se funda en relaciones sociales), y yo soy lo suficientemente pasado de moda como para creer que se trata más de criticar a la sociedad que de criticar a la técnica como técnica. La técnica como técnica no es buena ni mala; probablemente es más buena que mala. Y las cosas con que se adorna a la técnica, con las que se la carga —con las que se la «reaprovecha» [*aufnutzt*], podría decirse, si es que esto es alemán—, son momentos que, en realidad, vienen de su utilización totalmente unilateral en nuestra sociedad.

G.: En el Este tenemos ahora sociedades en las que la compra y el intercambio no desempeñan el mismo papel que entre nosotros. ¿Cree usted que en China o en Rusia se ha avanzado ya claramente en punto a una cualificación elevada del individuo?

A.: Esta pregunta, naturalmente, es una pura burla. Evidentemente no es éste el caso.

G.: No pretendía burlarme.

A.: No, no. ¡Por Dios! Yo no quiero defender el decepcionante horror que manifestamente está proliferando allí. Pero yo diría que precisamente la nivelación que allí no hace sino continuar constituye una prueba de que la sociedad que allí están levantando es una burla de la idea de una sociedad sustancialmente emancipada.

G.: Mire usted, no quiero —en mi calidad, digamos, de empirista convencido— ponerme en la situación de crearle dificultades, lanzándole, por así decir, hechos desde abajo después de que usted se haya colocado en la feliz situación de haber emprendido un vuelo utópico, dicho esto sin la menor intención de rebajarle o de cuestionarle a usted (en cierto modo, le envidio la posición). Pero, puesto en esa situación, tengo por fuerza que irle a la zaga en nuestra conversación.

A.: No sé si yo no me he quedado más rezagado, porque las cosas que yo proclamo van totalmente contra el espíritu de la época. Se puede apostar sobre ello.

G.: Sí, podemos apostar. Bien; quien hoy apunta a hechos, a hechos desnudos, resulta chocante, como choca la desnudez. También es arriesgado hacerlo. Quizá ya hoy sea arriesgado decir las cosas como son; rápidamente suena provocativo o cínico. Esa es una carga contra la que siempre tengo que luchar. Pero respecto de su tesis, puedo decirle que si aboliéramos el dinero o transformáramos las relaciones de producción en un sentido completamente igualitario...

A.: Si lo hubiéramos abolido, habríamos abolido lo esencial. La

completa igualdad es irrelevante. Lo importante es que se produzca de acuerdo con las necesidades de los hombres. Entonces, en cualquier caso bajo una organización social transformada, las necesidades dejarían de ser producidas por el aparato.

G.: Ya.

A.: Y es precisamente esa producción de las necesidades por parte del aparato lo que da lugar a todos esos horribles síntomas del mundo administrado, sobre cuya fenomenología algo hemos escrito usted y yo en nuestras largas vidas.

G.: A eso llamo yo, señor Adorno, el elevado vuelo utópico, y lo respeto totalmente. Pero, vamos a ver, cuando usted argumenta así, ¿está realmente haciendo honor a la radical novedad de nuestra época? ¿No se estará quejando de achaques muy viejos?

A.: Bien; la radical novedad de nuestra época. Yo diría —y no me tome a mal que vuelva a hablar metafísicamente, *muy* metafísicamente— que la cantidad de esos fenómenos, es decir, de la racionalización industrial-burguesa, comienza a transmutarse en una cualidad. Esto estaría dispuesto a concedérselo. Pero, por otra parte, debo decir —si puedo expresarme impertinentemente— que es un viejo achaque. Desde que existe la sociedad burguesa, lea usted a Bacon o a Descartes, siempre ha estado presente, sólo que hoy se ha desarrollado en una medida tan extraordinariamente extrema que se prefigura ya como una posibilidad inmediata la amenaza de este principio, es decir, la completa absorción del sujeto por la racionalidad técnica. Eso ha estado siempre ínsito en la estructura global de esta sociedad de intercambio. Por eso sería yo un poco más escéptico que usted en relación a la tesis de la absoluta novedad de lo que hoy estamos viviendo, y diría que, cuando se lee, por ejemplo, a un autor como Comte, están ya allí todos los elementos.

G.: Exacto. De acuerdo, señor Adorno, volvemos a coincidir. Esto lo admitiría yo totalmente. Yo diría lo siguiente: la cultura industrial —usted ha enumerado al comienzo algunas categorías que podrían definirla— es nueva. Tiene, ciertamente, doscientos años de vida. Pero es radicalmente nueva. Y si la humanidad ha pisado en los doscientos últimos años de su existencia por vez primera este *podium*, de ello tienen que derivarse no pocas cosas. Tengo predilección por buscar consecuencias de esa novedad radical. Así, por ejemplo, la guerra fría. Yo creo que nunca existió una cosa así antes. Es una expresión que comienza como guerra seca, antes de la prime-

ra guerra mundial, en una situación transitoria de movilización duradera por ambas partes.

A.: Sí.

G.: Estamos pensando en algo así, ¿no es cierto? Debemos hacerlo.

A.: Sí.

G.: Bien, hoy estamos en una situación en la que ya no hay una distinción neta entre la guerra y la paz, una distinción que hasta los escitas conocían.

A.: ...en la que ya no la hay.

G.: Y eso es una consecuencia de la novedad radical. O, cuando la gente pregunta inocua y francamente: «¿Es esto todavía arte?»,...

A.: Sí.

G.: ... encuentro lo mismo: el tributo que se rinde a la novedad radical. Una cosa así no se había visto nunca, ¿no? O el papa vuela hacia la India,...

A.: La India.

G.: ...porque, al menos *in cerebro*, se tiene una idea de religiones que se están aproximando. Todo eso son novedades radicales. Y yo pienso que lo estimulante de la sociología consiste en buena parte en ver y describir esas cosas, aunque sólo porque faltan las palabras, porque nuestras palabras proceden del pasado. No disponemos de las palabras adecuadas. Luchamos con el lenguaje y con viejos conceptos recibidos para describir todo esto que ahora acontece y que nunca antes había existido. ¿Aceptaría usted eso?

A.: Lo aceptaría. Pero, si me permite, me gustaría volver a algo que es lo que realmente me ha motivado para que nos animáramos a encontrarnos en esta arena. Me refiero a la posición que en su sociología (si me permite, casi hubiera preferido decir su filosofía, y creo que podría sostenerlo) tiene el concepto de las instituciones, las cuales ocupan para usted una posición central. Yo creo, precisamente porque el tiempo ya comienza a pasar, que debemos a nuestros oyentes, aunque sólo sea para que ellos entren también en la arena a sus propias expensas, eso, entrar de una vez en materia; es decir, ahora tenemos que disputar. Estamos de acuerdo en que los hombres hoy —y yo diría realmente que en una medida desconocida hasta ahora— dependen de las instituciones, y eso quiere decir, en primer término, de una economía hinchada hasta lo monstruoso y, en segundo lugar,

de las administraciones en un amplio sentido, las cuales, empero, están en parte fusionadas con la economía, y en parte, se han constituido a su semejanza. Bien, pues yo creo —y eso es lo que me ha movido a formular de este modo la cuestión, y corrijáme, por favor, si me equivoco—, yo creo que usted tiende a afirmar la necesidad de esas instituciones fundándose en la precariedad de la situación del hombre o de los hombres, diciendo: «Sin este sobreponder de las instituciones, que se autonomiza también frente a ellos —o, como diría yo, que se cosifica y se enajena— las cosas no funcionarían. Esas instituciones descargan a los hombres, que, de otro modo, se derrumbarían bajo el peso de todas las posibles cosas que no están en condiciones de poder dominar. Esas instituciones proporcionan a los hombres directrices de todo tipo y algunas cosas más». Bien, frente a ello, yo diría: Por una parte, este poder de las instituciones sobre los hombres es precisamente lo que en el viejo lenguaje de la filosofía se caracterizaría como heteronomía...

G.: Exacto.

A.: ...esas instituciones se enfrentan, pues, al hombre como un poder ajeno y amenazador; como una suerte de fatalidad, frente a la cual apenas se puede defender. Usted tiende, si le comprendo bien —hay varias formulaciones suyas, podría leer ahora algunas—, a aceptar este tipo de fatalidad como algo ínsito en el destino y retrotraíble a la naturaleza del hombre. Y yo diría que esa fatalidad misma radica en el hecho de que las relaciones entre los hombres han llegado a hacerse opacas, y precisamente porque ya no saben nada de sí mismas —como relaciones entre hombres— han adoptado este carácter de potencia por encima de y enfrentada a los hombres. Y justo a eso que usted acepta en este punto como necesario, en parte pesimistamente, en parte *con amore*, a eso habría que oponerle, por lo pronto, el análisis, el análisis crítico de esas instituciones y luego la cuestión de si no, cuando se nos enfrentan como un poder ciego en el sentido de este principio del que usted acaba de hablar (de que la humanidad se hace autónoma y mayor de edad), de si no habría que cambiarlas y poner en su lugar otras que, por usar su terminología, descargaran menos de lo que lo hacen las instituciones presentes, pero que tampoco fueran la carga decepcionantemente opresora que amenaza con sepultar a todos los individuos y que, en definitiva, no permite en modo alguno la formación y la educación de un sujeto libre. Yo creo que éste es propiamente nuestro problema. Es decir,

cuando pregunto: «¿Es la sociología una antropología?», pregunto en forma pregnante si las instituciones son realmente una necesidad de la naturaleza humana o si son el fruto de un desarrollo histórico cuyas causas están a la vista y que, bajo determinadas circunstancias, podrían modificarse. Esta es la sencilla cuestión que yo tendría mucho gusto en debatir con usted.

G.: Bien, señor Adorno, esto sólo puedo responderlo con una digresión algo más larga. Por lo pronto, tengo la impresión de que el derecho, el matrimonio, la familia, son instancias que tienen que ver esencialmente con el hombre, también la economía. Esas instituciones adoptan formas tremendamente distintas en el tiempo y en el espacio. Pero es posible captarlas con conceptos tales como «familia» y «derecho», entre ellas hay analogías. Digo con esto que son características que pertenecen a la esencia del hombre. Pero su pregunta no va por aquí.

A.: Por lo demás, tampoco coincidiría yo sin más con esto. Yo diría que las diferenciaciones que han llegado a incorporar esas instituciones son a tal punto importantes y centrales...

G.: Bien, sí.

A.: ...que insistir en su invariancia es ya un poco peligroso.

G.: Habría que contar a la propiedad entre ellas, señor Adorno; no sirve de nada...

A.: Seguramente siempre ha habido propiedad. También en una sociedad de la abundancia habría algo parecido, si no los hombres serían irremisiblemente pobres. Pero no siempre habrá tenido la propiedad este poder autonomizado...

G.: Bien, de acuerdo.

A.: ...que ha hecho que los hombres, para tener propiedad, para poder vivir, se conviertan en instrumentos de la propiedad.

G.: Señor Adorno, estoy dispuesto a concederle totalmente que estas instancias antropológicas fundamentales, como la familia, el derecho, el matrimonio, la propiedad y demás, la economía, la economización en común, arrojan una imagen tremendamente multi-forme en la historia, y tampoco puedo pasar por alto que estas sustancias llegan incluso a disolverse. Seguirán transformándose. Pero yo digo que esta no es la cuestión que usted propiamente plantea...

A.: No.

G.: ...sino que usted pregunta más bien: «¿Por qué insiste usted tanto en las instituciones?». Y yo, por supuesto, tengo que...

A.: Para que no haya malentendidos: en cierto modo, yo insisto precisamente porque creo que el gran poder que las instituciones tienen sobre los hombres, al menos en la presente situación, es la clave. Sólo que de aquí los dos sacamos probablemente consecuencias distintas.

G.: Sí, sí. Ya veremos. Tenemos que encontrar el punto de disputa. Quizá radique en el hecho de que yo tiendo, como Aristóteles —del que creo haber aprendido eso—, a dar una importancia al punto de vista de la seguridad. Yo creo que las instituciones son diques que contienen a la disposición humana a la decadencia. También creo que las instituciones protegen a los hombres de ellos mismos. Es verdad que también limitan la libertad. Pero como se ve repetidamente, hay revolucionarios.

A.: Usted mismo dijo una vez: «Las instituciones nos conservan y nos consumen».

G.: Sí, nos conservan y nos consumen. Exacto. Si se piensa por un momento no sólo en personas como nosotros, que, por así decirlo, intentamos estabilizar nuestra existencia por cuenta propia, sino en los muchos hombres que... ¡Dios mío! Yo busco, ¿sabe usted?, en la realidad misma algo digno de ser servido. Y eso es lo que yo entiendo por ética.

A.: Sí. Pero esto nos mantiene fuera de la cuestión de cómo ha de estar constituida esa realidad para que pueda servírsela. Creo que esta formulación es tan seductora como problemática. Claro es que la ética no puede ser otra cosa que el intento de cumplir con los deberes a los que la experiencia de este enredado mundo le enfrenta a uno. Pero ese deber lo mismo puede tomar la forma de la adaptación y la sumisión —cosa que, me parece, está usted apoyando firmemente—, que la forma —que yo apoyaría firmemente— de tomarse en serio el deber de intentar transformar aquello que impide —y que impide, ciertamente, a todos los hombres— vivir sus propias posibilidades dentro de las circunstancias y relaciones dadas y realizar el potencial en ellos ínsito.

G.: Eso no lo he entendido muy bien. ¿Cómo sabe usted cuál es el potencial ínsito en los hombres?

A.: Bueno; yo no sé positivamente qué es ese potencial, pero sé, por todos los discernimientos intelectuales parciales —también los científicos—, que los procesos de adaptación a los que hoy están sometidos los hombres redundan, con una amplitud indescriptible

—creo que eso estaría usted dispuesto a concedérmelo— en el raquitismo de los hombres. Tomemos por ejemplo un complejo sobre el que usted ha reflexionado mucho, el talento técnico. Usted tiende a decir —Veblen sostuvo también la misma tesis— que hay una especie de *instinct of workmanship*, es decir, una suerte de instinto tecnológico-antropológico. Si esto es así o no, es asunto difícil de dirimir para mí. Pero sé que, hoy, hay muchísimos hombres cuya relación con la técnica, si puedo expresarlo así —clínicamente—, es neurótica, es decir que están atados concretísticamente a la técnica, a todos los medios posibles de control de la vida, porque han fracasado por mucho en sus fines (esto es, en la realización de su propia vida y de sus propias necesidades vitales). Y yo diría que basta la observación psicológica de todos estos incontables hombres disminuidos con los que tratamos (y la disminución, casi me atrevería a decir, se ha convertido hoy en norma) para poder decir justificadamente que las potencialidades de los hombres están siendo hoy, en una medida desconocida hasta ahora, atrofiadas y oprimidas por las instituciones.

G.: No lo creo. Ambos tenemos aproximadamente la misma edad, ¿no es cierto?, y hemos vivido de todo: cuatro regímenes políticos, tres revoluciones y dos guerras mundiales.

A.: Sí.

G.: Durante ese tiempo, muchísimas instituciones han sido destrazadas y derribadas. El resultado es una inseguridad interior universal y lo que yo llamo un subjetivismo con signo negativo. Me refiero al equilibrio interior. Esto cobra ahora voz, es la opinión pública. Y frente a ello, yo tengo un punto de vista terapéutico. Yo estoy a favor de que se *conserven* —asumo la palabra— las instituciones existentes. Y puede que cada uno, desde su posición, vea realmente que puede mejorar alguna cosa, pero así no puede empezarse nada constructivo. Si tenemos que preocuparnos, por ejemplo, por las reformas universitarias, deberíamos trabajar allí dos décadas para poder saber dónde están las partes enfermas.

A.: Hace mucho ya que lo hacemos...

G.: Pero no se puede decir que uno, desde el momento en que dispone de la *venia legendi* puede hacer ya programas de reforma universitaria. Y así es en todos los ámbitos: primero hay que entrar en ellos, y tragar muchas cosas. En toda institución hay algo de lo que usted llama ilibertad y servidumbre. Y así, después de un tiempo, uno puede darse cuenta de que por eso sigue tirando. Mire, uno busca

algo digno de ser servido; la dificultad está en que no podemos decir instantáneamente si es esto o es aquello.

A.: En eso también yo estaría de acuerdo. Pero no creo que se haya llegado tan espantosamente lejos en la inseguridad. A menudo se dice eso. Usted está, pues, contra los *clichés* y contra los *convenus* anodinos. Pero yo diría: el mundo en el que no hay nada a lo que agarrarse, como diría Brecht, ¿no es acaso también un gran mito? En general, yo observo que los hombres se mueven demasiado por los caminos que les han trillado, que prestan poquísima resistencia y que, por consecuencia, no pueden estar tan espantosamente inseguros con respecto a la realidad. Tienen un determinado miedo real, que yo podría describirle exactamente: tiene que ver, en primer lugar, con la catástrofe latente que inconscientemente perciben todos los hombres; y tiene que ver también con el hecho de que, en la organización actual de la economía, los hombres, en el fondo, son innecesarios para el mantenimiento de su propia sociedad, y con el hecho de que, en lo más íntimo, todos sabemos que somos parados potenciales que podemos acabar viviendo de gorra, es decir, que esto también funciona sin nosotros. Creo que esos son los motivos extremadamente reales del miedo. Pero, en lo tocante a la inseguridad en un mundo supuestamente desprovisto de conformación...

G.: ¿Es pertinente el concepto de «miedo» en este contexto?

A.: No me refiero al «miedo» en el sentido de un «encontrarse en el mundo» metafísico, como en Heidegger, sino al miedo en el sentido de no estar articulado en la consciencia de los hombres, pero sí en relación con cosas tangibles como, en primer lugar: la catástrofe, y en segundo lugar: la sustituibilidad y reemplazabilidad de cada individuo. Pues en una sociedad funcional, en la que los hombres son reducidos a sus funciones, todos son prescindibles: lo que tiene una función puede ser sustituido, y sólo lo afuncional podría convertirse en imprescindible. Eso lo saben muy bien los hombres.

G.: Es una idea pavorosa, ésta que usted perfila, señor Adorno. Esta fórmula de la superfluidad del hombre la vi por vez primera en Hannah Arendt. Es un suelo en el que uno apenas se atreve a poner pie...

A.: Es de todos modos una apariencia, cuya esencia radica en que los hombres son hoy apéndices de las máquinas, no sujetos enseñoreados de sí propios. Yo no quiero sino que el mundo se organice de tal modo que los hombres no sean superfluos apéndices

suyos, sino — ¡por Dios! — que las cosas existan para los hombres y no los hombres para cosas que, encima, ellos mismos han hecho. Y que ellos las hayan hecho, que las instituciones, en definitiva, se remonten a los hombres mismos, es para mí un pobre consuelo.

G.: Bien; el niño que se esconde tras el delantal de la madre tiene miedo, pero tiene también el mínimo o el óptimo de seguridad que la situación permite. Señor Adorno, usted verá aquí seguramente otra vez el problema de la mayoría de edad. Pero, ¿cree usted realmente que se puede cargar a todos los hombres con la problemática de fondo, con el dispendio de reflexión, con los errores vitales de profundas consecuencias que hemos cometido queriendo escabullirnos y liberarnos? Me gustaría mucho saberlo.

A.: Sobre esto sólo puedo contestarle sencillamente: ¡sí! Tengo una idea de la felicidad objetiva y de la desesperación objetiva, y yo diría que mientras se descargue a los hombres y no se les dé responsabilidad y autodeterminación totales, su bienestar y su felicidad en este mundo serán pura apariencia. Y una apariencia que algún día estallará. Y cuando estalle, tendrá consecuencias desastrosas.

G.: Ahora hemos llegado exactamente al punto en el que usted dice «sí» y yo digo «no», o, al revés, en el que yo diría que todo lo que hasta el presente sabemos y podemos predicar del hombre indica que su punto de vista, aun si generoso, magnífico incluso, es un punto de vista antropológicamente utópico...

A.: Tan espantosamente utópico no lo es, en absoluto. Yo, sencillamente, le contestaría, por lo pronto, que las dificultades por causa de las cuales los hombres, según su teoría, buscan descargarse, dificultades que yo no voy a negar —usted ya sabe que yo, en otro contexto y de un modo completamente independiente de usted, también he topado con el concepto de descarga, en contextos estéticos, precisamente, y curiosamente yo como crítico de la descarga, y usted como partidario de ella—... Yo creo que la necesidad que empuja a los hombres a la descarga es precisamente la carga que para ellos representan las instituciones, es decir, una organización del mundo ajena a ellos y sobre ellos imperante. En cierta medida, ocurre así: primero, son hostigados, movidos, por las madres, en frío, y están sometidos a una tremenda presión; y luego se cobijan en el regazo de la misma madre que los ha atrapado (es decir, la sociedad). Y me parece a mí que cuando hoy los hombres se cobijan precisamente bajo el poder que les hace desgraciados y bajo el que padecen se trata de

un primitivo fenómeno antropológico. La psicología profunda ha acuñado una expresión para ello; lo llama «identificación con el agresor». Lo que a mí —si me permite decirlo así— me parece peligroso de su posición (y sabe Dios que no dejo de percibir una profunda desesperación en el fondo de ella), lo que yo temo es esto: que usted, a veces, por una especie —perdóneme— de desesperación metafísica legitime esa identificación con el agresor, es decir, que usted se identifique en teoría precisamente con el poder que usted mismo, como todos nosotros, teme; pero que, precisamente por ello, tome partido por toda una serie de cosas de las que yo pensaría, y de las que usted mismo probablemente pensaría, que están profundamente ligadas con el desastre.

G.: Señor Adorno, el tiempo ha pasado, y ha llegado el momento de poner fin a nuestra conversación. No podemos seguir.

A.: No, no podemos...

G.: Pero me gustaría hacerle aún un contrarrepulche. A pesar de que tengo la sensación de que coincidimos en supuestos muy profundos, tengo la impresión de que es peligroso —y que usted tiende a— hacerles insatisfactorio a los hombres lo poco que, en la catástrofica situación presente, aún les queda en las manos.

A.: Bien, me gustaría acabar citando entonces la sentencia de Grabbe: «Pues nada, sino la desesperación, puede salvarnos».

GLOSARIO

- APO Ausserparlamentarische Opposition (oposición extraparlamentaria)
- CDU Christlich Demokratische Union (partido demócrata-cristiano de la República Federal de Alemania)
- CGT Confédération Générale du Travail (sindicato mayoritario francés, de tendencia comunista)
- CSU Christliche Soziale Union (partido cristiano-social bávaro federado con la CDU)
- DKP Deutsche Kommunistische Partei (partido comunista alemán, fundado en 1968 en la RFA, tras la ilegalización del viejo partido comunista (KPD) por el tribunal supremo en 1956)
- FDP Freie Demokratische Partei (partido liberal de la RFA)
- FDGS Fédération de la Gauche Démocrate et Socialiste
- FLN Frente de Liberación Nacional
- KPD Kommunistische Partei Deutschlands (partido comunista de Alemania, ilegalizado en 1956 por una sentencia del tribunal supremo de la RFA; «refundado» en 1968 con otro nombre (DKP) para eludir la persecución de la justicia política de la RFA)
- NPD Nationaldemokratische Partei Deutschlands (partido nacionaldemocrático de Alemania, el partido neonazi de la RFA)
- RDA República Democrática Alemana
- RFA República Federal de Alemania
- SED Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (partido socialista unificado de Alemania, el partido en el poder en la RDA)
- SDS Sozialistischer Deutscher Studentenbund (liga socialista de los estudiantes alemanes, la principal organización del movimiento estudiantil en la RFA en los años sesenta)
- SFIO Section Française de l'Internationale Ouvrière (nombre del partido socialista francés adherido a la Internacional socialista hasta la fundación del actual partido socialista francés en 1971)
- SPD Sozialdemokratische Partei Deutschlands (partido socialdemócrata alemán)