

al capricho (pero no de nadie) o al azar (en el sentido de «falta de direcciones privilegiadas y de metas») no engaña; pues tomada seriamente, no puede ser más que negación del encadenamiento de las causas en el Tiempo. Engañoso en cambio y —bajo nombre de dinamismo, de evolución y de progreso— paralizador, todo lo que seriamente coloque las contradicciones reales y su síntesis o resolución sobre esa línea. Pues la lucha de los miserables de la tierra no es por un Después que repare un Antes (como en los buenos tiempos de la Religión), sino por la aniquilación del Siempre¹⁹. No Domingos, sino no Trabajo; no Futuro triunfal, sino subversión de la Historia.

IV. 41. Hasta aquí, una crítica, lo más cuidadosa que se ha podido, con que tratábamos de ir desembarazando al marxismo de algunas de sus más pesadas

tratarse, si mi interpretación va por buen camino, de un juego tal que cada configuración de fichas que se produce sobre el esquema de las rayas, lejos de conseguirse, como una obra, por acumulación progresiva de elementos, es como una cifra de la combinación simultánea de todas las jugadas anteriores y posteriores; cada jugada en sí contiene todas las demás, y contiene asimismo un indicador de su orden (es este elemento del orden el que dará lugar a la concepción de la línea del Tiempo), de tal manera que el grado de azar en la producción de las jugadas se identifica con el grado de incapacidad en el jugador para la concepción simultánea del proceso; el niño de Heraclito, que consigue cerrar el juego, no sería pues el más incapaz de dicha concepción simultánea, sino, por el contrario, el que, estando más libre de la concepción lineal por su escaso sometimiento a la cadena del trabajo, sabe ver en cada momento todos los momentos y así anular con el cierre como si todo hubiera sido una broma, el fatigoso encadenamiento de las jugadas. El ajedrez y algún tipo habitual de solitarios podrían seguramente iluminar bajo aspectos algo distintos la situación.

19. Cfr. A. Machado CXXXI: « Este hombre no es de ayer ni es de mañana, / sino de nunca. »

adherencias, que justamente de sus condicionamientos históricos trae hasta aquí colgadas. Bien sería tocar ahora algunos de los temas menores que más notoriamente sean parte del marxismo vulgarizado, y que para muchos de los partidarios que no hayan leído a Marx o en todo caso el *Manifiesto* (una de las piezas seguramente más deleznable de los escritos) vienen a constituir en realidad el cuerpo de la doctrina. Pero apenas hay aquí lugar para ello, y además algunas de las opiniones a que aludimos son en parte derivaciones de los errores más crasos, a que nos hemos dedicado. Nos limitaremos pues a dar un breve índice de algunas de esas doxas marxistas, acompañadas de unas pocas observaciones.

IV. 42. Sea la primera la adopción, cada vez más descarada entre los marxistas, del tópico, general en toda la Sociedad burguesa, de la valoración positiva del Trabajo²⁰ o —mejor dicho— la admisión de que el Trabajo asalariado es ciertamente objeto del ataque crítico, en cuanto

20. El rasgo acaso en que se revela de la manera más precisa la valoración positiva del Trabajo es el hecho de que aquéllos que se dedican a actividades que en otros tiempos, al parecer, no eran Trabajo, sino cosa de vagabundos y pertinentes a la parte del *otium* de los romanos (canto y danza, curiosidad investigadora, música, escritura artística, actividades políticas) tiendan a declarar sus actividades orgullosamente como trabajo (y aun profesión): «Voy a ver si trabajo un par de horas» anuncia el que está tratando de descifrar un silabario de la región tartesia o corrigiendo la letra de una canción para guitarra; y deja con ello patentes la vergünza de la entrega a una actividad ociosa y el carácter en el más alto grado justificante y honorificante del término *trabajo*. No querría poder decir que también se oye a veces decir lo mismo a algunos de nuestros compañeros en ocasión de dirigirse a los políticos estudiosos o barullos de la conjura revolucionaria. ¿Qué menos pedir, en todo caso, sino que ello suene con la misma solfa con que ocasionalmente lo decían el ladrón o la prostituta?

explotación, pero que hay un Trabajo en-sí, contra el que nada hay que decir y que, más que bueno, es necesario, inherente a la Naturaleza Humana (pues en todas estas aceptaciones la creencia en una Naturaleza Humana aparte de la Historia vuelve a cobrar sus fueros). Baste aquí con denunciar el abuso terminológico mismo en que el engaño se sustenta: no conociéndose más trabajo que el Trabajo (esto es, aquella actividad privada de sentido como actividad al estar destinada, por su propia venta, a ser objeto), el Trabajo de la maldición de Jehová, se quiere designar con ese mismo nombre toda posible actividad de hombres; con lo cual, en efecto, se contribuye a que no haya ninguna actividad posible sino el Trabajo.

IV. 43. Y en la alternativa de que se admita que el Trabajo no es, efectivamente, nada neutro, sino esencial al Estado contra el que se combate, pero que también es por medio del Trabajo como se aspira y se procede hacia el gran Ocio final, más grueso todavía el yerro: no se advierte que con esa concepción no se está haciendo otra cosa que volver a describir el ciclo mismo del Trabajo: pues ya el Trabajo en la Sociedad normal se define precisamente, bajo su aspecto subjetivo, como destinado a ganar el Ocio; se trata, naturalmente, del Ocio del Trabajo, que no puede ser sino un Ocio cargado de Trabajo, idéntico con el Trabajo mismo, cada vez más puro cebo y pretexto subjetivo; tanto más vana cada vez cuanto más proclamada la antítesis entre ambos. Considérese tan sólo, para no detenernos en el tema por ahora, la progresiva semejanza entre las máquinas de disfrutar del Ocio y las máquinas de la producción.

IV. 44. Sea nuestro segundo punto la observación, ya casi trivial, de que parece

como si el esquema marxista (y esta deficiencia o desequilibrio sería ya en parte de los escritos del propio Marx), al centrarse sobre el campo de la producción, hubiera desatendido en gran medida el del consumo; esto es, que hubiera dejado ese campo como dialécticamente inerte, como una especie de constante, por así decir, indiferente al mecanismo de la función. Extrañamente se percibe a veces como si la demanda y el consumo —el campo de las necesidades— fueran factores fijos o —mejor— regidos por impulsos naturales (o lo que es lo mismo, voluntarios; o lo que es lo mismo, metafísicos), como si no se prestara bastante atención al hecho, bien conocido sin embargo para Marx y desde antes, de que, como complemento (o sustituto) de su operación sobre la producción por medio de los procesos de explotación del tiempo de los productores, el Capital actúa también sobre el consumo y pone en rendimiento asimismo a su servicio el tiempo del consumidor, según el conocido esquema «producir más barato > producir más > vender más > comprar más > trabajar más», no ya en cuanto que las horas de producción hayan de aumentar para atender a las necesidades creadas por la necesidad de mercado del Capital, sino además en cuanto que la actividad misma de la compra y consumición adquiere progresivamente los caracteres de un trabajo y una ocupación, y aleja a la perspectiva más remota el ocio y el disfrute, al ocupar el tiempo que engañosamente el trabajo de producción prometía libre.

IV. 45. Falta tal vez mucho para que se pudiera escribir (en caso de que no haya fenecido entre tanto la era de los libros) un segundo *Capital*, dedicado a un análisis inverso del proceso de explotación, a un estudio del Ocio o tiempo libre. Pero, de todos modos, he aquí algo en lo que

resplandece la virtud inagotable del método marxista: se puede echar de menos el otro brazo de la ecuación con que pudiera atenazarse al vestiglo de la explotación humana; pero, en primer lugar, se echa de menos en virtud justamente de un cierto acostumbramiento al método marxista mismo; y luego, es su ejemplo y ejercicio lo que sin duda mejor podrá contribuir a que esa prolongación o duplicación del análisis no se ciegue en los equívocos más triviales. Si alguien, por ejemplo, inicia una crítica del Amor (designando así la institución fundamental de la esfera del consumo o tiempo libre, a la que las demás en algún modo puedan reducirse), difícilmente podrá, después de Marx, empantanarse en los engaños ni del idealismo (tomar la Ley o convención de Amor como una realidad en sí —natural, subjetiva, metafísica en suma—: aproximadamente a lo que se alude vulgarmente cuando la gente se pregunta si el Amor existe) ni en los del realismo-nominalismo: creer que Amor sea un mero *flatus uocis*, una palabra o mito subjetivo, ajeno a la Realidad y prescindible por obra de la mera negación verbal de su realidad.

IV. 46. Sea lo tercero lo tocante al *tópos* marxista por excelencia, el de la lucha de clases como mecanismo de la Historia²¹. Las evidencias cotidianas de la pérdida de sentido real de las palabras, con un proletariado que, nunca en las regiones campesinas y cada vez menos en las sociedades industriales más desarrolladas, se parece al concepto clásico de proletariado («aburguesamiento del Obrero» no es más que una alusión superficial y torcida a la diferencia real de las condiciones)²², el desenvolvimiento de clases nuevas, que lo son ya por la novedad de su cuantía relativa ya por la de sus papeles, como las tecnocracias en sus varias modalida-

des, pero con su común tendencia a absorber en su seno a las clases clásicas, burguesía y proletariado, son evidencias a las que en el análisis, sin embargo, sólo cautelosamente se alude y que por todos los medios tratan de compaginarse con la fidelidad al sagrado esquema; el cual, basado en una observación tan justa (sólo la manifestación de las contradicciones del Estado en forma de contienda entre oprimidos y opresores, esto es, la subjetivación de las condiciones objetivas, puede ser motor de la transformación de la Realidad)²³, se vuelve dogma por la congelación en realidades históricas generales de una modalidad de clases oprimidas y opresoras propia de una situación histórica, por la generalización de 'unas clases' en 'las Clases'.

21. Comparada tan oportunamente por F. Engels (prólogo al *18 Brumario* de C. Marx) con la Ley de Transformación de la Energía en las ciencias físicas; pues es, en efecto, aleccionador considerar las maneras en que también en las ciencias físicas, al cabo de un siglo de procesos de análisis y generalización teórica —desarrollados a la par del desarrollo de la sociedad capitalista—, aquella Ley también se ha transformado.

22. «Aburguesamiento del Obrero» es, por cierto, tan gran falsedad como sangrante injuria: pues justamente la difuminación de la clase proletaria va de par con la de la burguesía clásica; y cuando ya a duras penas ni los más pudientes y sutiles de los burgueses pueden alcanzar a disfrutar de algún dorado vislumbre de lo que debió de ser la calidad y estado de burgués de un siglo atrás, sería una gran estolidez, propia de la caída del pensamiento burgués en la más negra vulgaridad, la de seguir pretendiendo que el Obrero de hoy pueda acceder jamás a semejante paraíso.

23. Cfr. el heraclitano *Pólemos patèr pánton*, aquello de «la Guerra padre de todo»; o «madre» que diríamos nosotros por tentación de la concordancia gramatical, pero cayendo así seguramente en una fórmula más confusa; ya que respecto al proceso de transformación histórica sería más bien función paterna, y no maternal, la que cumple aquella Guerra, esto es, la objetivación de la subjetividad correspondida por la subjetivación de las condiciones objetivas.

IV. 47. Entre los marxistas más fieles (fidelidad es traición, sin que la viceversa esté garantizada) apenas si más que una corrección del dogma (corrección que en los escritos de Marx está apuntada, por otra parte) ha venido imponiéndose en este caso: aquella que consiste en decir que, si es verdad que en ciertos países avanzados la manifestación de la explotación de clase por clase puede llegar a oscurecerse, en cambio y compensación se puede hablar de pueblos o naciones (los que ahora se llaman con tanta necesidad como falta de respeto subdesarrollados) que sufren explotación por las naciones progresadas: que hay naciones proletarias y naciones empresarias. Tal extensión del concepto de explotación, al ser puerilmente metafórica y tan insuficiente, resulta decididamente mentirosa.

He aquí un ejemplo de cómo en la ideología se describe muchas veces el sino de la praxis que apoyándose en ella se desarrolla: al hacerse el socialismo nacional en su realización, la ideología socialista tenía que hacerse cada vez más nacionalista en los esquemas de su desarrollo. Así como por la necesidad histórica y guerra de restringir el experimento socialista a una nación, de subordinar (que esto es) la revolución a la Nación, de renunciar definitivamente al internacionalismo al admitir el nacionalismo como un paso para la supernacionalidad futura, se hubo de empobrecer hasta la falsificación de la moneda, no el socialismo de esa nación, sino el socialismo universal, así ya en la ideología la necesidad (para proyectos de éxito inmediato) de fijar el análisis sobre una estructura peculiar de clases correspondiente a determinadas naciones empobrecía y esquematizaba la teoría en una concepción mecánica de lucha entre esas clases, que si eran reales en la Inglaterra de 1850, se volvían ideales en cuanto se

las hacía ser las Clases, y forzaba por ende a que la única manera de extensión de la teoría fuera la generalización mecánica de la concepción primera, ya por ampliación bruta (todos los pueblos han de pasar por un estadio similar al de la Inglaterra de 1850 antes de venir a la lucha de clases definitiva), ya por el expediente metafórico que nos ocupa (naciones capitalistas y pueblos explotados), que en sí mismo contenía el crimen sin disculpa de tener que conservar y ratificar para realizarse el concepto mismo de Nación. Como si todos los explotados del mundo, bajo cualquier forma y en cualquier fase de desarrollo, no fueran unos mismos (para poder oír la llamada del propio Marx) y todo Capital no fuera el mismo *Dominus*; cuyas variantes mañas tienen que descubrir los oprimidos, en cada caso, en cada momento (descubrir —esto es— cómo cada caso y cada momento representan la explotación eterna), pero sin caer en medias abstracciones, que hagan de una cara del Señor el Señor único y contribuyan por ende a multiplicar los reinos de las sucesivas epifanías del Señor. Han sido los pueblos sin proletariado industrial capitalista los que en estos cincuenta años han tenido que dar el mentís a la rígida primera fórmula, y los pueblos de las naciones capitalistas progresadas, principalmente las imperialistas (pero incluidos, por cierto, en esos pueblos toda clase de proletariados harapientos, cuyos harapos —con error táctico tan lamentable como indigna la adulación a los asalariados decentes que en ello se contenía— ha venido el marxismo desdeñando impenitentemente), serán los que puedan darle el mentís tal vez a la segunda versión pobremente generalizada que en este párrafo criticamos.

IV. 48. Mas a cambio de ese insuficiente modo de extensión del esquema de las

clases, algunos otros, dos al menos, parecen apuntar ya; de los que aquí ofrecemos un par de indicaciones. Uno, por ejemplo, deriva de la consideración simultánea de dos hechos ya anotados más arriba (§ I.7 y nota 11, § I.13 y nota 7): el de que todas las cosas, incluso los abstractos (que con ello justamente se consagran como cosas reales y concretas) admitan representación por dinero y del Dinero sean a su vez vicarias; y el otro hecho de que el Dinero se sublima progresivamente y cada vez menos necesita de una cosa que lleve como sustantivo de objeto o de materia el nombre de *dinero*. Resulta así que el Poder ser y el Ser, esto es, el Poder y el Capital, realizan una confluencia, que puede venir a dar en identificación. Sucedió en la situación anterior que el Dinero daba poder y que el Poder sin posesión de dinero, el Poder político, funcionaba como siervo y perro guardián del Capital: el Dinero compraba

24. Vale a este propósito la pena leer un comentario humorístico como el siguiente de la prensa del corriente año acerca del proceso de aconchamiento entre el Poder y el Capital: «Dialectique financière. —Ainsi donc, dans le même temps où l'état demande au secteur privé de lui venir en aide pour le financement de ses équipements autoroutiers et téléphoniques, il crée une institution chargée de donner à l'industrie privée les crédits d'Etat qui lui font défaut pour ses investissements. —Cet admirable mouvement de balance et d'entraide porte bien la marque de notre tradition d'équilibre, de générosité et de bon sens. —Une question se pose cependant: est-ce que le Trésor public, en prêtant de l'argent au secteur privé, va mettre celui-ci en mesure d'avancer des capitaux à l'Etat? Ou bien sont-ce les capitaux privés qui, en prêtant de l'argent à l'Etat, vont lui donner la possibilité d'ouvrir des crédits à l'industrie? Jean-F. Lévy.» (Recuadro «Au jour le jour», *Le Monde*, 7721, 9-10 de noviembre de 1969.) Por lo demás cfr. nota 8 acerca de cómo el humor, a cambio de la prerrogativa de poder decir las cosas como sin decirlas, tiene que cumplir con la triste ley de, diciéndolas, no decirlas sin embargo.

poder y el Poder se vendía por dinero, con lo que el banquero Craso llegaba al triunvirato y el gobernador Salustio se hacía rico. De la identificación a que por esa vía había de llegarse el hecho de que desde pronto el Capital-Gobierno empleara para reventar huelgas a los soldados del Ejército regular (o que un joyero del centro de la metrópoli pueda emplear, no ya serenos, sino números de la Policía gubernamental para guardar sus escaparatés) era una premonición y un símbolo. Pero en tanto, por un lado, a medida que el poseedor se vuelve más poderoso, se hace una persona jurídica más abstracta: de hacendado a capitalista, de aquí a sociedad de empresa (que es el sitio justamente en que la Persona jurídica se inventa), de ahí a agrupación de empresas con vocación monopolista, de ahí al Estado gerente de toda la riqueza; y por otro lado, en cuanto el Dinero se reduce progresivamente a crédito, ya la mera detentación de un alto cargo en el Gobierno, la posesión de poder político, constituye directamente una forma de dinero²⁴. ¿O *sodes*, *Raquel e Vidas*? Desde la época en que a los reyes les prestaban los judíos o la polis de Orcómeno de Beocia era deudora de la rica señora Nicáreta de Tespias (*IG VII 3172*, Schw. 523, año 222-220 a.J.), pasando por la fundación de los Bancos nacionales, con los que el Estado iba aprendiendo a ser su propio banquero por medio de préstamos y empréstitos a sus ciudadanos, se ve alborear el día en que la diferencia entre el Estado y el Capital se anule plenamente; y por una repetición en lo más progresado de lo más arcaico, la figura del rey más absoluto, dueño de vidas y de haciendas, que no necesita dinero constante alguno para manejar los bienes, vuelve a dibujarse en el horizonte. Pues bien: a los nuevos modos del capitalismo corresponden unas nuevas clases de oprimidos y una nueva

modalidad de la opresión; y que la vieja burguesía, reducida al servicio burocrático (la misma condición a la que se trata de ascender a los obreros) venga a formar parte de aquéllos a nadie debería sorprenderle demasiado. Lo enojoso de la nueva modalidad de la explotación es que así la ordenación de clases pierde un tanto de su nitidez de oposiciones, en cuanto que se reduce a la estructura gradual del escalafón; y esa táctica es tal vez la principal astucia del Dinero. Mas no por ser difícil la decisión de límites vaya a negarse la presencia misma de la opresión: a través de «los que mandan más que sirven y los que sirven más que mandan», o bien «los que pertenecen más al Poder que al pueblo o más al pueblo que al Poder» la oposición entre oprimidos y opresores se mantiene siempre, esto es, se manifiesta siempre de una manera objetiva subjetivamente. El Estado no ha heredado de los desheredados: ha heredado de los banqueros; y el que hereda lo hereda todo. Pensar que el Estado pudiera llegar a ocuparse de la administración de la riqueza, perdiéndose con ello su condición de capitalista y viniendo a coincidir el bien del Estado con el bien del pueblo²⁵, es algo así como pensar en una opresión sin oprimidos (como uno que pensara en contraer matrimonio para la administración

25. 'Pueblo' sólo puede definirse como 'oprimido' (súbditos, contribuyentes, reclutas, objeto, en suma, del Poder); por manera que en la sola palabra *Democracia* (que une 'pueblo', *demo*, como genitivo sujeto de *krátos*, 'el Poder', pretendiendo que signifique no «fuerza ejercida sobre el pueblo», sino «fuerza ejercida por el pueblo», evidentemente sobre nadie) se contiene el germen de todas las falacias, aquéllas en cuya virtud el pueblo elige sus gobernantes y éstos son representantes del pueblo y por tanto el pueblo gobierna, sea dictatorial— o democráticamente; lo cual, por la definición, quiere decir exactamente que no hay ya pueblo (esto es, gentes, ciudadanos, simples contribuyentes), sino tan sólo gobernantes.

de la casa o de los gozes sexuales contando con que por lo demás el *status* jurídico y real de la cónyuge quedara en suspensión y pudieran ser buenos amigos); y pensar en vacío es pensar en tirano: en esa aspiración, al parecer sólo demente, a una anulación de la antítesis «pueblo/Estado» por reducción a un solo polo es la efectiva aniquilación del pueblo, en cuanto gentes vivas e indefinidas, lo que se prepara. Mientras hay Poder constituido, hay una forma de Capital, y mientras hay Capital, es que sigue en marcha todo el proceso de la explotación. Ni puede pensarse, sino demasiado jesuíticamente, por así decir, que puede ser la fortificación del Capital-Poder un paso para su destrucción. Es por cierto este punto justamente aquél en que la preclara testarudez de Miguel Bakunin llevaba la razón (es decir, la voz del pueblo) frente a la pragmática ilusión de Carlos Marx.

IV. 49. La segunda sugerencia para la extensión honesta del esquema de la lucha de clases se refiere a algo menos tanteado que lo anterior, aunque sin duda complementario de ello. Se refiere al hecho de que, a medida que la explotación de los ciudadanos se realiza más en forma de tenaza, por el consumo al tiempo que por la producción, más cada vez el proceso mismo practica una desintegración de la institución del Individuo, ilustre y cimental entre todas para la sociedad y mentalidad de la dorada burguesía; por tal manera que el que yo sea explotador de mí mismo es algo cada vez menos metafórico, más repetido y más real. Cada día mejor se palpa que el Individuo que entre semana se agota en sacar del horno trescientas planchas diarias o dar cien pulsaciones por minuto en la calculadora, para una noche luego meterse en el Night Club a cambiar en dorado licor o redondos discos la riqueza de su tiempo, es

explotador el Sábado y explotado el Lunes. Las necesidades se ponen al alcance de todos; las necesidades podrán tener que ser cada vez más viles, pero todos pueden mediante ellas machacar dinero, que es lo decisivo para asegurarse de que se es también señor en parte, que se es algo explotador y se detenta en cierto grado la autoridad del Capital. Pues bien; ese parcial traslado de la lucha de clases al interior del Individuo, que al convertir al Individuo en campo de batalla lo desintegra efectivamente, es el *fari fiendo* que denuncia la mentira de la unidad e identidad individual, que el análisis freudiano del alma comenzara a desmontar en teoría, de modo análogo a como la lucha de las clases clásicas denuncia la mentira de la unidad y continuidad de la estructura de la Sociedad, tan necesaria la una mentira como la otra para la subsistencia del Ser en marcha, de lo Mismo de siempre. Pues Estado y Yo no son sino las dos caras de lo Mismo, la pública y la privada —que es la apariencia necesaria de la pública—, el *totum* y el *omnis*, el Yo total y el Todo de cada uno²⁶. De tal modo que no cabe pensar derrumbamiento del uno sin el del otro; y todo amor de revolución que conserve la pretensión de hacer la revolución para el Individuo condena la rebelión a la misma falsedad e ineficacia que el que pretendiera hacerla para la Familia o para el gremio de farmacéuticos o militares o para el Estado mismo; ni que se piense en individuos ideales, ya que el nombre no tiene más sentido que aplicado a la realidad que conocemos. No, Moisés no entra en la tierra prometida. Y es éste el punto principalmente en el que Miguel Bakunin no acababa de llevar del todo la razón, o sea la voz del pueblo.

V. 50. Pero vamos ya con esto concluyendo la retahila de sumarias observacio-

nes acerca del marxismo y principalmente, como se ha visto, de las cesiones y extravíos que, ya desde los escritos de Carlos Marx o más bien en el proceso de divul-

26. Discurriendo con un viejo amigo que elabora un estudio sobre la representación y las figuras y cuestiones afines, se nos aparece la Bandera (nacional), como símbolo de muy especial naturaleza: algo que tiene por un lado el carácter de los signos convencionales, como creado *ad hoc* para la representación, pero cuyo nexa con la cosa no es el de la pura significación, sino, como en los casos de metonimia o de metáfora, el de una sustitución, de tal modo que no menciona a la Patria la Bandera, sino que es la Patria: recuérdese la historia que se cuenta en el himno de la infantería española, donde ambas se intercambian hasta el punto de que se dice «Y la Patria, a quien su vida / le entregó, / en la frente dolorida / le devuelve agradecida / el beso que recibió» (e.e. la Bandera en el momento de la jura); y es en calidad de tal sustituta como se la puede adorar, escupir y pisotear, en lo que apenas si hallamos otro caso como el de la conexión eucarística (donde la situación por otra parte es ya diferente por el hecho mismo de que haya una doctrina explícita de la identidad). No puede menos de pensarse que con ese tipo de relaciones de sustitución se trataba de imitar y reafirmar la unidad dual de «cuerpo-alma» consagrada previamente por la Ideología. Pero coincide que el desarrollo de ese cuerpo (o más precisamente, cara) para la Patria con la Bandera nacional no se produce para cualquier tipo histórico de patria, sino para el Estado, y éste justamente se consolida como entidad abstracta (en el sentido de «aquello que tanto más es cuanto menos existe») simultáneamente con la moderna reformulación del alma bajo la forma del Yo, proceso del que fue síntoma el empleo del pronombre personal sustantivado. Y así como más o menos coincide con la consolidación del Estado el establecimiento y fijación de las Banderas nacionales, así coincide con la consolidación del Yo el establecimiento, por un lado, de los documentos personales de identidad y, por el otro, el desarrollo de ese aura visible que suele llamarse (por ejemplo, en los *slogans* de la propaganda) personalidad (cuanto más sublimado el Ser tanto más necesita de caras visibles dedicadas a su vicaría), y a su vez más o menos coinciden entre sí los dos procesos paralelos.

gación de la doctrina, se le han venido agregando al marxismo por presión de las condiciones económicas y del saber vulgarizado dominante. Bien habrá quedado claro para el lector que se ha tratado de discernir como aciertos del marxismo aquello en que éste no hace sino afilar en forma de descubrimientos y de formulaciones limpias y penetrantes lo que ya la voz de los miserables de la tierra dice; la voz de los que claman «Esto es así; por tanto, esto no es así ni puede ser así»; como errores, en cambio, todo aquello en que, al ceder a los condicionamientos de la Historia, venía a ser el marxismo producto de la Sociedad, por así decir, y a cumplir funciones de mera supraestructura. Tenemos pues igualmente que confiar en que estos apotegmas mismos sólo podrán en algún grado practicar la denuncia de los errores del marxismo en cuanto que ellos a su vez hayan salido como dictados por aquella voz anónima de los que siguen explotados y oprimidos, y los declaramos desde aquí a su vez erróneos en todo aquello en que, a través del inevitable redactor (pues el redactor es el principal condicionamiento histórico de los apotegmas y vía de presión de todo condicionamiento), sean producto de la Historia de los tiempos en que se escriben. Por lo demás, para la corrección de los

errores del marxismo una ayuda más valiosa sin duda será siempre leer y releer atentamente los escritos de Carlos Marx.

V. 51. En fin, por otra parte, no sólo por la lectura de Marx se hace uno marxista (ni, desde luego, por afiliación ninguna), sino que también se es marxista por nacimiento: que, así como el oximoro de Tertuliano, aun a riesgo de dejar en entredicho la necesidad del bautismo y asediando uno de los más certeros golpes a la oposición entre Historia y Naturaleza, proclamaba cristiana por naturaleza al alma, así podemos anotar nosotros *anima naturaliter marxista*, no sólo porque pueda encontrar el alma su disolución en la conciencia, adiestrada en Marx, de los principios económicos de su propio funcionamiento, sino porque ella obedece de hecho a los principios económicos en Marx descritos. Como también, para más justeza, podríamos proclamar y proclamamos *anima naturaliter freudiana*; donde, como se ve, no hay manera de saber si lo que se dice es que el alma inevitablemente se hace adepta, con mortal riesgo para ella, del psicoanálisis, o si más bien que el alma, desde su nacimiento, desde antes del nacimiento de Freud, estaba constituida y comportándose de la forma que el psicoanálisis describe.

Ediciones Ruedo ibérico

Cipriano

MERA

GUERRA, EXILIO Y CARCEL

de un anarcosindicalista

Cipriano Mera fue una de las personalidades más relevantes de la Confederación Nacional del Trabajo y del Movimiento Libertario españoles. Modelo de entereza y de fidelidad a su organización, desde los primeros momentos de la sublevación de los militares fascistas contra la segunda República y contra el pueblo español, se consagró a tareas guerreras. Su participación en la construcción del Ejército popular fue decisiva. En *Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista*, Mera narra sencillamente su participación en la guerra civil (Defensa de Madrid, batallas de Guadalajara, Brunete y Jarama, sus conflictos con los gobernantes republicanos y, especialmente, con los comunistas españoles, su decisiva intervención contra el golpe de Estado de éstos en 1939), sus vicisitudes en los campos de concentración y en las cárceles de Africa del Norte francesa, su experiencia de condenado a muerte por los franquistas y su largo encarcelamiento y sus primeras actividades, tras su liberación, de resistente antifranquista. Estas memorias arrojan una luz diáfana sobre numerosos puntos oscuros o falsificados de la guerra civil española, y sobre la personalidad de un militante obrero —que vivió y murió como albañil— valiente, entero y sencillo.

Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin

Si la crítica marxista del Estado burgués desemboca en la negación del propio Estado en tanto que «superestructura parasitaria de la sociedad», el proyecto revolucionario surgido de esa crítica contempla la desaparición del Estado en la última fase del proceso revolucionario y no como resultado inmediato de la propia revolución. A partir de este dato se construye la teoría marxista de la revolución, cuyos tres puntos esenciales son los medios (la lucha de clases), los agentes sociales (el proletariado) y el acto revolucionario (la toma del poder). Estos tres aspectos constituyen la praxis revolucionaria de Marx, que se opone a la de Bakunin. Vamos a tratar de establecer las divergencias existentes entre ambos proyectos revolucionarios, intentando comprender por qué, partiendo de una misma crítica radical del «viejo mundo», se separan totalmente en lo que se refiere a determinados aspectos de la praxis.

El Estado: ¿debilitamiento paulatino o destrucción ?

Resulta difícil descubrir una «linealidad» en la teoría marxista de la desaparición del Estado. Entre el *Manifiesto del Partido comunista* y *La guerra civil en Francia*, hay diferencias notables de interpretación. Con todo, se puede decir que, si bien no desaparecen todas las ambigüedades, la constante marxista es el «debilitamiento paulatino». El Estado, nacido de la división en clases, no puede desaparecer más que después de la abolición de las clases. Las nociones de «toma del poder político», de «Estado obrero» o «popular», de «dictadura del proletariado»¹ se refieren a la utilización por el proletariado del aparato esta-

1. La expresión «dictadura del proletariado» no es de Marx. Fue ideada por Blanqui y más adelante recogida y desarrollada ampliamente por Lenin, por otra parte en un sentido más blanquista que marxista. Pues si bien Marx utilizó el concepto, en especial en la *Crítica al Programa de Gotha*, sólo lo hizo rara vez. Debemos señalar igualmente que entre la definición marxista y la leninista del concepto hay una diferencia: Marx tiene tendencia a caracterizar una forma de sociedad, en tanto que Lenin se refiere más a una forma de gobierno. Cf. Kennafick, *Marx and Bakounine*, Melbourne, 1947.

tal heredado de la burguesía o de un aparato estatal similar, es decir separado de la sociedad y que constituye un cuerpo especial y especializado, con la finalidad de completar la eliminación de la burguesía en tanto que clase. Tras el Estado burgués, el Estado proletario asume, pues, una tarea de dirección y de represión y sólo a medida que va suprimiendo los antagonismos de clases va debilitándose progresivamente, acabando por desaparecer un lejano futuro. Bakunin, a diferencia de Marx, no sitúa la liquidación del Estado como una consecuencia más o menos mítica de la desaparición de la lucha de clases tras el triunfo total de la revolución, sino como una condición previa desde los comienzos de la lucha revolucionaria. Con otras palabras, la problemática y el proyecto revolucionario de Bakunin oscilan entre dos polos: la negación del proyecto establecido (antiteologismo) y la negación del poder (antiestatismo). Hay en Bakunin un esquema insurreccional que apunta a la destrucción inmediata de la organización central del poder. No se trata de tomar el poder político sino, contrariamente, de destruir el Estado mediante la toma del «poder real» (medios de producción y centros de distribución y de decisión) por el proletariado y la lucha armada. La oposición entre Marx y Bakunin es, pues, tajante en lo que se refiere al problema del famoso periodo de transición. En tanto que Bakunin ve en el mantenimiento de un Estado «en vías de debilitamiento paulatino» un peligro contrarrevolucionario, al poder engendrar dialécticamente el Estado una nueva clase, Marx considera que el Estado es una garantía de supervivencia para la revolución, que sólo podrá acabar con él una vez definitivamente victoriosa. A la luz de la experiencia de la Comuna de París, buen número de esquemas van a verse trastocados, pudiendo decirse incluso que la Comuna, en tanto que «toma del poder real» por los trabajadores y ejemplo de democracia directa, va a ser la fuente de las contradicciones marxistas sobre el problema del Estado.

El 30 de mayo de 1871, Marx escribe un llamamiento para la AIT que se hará célebre con el título de *La guerra civil en Francia*. En él recoge las tesis de la Comuna que Engels definirá, en su introducción a la edición alemana de 1891, como el ejemplo típico de la «dictadura del proletariado». Este texto es una revisión total de las ideas del *Manifiesto del Partido comunista* de 1848². Se abandona la tesis de que primero hay que apoderarse del Estado burgués. Ni éste ni sus estructuras pueden servir, dice Marx. ¿Cómo conciliar entonces esa tesis con la necesidad marxista del Estado? Marx ya no habla de esa necesidad, pero no la

2. Este texto haría decir a Bakunin, en un artículo publicado en *La Liberté* de Bruselas, que los marxistas, «cuyas ideas habían sido puestas patas arriba por esta insurrección, se habían visto obligados a quitarse el sombrero ante ella». No es totalmente exacto, y Marx extrae de la Comuna enseñanzas que, aunque no siempre tendrá después en cuenta, tienen gran importancia histórica y teórica.

rechaza explícitamente³. Se trata, pues, de una contradicción implícita en la teoría marxista del Estado. De la misma manera, Marx, al describir la organización de la Comuna, no utiliza ciertamente la palabra «federalismo», pero opone las «comunidades» al «Estado centralista». Al hablar de las comunas de cada departamento que administran sus propios asuntos y envían representantes a la delegación nacional, Marx analiza correctamente el funcionamiento del federalismo.

La interpretación marxista de la Comuna plantea, pues, un problema real. Algunos historiadores, como Arthur Lehning, ven en *La guerra civil en Francia* una ruptura total entre ese texto y los anteriores escritos de Marx⁴; otros, como Daniel Guérin, constatan una revisión dolorosa, o, como Maximilien Rubel, el desenlace lógico de un pensamiento radicalmente emancipador y antiestatal. Resulta difícil entrar en este debate, de manera que nos limitaremos a decir que el análisis de Marx es notable, desde todos los puntos de vista. Bakunin llegará a ver en él una «negación que será histórica del Estado».

El esquema insurreccional bakuniniano, de que hemos hablado anteriormente, fue llevado a la práctica a raíz de la Comuna de Lyon. En efecto, Bakunin, al participar en ella, probó que «entre las teorías más justas y su puesta en práctica, hay una distancia que no se franquea en unos días». Marx ironizó a propósito del hecho de que Bakunin firmase el famoso *Cartel rojo* que proclamaba en su célebre artículo primero: «Se deroga la maquinaria administrativa y gubernamental del Estado, por resultar impotente. El pueblo de Francia vuelve a ser pleno poseedor de sí mismo»⁵. Contrariamente a lo que dirá Marx, no era la revo-

3. Lenin «remendará» en *El Estado y la revolución* la teoría marxista inicial con un juego de prestidigitador: En tanto que Marx dice en *La guerra civil en Francia* que el Estado centralizado fue sustituido por el gobierno de los propios productores, Lenin deduce de ahí la idea de que ese gobierno corresponde al Estado proletario que deberá adoptar la forma de la Comuna [municipio].

4. Arthur Lehning subraya las contradicciones de Marx entre las ideas del Llamamiento y su práctica en el seno del Consejo general de la AIT: «Es una ironía de la historia que en el mismo momento en que alcanzaba su apogeo la lucha entre las tendencias 'autoritarias' y las 'antiautoritarias' [en la Primera Internacional], Marx, bajo la impresión causada por el enorme efecto del alzamiento revolucionario parisino, expresase las ideas de esa Revolución, contrarias a las que él representaba, de una manera tal que casi podría calificárselas de programa de esa tendencia 'antiautoritaria' que él combatía con todas sus fuerzas».

Y añade Lehning que: «No hay la menor duda que el brillante llamamiento del Consejo general [...] no tiene en absoluto cabida en la construcción del sistema del 'socialismo científico'. *La guerra civil en Francia* es enormemente no marxista». Cf. Daniel Guérin, *Ni Dieu, Ni Maître*, Delphes, París, p. 262-263.

5. Para una muestra de la ironía de Marx, se puede consultar el folleto titulado *La Alianza de la democracia socialista*, en el que dice acerca de la participación de Bakunin en la Comuna de Lyon: «[...] Bakunin pudo llevar a cabo el acto más revolucionario que ha conocido el mundo: decretó la abolición del Estado. Pero el Estado, bajo la forma y especie de dos compañías de guardias nacionales burgeses, entró por una puerta que se habían olvidado vigilar, barrió la sala e hizo que Bakunin volviese a emprender a toda prisa el camino de Ginebra...».

lución por decreto lo que quería Bakunin, sino la negación de un centro de legitimación de la acción revolucionaria, así como «devolver la iniciativa de la acción a todas las comunas revolucionarias...»⁶.

Llamando a la disolución del Estado, Bakunin realizaba la crítica institucional del poder que ya había enunciado y que puede resumirse en lo siguiente: —el Estado tiende a conservar el sistema existente y a hacerlo funcionar; —el Estado está al servicio de la clase dominante; —el Estado tiende a mantener su propia existencia; —el Estado tiende a acrecentar cada vez más su dominio, pues todo Estado tiene vocación totalitaria; —el Estado es a la vez una necesidad de la clase dominante y un poder que se ejerce sobre ella; —el Estado ejerce un poder sobre los individuos, a los que priva de iniciativa, reservándose en exclusiva el derecho de decisión.

El pensamiento antiestatal de Bakunin es manifiestamente coherente. A partir de su crítica institucional, deduce que el Estado, aunque sea obrero, se constituye siempre en poder sobre la sociedad y los individuos, poder que no puede por menos que reforzarse si no se le oponen fuerzas exteriores a él. Así pues, para Bakunin, y sean cuales fueren las estructuras sociales, existirá siempre contradicción entre el Estado y la sociedad, entre el Estado y los individuos. De ello resulta que la liquidación del sistema de clases pasa obligadamente por la liquidación revolucionaria del Estado. En ese contexto teórico debemos situar la intervención de Bakunin en el episodio lionés.

Bakunin puso de manifiesto lo que cabe denominar la contradicción esencial de la teoría marxista del Estado, criticando el concepto de revolución por etapas y la noción de «transición» al socialismo. Para él, la distinción de una etapa de «dictadura del proletariado», grandemente estatalizada, está en contradicción con el carácter radical de la revolución proletaria⁷. Si los proletarios, al hacer la revolución, manifiestan

6. Daniel Guérin, *Op. cit.*, p. 241. Se le ha reprochado a menudo a Bakunin haber firmado el famoso cartel, pretextando que así daba argumentos a la reacción, que buscaba por doquier «agentes provocadores extranjeros». Bakunin había advertido perfectamente el peligro, pero, a pesar de todo, quiso firmarlo para manifestar así el carácter internacionalista de su concepción revolucionaria. Con seguridad, otras consideraciones influyeron igualmente en él. Según Guillaume, Bakunin no quería que por negarse a firmar se le reprochara haber dejado exponerse solos a sus amigos o haberse negado a compartir con ellos la responsabilidad de «la llamada a las armas».

7. La posición anarquista con respecto al Estado es puramente negativa, y tiene más de intuición que de análisis. No por ello es menos sana. Se ha dicho que Marx y Engels habían basado su teoría del Estado en el análisis científico, considerándolo como un instrumento de la clase dominante. Pero cuando se topa con el periodo de transición al socialismo, se abandona el análisis en beneficio de la creencia en la desaparición paulatina del Estado. Ahora bien, existe una contradicción entre la «desaparición» del Estado y el poder que quieren conferirle los marxistas. A este respecto, nada hacen cambiar los recursos a la dialéctica y la teoría se convierte en ideología mixtificadora.

positivamente lo que eran negativamente, la alienación debe desaparecer en el acto único y total que corona el destino proletario. El acto revolucionario liberador se confunde pues con la noción marxista de «dictadura» y excluye la reconstrucción de un Estado sobre las ruinas del Estado burgués. Hay que reconocer, desde luego, que Marx osciló a menudo entre un estatalismo autoritario y una perspectiva antiestatal⁸. En este sentido, resulta difícil entrar en la polémica de determinados historiadores que, hallando en los textos argumentos que justifican sus distintas opiniones, hacen de Marx o un teórico antiautoritario o un estatalista exacerbado. En nuestra opinión, es falso querer reducir la obra y el procedimiento teórico de Marx para darles un valor ideológico definitivo. De las obras de juventud a *La guerra civil en Francia*, pasando por el *Manifiesto*, son numerosas y se repiten las contradicciones. El análisis profético que hace Marx del fenómeno burocrático en los *Manuscritos de 1844* aparece contradicho por ciertos textos antibakuninistas redactados por él para el Consejo general de la AIT. Es, pues, necesario, en toda aproximación al corpus teórico del marxismo, tener en cuenta esas distorsiones. Pero, con todo, la separación teórica entre Marx y Bakunin sobre el problema, no tanto del Estado como sobre todo de la Revolución en sí misma, y por lo tanto de la suerte futura de la institución estatal, resulta fundamental y puede formularse de la siguiente manera: ¿Puede irse debilitando paulatinamente el Estado o debe ser suprimido mediante la organización racional de la infraestructura? ¿Puede reemplazar la gestión social de la sociedad a la planificación estatal?

Esta problemática, sencilla en apariencia, es en realidad muy compleja y motiva la aparición de dos proyectos revolucionarios totalmente

8. Daniel Guérin analiza estos dos aspectos del marxismo en los siguientes términos: «[Marx y Engels] experimentaron la influencia jacobina, pero, por una parte, el contacto con Proudhon, hacia 1844, y la influencia de Moisés Hess, por otra, la crítica del hegelismo, el descubrimiento de 'la alienación', les volvieron algo libertarios. Rechazan el estatalismo autoritario, tanto el del francés Louis Blanc como el del alemán Lassalle. Se declaran partidarios de la abrogación del Estado. Pero a largo plazo. El Estado, 'el farrago gubernamental' debe subsistir después de la Revolución, por un tiempo únicamente. Una vez realizadas las condiciones materiales que permitirán prescindir de él, 'desaparecerá paulatinamente'. Y hasta que llegue ese día, hay que esforzarse por 'atenuar enseguida al máximo sus efectos más enojosos'. Esta perspectiva inmediata inquieta, con razón, a los libertarios. La supervivencia del Estado, aunque sea provisional, no les resulta nada atractiva y anuncian proféticamente que una vez reinstalado, el Leviatán se negará obstinadamente a dimitir». Daniel Guérin, *Pour un marxisme libertaire*, Laffont, París, 1969, p. 31.

distintos?. Cabe decir que existen, entre el marxismo y el anarquismo, una oposición fundamental y oposiciones secundarias. El problema de la revolución y del paso de un modo de producción a otro constituye esa oposición fundamental y determina toda una serie de oposiciones secundarias¹⁰.

Las divergencias a propósito de las concepciones organizativas, de los medios revolucionarios, de la utilización de la violencia insurreccional o de los agentes sociales de la revolución, constituyen la oposición fundamental que acabamos de exponer. Dependientes estrechamente de ella, esos aspectos sólo son analizables refiriéndose a ella. Constituyen lo que cabría llamar la problemática revolucionaria. Agentes sociales y medios constituyen sus dos datos. Vamos a tratar de estudiarlos considerando los como dos polos de la teoría y del movimiento social¹¹.

Los agentes sociales

El movimiento socialista de la segunda mitad del siglo XIX, formulado ideológicamente por Proudhon, y luego por Marx y Bakunin, tiene como base social a la clase obrera urbana. Aparece como la expresión histórica de un doble movimiento estructural de la sociedad occidental: la inmigración masiva del campo a la ciudad y el progreso técnico. Ese momento, la primera etapa de la revolución industrial, crea un proletariado urbano explícitamente excluido de la participación en el sistema capitalista en desarrollo. Es importante constatar que al principio del proceso que señalamos, en la primera etapa de la formación de la clase

9. Con la expresión de «proyectos revolucionarios distintos» aludimos a proyectos históricos contruidos como resultado de situaciones específicas pero compartidos entre alternativas opuestas a las que propone el sistema establecido. Los dos proyectos revolucionarios, el marxismo y el anarquismo, aparecen como la reivindicación radical de los conflictos estructurales y como la negación del proyecto establecido. Dicho de otra forma: esos proyectos revolucionarios se basan en las clases, las subclases o los grupos marginales de una clase que se hallan en situación de explotación y de dominación.

10. El concepto formulado por Marx de «acción política del proletariado» precipitó la escisión definitiva entre las dos tendencias de la AIT. No debemos olvidar que esa «acción política» (noción de partido) tenía como finalidad la «toma del poder», por oposición a la noción antiautoritaria de «destrucción del poder».

11. Por movimiento social entendemos la respuesta colectiva a un conflicto estructural. Implica necesariamente cierto grado de conciencia, es decir de apreciación teórica de la realidad y, por consiguiente, incluye una definición de la situación real de la clase con respecto al conjunto de la formación social. Debemos observar, sin embargo, que, nacida de la propia experiencia y de la lucha concreta de clases, su expresión teórica se hace mediante el material conceptual de una época dada y es formulada por individuos que no pertenecen necesariamente a la clase, como ocurre con Marx y Bakunin.

obrera moderna, el proletariado se encuentra enfrentado al sistema establecido y sufre una durísima explotación. En esas condiciones se desarrollan las luchas, expresión de la situación real y al mismo tiempo movimiento de revuelta, de no aceptación; movimiento que sobrepasa, en la negación del presente y en la afirmación de la posibilidad de obtener lo que desea el proletariado, el límite estructural de las condiciones dadas¹².

El socialismo aparece como una formulación política del antagonismo entre las clases. Tanto en Bakunin como en Marx, la transformación de la sociedad sólo puede ser resultado de ese antagonismo¹³. Las sociedades no cambian, no progresan o no se vienen abajo más que en función de las diferencias y oposiciones internas que encierran en sí mismas. La primera diferencia notable entre la burguesía y el proletariado se refiere al distinto interés que tienen ambas clases en lo que atañe al conocimiento y la supresión de la alienación. En tanto que la burguesía se complace en ella y por consiguiente no tiene ningún interés en suprimirla, para el proletariado, la alienación representa «una existencia inhumana», y se ve «directamente forzado a rebelarse contra semejante inhumanidad [a causa de] la miseria que ya no puede evitar, ni disimular, la miseria que se le impone ineludiblemente, expresión práctica de la necesidad»¹⁴. Para Marx, la fuerza del proletariado reside en su totalidad. Mientras que la propiedad privada de los medios de producción aísla a los individuos pertenecientes a la burguesía, los proletarios, por el contrario, son agrupados socialmente en el proceso del trabajo. Su situación económica los une en una sola clase frente al capital, en una clase «en sí», y la conciencia de esa realidad hace de esa clase igualmente una clase «para sí». El punto de partida no consiste, pues, para el proletario, en el individuo como tal, sino en el individuo en su calidad de parte de un todo, la clase. La conciencia proletaria procede de una totalidad. La concepción marxista de la lucha de clases se basa en la idea de que el proletariado es la *totalidad negativa* de la sociedad burguesa. «Al anunciar la disolución del orden anterior del mundo, el proletariado no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él es la disolución de hecho de ese orden»¹⁵. Pero,

12. Las condiciones materiales del proletariado, enfrentado a una clase dominante que busca su legitimación en un orden «universalista», hacen posible la formulación de una teoría que pone en cuestión no sólo sus relaciones particulares de clase (explotadores/explotados, dominantes/dominados) sino también las propias bases del sistema en que tiene lugar esa relación.

13. Ya Proudhon había sostenido esta tesis en su obra *De la capacité politique des classes ouvrières*.

14. Marx-Engels, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, París, 1969, p. 47.

15. Marx, *Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, en: Marx-Engels, *Sur la religion*, textos seleccionados, traducidos y anotados por G. Badia, P. Bourge y E. Bottigelli, Editions Sociales, París, 1968, p. 57.

para Marx, la conciencia de clase no es inherente al proletariado, sino que proviene de la asimilación de la teoría proletaria, que puede resumirse en seis puntos: 1. Reconocimiento de la lucha de clases; 2. reconocimiento del carácter transitorio del capitalismo; 3. comprensión del hecho de que el capitalismo engendra por sí mismo la palanca de su negación, el proletariado; 4. el proletariado, al liberarse, libera a toda la sociedad; 5. éste, para socializar los medios de producción, debe servir de la dominación de clase; 6. la desaparición de las clases y del Estado es el resultado final de la lucha de clases.

«No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o el proletariado entero, representan provisionalmente como finalidad. Se trata de saber lo que es realmente el proletariado y lo que se verá obligado históricamente a hacer, conforme a su realidad», dirá Marx¹⁶. El esquema marxista llega a la conclusión de que el proletariado, clase revolucionaria por excelencia, apoderándose del poder político, y ejerciéndolo, puede suprimir las bases de la alienación humana y, al hacerlo, disolverse en tanto que clase¹⁷. La alienación económica de los trabajadores es la causa fundamental del acto revolucionario, así como el móvil central de la acción creadora del nuevo orden social. El proletariado es en Marx el sujeto directo de esa transformación, pero también es igualmente su objeto, puesto que hace desaparecer su condición de asalariado.

Bakunin, contrariamente a la afirmación marxista del carácter «pequeño burgués» del anarquismo¹⁸, reconoce al proletariado como factor determinante de la transformación social. Si la concepción anarquista de la lucha de clases difiere en algo de la concepción marxista, no es en lo que a ese aspecto se refiere. Bakunin y los teóricos libertarios en general no ponen en cuestión el carácter esencialmente proletario de la revolución social. Como los marxistas, ven en el proletariado a la clase

16. Marx-Engels, *La Sainte Famille*, *Op. cit.*, p. 166.

17. No debemos olvidar que para Marx no son las clases las que están en la base de las contradicciones en el modo de producción, sino que ocurre a la inversa. En otras palabras: la historia de las clases (y de sus luchas) tiene lugar sobre una trama materialista predeterminada por la evolución del capitalismo.

18. Son frecuentes los lugares comunes a este respecto. Un ejemplo perfecto de ello nos lo da Poulantzas (en *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, París, 1971, t. II, p. 26), cuando dice lo siguiente: «Es sabido por numerosos textos de Marx, Engels y Lenin que la ideología 'espontánea' de la clase obrera fue al principio el anarcosindicalismo, luego el tradeunionismo y el reformismo: esto es efecto únicamente de la dominación permanente de la ideología de la clase obrera por la ideología pequeñoburguesa». El aspecto ideológico de este argumento resulta claro, pues si bien es evidente el deslizamiento de la clase obrera hacia el reformismo, es un fenómeno que justamente se acentúa con la preeminencia del marxismo oficial en tanto que ideología de la clase obrera, pues ocurre como si hubiese adquirido las características de una ideología monopolista de la Revolución en el conjunto de la sociedad capitalista.

portadora del potencial revolucionario y de la esperanza libertadora¹⁹. Pero Bakunin, al tiempo que saluda la contribución que aportó Marx al pensamiento revolucionario al demostrar el papel histórico del proletariado y al precisar el concepto de lucha de clases, critica todo lo que de cristalizado, estricto, abstracto y rígido hay en esa concepción, y al hacerlo ensancha el concepto de lucha de clases introduciendo la noción de «alianza» de las clases desfavorecidas contra la clase poseyente. La crítica libertaria del concepto marxista de lucha de clases insiste en las limitaciones de esta noción. Marx elaboró una explicación del paso del capitalismo al socialismo, es decir de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, por analogía con la transición del feudalismo al capitalismo, es decir de una sociedad de clases a otra sociedad de clases, de un sistema de propiedad a otro. En el pensamiento marxista, así como la burguesía se desarrolló en el seno del feudalismo, de la misma manera se desarrolla el proletariado en el interior del capitalismo. Ambas clases (proletariado y burguesía) poseen intereses que les son propios y que las hacen revolverse contra el antiguo modo de producción que las ha engendrado. Si por su parte la burguesía se aseguró el control de la vida económica mucho antes de haber derrocado la sociedad feudal, por la suya el proletariado obtiene su potencia revolucionaria del hecho de que es «disciplinado, unificado, organizado» por el sistema industrial. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas resulta incompatible con el sistema tradicional de las relaciones sociales y «estalla el tegumento».» Ahora bien, el problema que se plantea es el siguiente: ¿Se puede explicar la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases utilizando la misma dialéctica que da cuenta de la transición de una sociedad de clases a otra?

En tanto que la burguesía controlaba la vida económica mucho antes de tomar el poder estatal y se había convertido material, cultural e ideológicamente en la clase dominante antes de afirmarse políticamente como tal, el proletariado, por el contrario, no controla la vida económica. A pesar del papel indispensable que cumple en el procedo industrial, sigue siendo la clase desposeída material, cultural e ideológicamente. La crítica libertaria se opone en este punto al mecanicismo marxista, insistiendo en el papel que el poder y la autoridad desempeñan como factor de despersonalización, y desarrollando el concepto de la conciencia individual, que debe ser enormemente fuerte para resistir

19. El anarcosindicalismo se presenta esencialmente como una teoría de clase y como una creación obrera. Se trata, en efecto, para el proletariado, de poner en pie un movimiento y organizaciones capaces de defender los intereses inmediatos y materiales de los obreros y de luchar por la desaparición del salariado y el establecimiento de una sociedad sin clase y sin Estado.

A este respecto es interesante señalar el caso de España, donde el anarcosindicalismo alcanzó proporciones nunca vistas. Pues bien, España era uno de los bastiones antiautotáritarios de la AIT. La CNT, central sindical libertaria creada en 1910, aparece históricamente como un arquetipo de organización autónoma de clase y asegura la perennidad de las ideas bakuninistas en España.

a la normalización ideológica que representan el capitalismo y su sistema de explotación. El medio industrial no es para los libertarios únicamente el lugar privilegiado de la explotación, sino también uno de los bastiones de la ética «esclavista» caracterizado por un sistema jerárquico de gestión cuya base consiste en la obediencia a los dirigentes. La fábrica, al «disciplinar», «unificar» y «organizar» a los trabajadores, lo hace de una forma totalmente burguesa²⁰. La producción capitalista reproduce a diario no sólo las relaciones sociales capitalistas, sino también la siquis, los valores y la ideología burgueses²¹. Bakunin, al tomar en consideración este dato, no discierne bajo el concepto de proletariado una totalidad real, sino que distingue en ese proletariado abstracto dos elementos: en primer lugar, «...esa capa obrera separada, en parte ya privilegiada gracias a altos salarios [...] hasta tal punto impregnada de las ideas, las aspiraciones y la vanidad burguesas, que los obreros que pertenecen a ese medio o se diferencian de los burgueses más que por su condición, pero en absoluto por su tendencia...», y, a continuación, «...ese proletariado harapiendo de que los señores Marx y Engels hablan con el más profundo desprecio y muy injustamente, pues es en él, y únicamente en él y no en la capa aburguesada de la clase obrera, donde residen enteramente el espíritu y la fuerza de la futura revolución social»²².

20. El anarquismo prestaba considerable atención a los problemas de la industrialización y de la concentración capitalista. Contrariamente al marxismo, el anarquismo ve en la centralización una posibilidad de reforzamiento de la capacidad de resistencia de la burguesía y de integración en los valores burgueses (ética del trabajo, obediencia, delegación de poder) para el proletariado. La importancia que en la actualidad está tomando la búsqueda de formas de vida cualitativamente diferentes (movimiento comunitario, ecológico, de liberación sexual, etc.) a las impuestas por el sistema capitalista, parece dar la razón al anarquismo a este respecto. A costa de los sarcasmos de los marxistas, los anarquistas han tratado de vivir según los valores del futuro en la medida en que ello era posible en la sociedad capitalista.

21. Marx había comprobado suficientemente este hecho como para buscar razones que justificasen el papel asignado al proletariado. En su teoría general, describió las duras leyes objetivas que obligan al proletariado a convertirse en motor de la transformación social. En consecuencia, elaboró su famosa teoría de la pauperización, que subordina la rebelión proletaria al acrecentamiento de «la masa de miseria, de opresión, de esclavitud» resultante del proceso de concurrencia y centralización del capital.

22. Esta distinción entre dos elementos valió a Bakunin un torrente de injurias por parte de los marxistas. En tanto que Marx desprecia al «lumpenproletariado», Bakunin, con cierta exageración, ciertamente, lo glorifica, profesando en realidad una adhesión a los fuera de la ley «sociales del tipo de Pugachev o Stenka Razin». De hecho, Bakunin se refiere explícitamente a Rusia, donde el fenómeno del «bandidismo social» representaba un caso interesante, pudiéndose decir incluso que en Rusia el «proletariado en harapos» formaba una capa social que reagrupaba a siervos huídos, fueros de la ley o vagabundos acosados por la policía y en lucha permanente contra la sociedad. De ahí a hacer de Bakunin un teórico del bandidismo, y de los anarquistas bandidos en potencia, no hay más que un paso... que algunos marxistas han dado alegremente.

Haciendo esta distinción²³, Bakunin quiebra la coherencia y la linealidad de la concepción marxista de la lucha de clases²⁴, sin embarazarse con el rigor marxista, tras el cual se ocultan, en su opinión, abstracciones y errores. Para Bakunin, si bien la lucha de clases es un proceso irreversible, no por ello resulta fatal. El aumento cuantitativo del proletariado y la disminución de la burguesía, debidos al fenómeno de la concentración capitalista, no son datos que basten para predecir la caída, a plazo más o menos largo, de esta última. Al acrecentar su número, el proletariado no adquiere con ello inevitablemente la conciencia de su explotación y de sus capacidades revolucionarias²⁵. De esta conciencia, el proletariado se apodera mediante una práctica de clase a lo largo de las luchas obreras y mediante el reconocimiento de la necesidad de aliarse con las capas sociales que sufren, en la misma calidad o distinto grado que él, la explotación y dominación capitalistas. Bakunin insiste, a todo lo largo de su obra, en este punto, y quizás la infraestructura económica de Rusia le hace aumentar el papel de esta alianza entre el proletariado y el campesinado miserable. Ya Proudhon, quien sin embargo juzgaba a los campesinos en términos enormemente severos, como clase egoísta, venal, hipócrita y propietaria rabiosa, pensaba que frente al capitalismo los intereses del campesinado coincidían con los del proletariado; este último debía arrastrar al campesinado y mostrarle cómo a la posesión colectiva de los medios de producción había que añadir, para el campesinado, la posesión y explotación colectiva de la tierra. Bakunin, al subrayar el peso de la pequeña propiedad en la mentalidad campesina, establece un paralelismo entre el proletariado y el campesinado, y no concibe, refiriéndose en particular a Rusia, una transformación social realizada sin o contra los campesinos²⁶.

23. Más adelante recogida parcialmente por Lenin en su análisis de la «aristocracia obrera» considerada como una franja del proletariado «provisionalmente» corrompida por las mejoras sociales (salarios más elevados, horarios más cortos, puestos de mando, etc.) cedidas por la burguesía.

24. La intuición bakuniniana se opone muy a menudo al riguroso análisis marxista; no hay en Bakunin la linealidad que encontramos en Marx, pero la crítica y las advertencias del teórico antiautoritario constituyen un permanente aguijón.

25. Puede decirse que el proletariado adquiere esta conciencia cuando llega a deducir, según la expresión de Proudhon, «una práctica general conforme», es decir cuando supera los prejuicios que le son inculcados y las diferencias artificiales que la burguesía no se priva de introducir en su seno.

26. Bakunin, en su Conferencia en el valle de Saint-Imier, evoca el problema de la alianza entre proletarios y campesinos y concluye de la siguiente manera: «...Vosotros, los obreros, solidariamente unidos a vuestros hermanos los trabajadores del mundo entero, heredáis ahora la gran misión de la emancipación de la humanidad. Y tenéis un coheredero, trabajador como vosotros, aunque en otras condiciones: se trata del campesino. Pero el campesino aún no tiene conciencia de la gran misión popular. Ha sido envenenado, está aún envenenado por los sacerdotes y sirve, contra sí mismo, de instrumento a la reacción. Debéis instruirle, debéis salvarle a pesar suyo instruyéndole, explicándole lo que es la Revolución social».

De la misma manera, Bakunin tiene en cuenta a la juventud, no en tanto que clase sino como fracción separada de su clase de origen y aliada al proletariado. Habla de esa «parte de la juventud» que siente «bastante odio contra la mentira, la hipocresía, la injusticia y la cobardía de la burguesía [...] para abrazar sin reservas la causa justa y humana del proletariado». Pero Bakunin advierte inmediatamente un peligro en la adhesión de esos elementos desclasados y de esos intelectuales a la causa del pueblo. Para evitar la burocracia, que denomina con gran precisión «el gobierno de los sabios»²⁷, los intelectuales serán «instrumentos fraternales del pueblo», propagandistas, pero deberán ser controlados por el proletariado para que no se conviertan en los cuadros directivos del movimiento revolucionario. En tal sentido, hace una crítica anticipada de Kautsky y Lenin, para quienes la conciencia de clase debe justamente ser introducida desde el exterior en el movimiento obrero y ser vehiculada por los intelectuales²⁸.

Tanto en Ucrania, donde el movimiento majnovista estaba compuesto esencialmente de campesinos, como en España, donde los campesinos tuvieron un papel capital en la revolución, no sólo uniéndose al movimiento de colectivización sino sobre todo hallando por sí mismos las soluciones de los difíciles problemas de la reforma agraria, los movimientos anarquistas se han preocupado siempre enormemente por los problemas del campesinado.

A otro nivel, debemos señalar la revitalización que operó en el marxismo Mao Tse Tung, confirmando un papel determinante al campesinado.

27. En la palabra burocracia hay que distinguir dos sentidos: por una parte, clase o grupo, o gobierno de esa clase; por otra, el conjunto de las taras de toda administración que hincha tanto sus funciones como sus efectivos. En Bakunin, por ejemplo, coexisten ambos sentidos, pero en general no hay confusión entre ellos. En Marx, por el contrario, el primer sentido no aparece con claridad. Más bien, apunta al aparato administrativo o a una mentalidad cuando habla, por ejemplo, de la burocracia prusiana. Dicho esto, advertiremos que no resulta fácil definir la burocracia como clase. Digamos para simplificar que es una clase que obtiene sus privilegios y su poder no de la posesión de un *capital* sino de un *saber capitalizado*. La terminología de Bakunin resulta, pues, muy apropiada: se trata efectivamente del «gobierno de los sabios» («sabios» en el sentido de quienes poseen un saber). Ese saber, adquirido tras un largo y costoso aprendizaje, es ya la mayor parte de las veces patrimonio de una clase, y es en ese sentido en el que Bourdieu y Passeron han podido hablar de «reproducción», en especial en su libro *Les héritiers*.

28. A este propósito, debemos citar una frase de Kautsky (extraída de Lenin, *Que faire?*, Seuil, París, 1966, p. 94-95): «Como doctrina, el socialismo tiene evidentemente sus raíces en las relaciones económicas actuales en el mismo grado que la lucha de clases del proletariado [...] Pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se engendran mutuamente; surgen de premisas. La conciencia socialista actual no puede surgir más que sobre la base de un profundo conocimiento científico... Ahora bien, el portador de la ciencia no es el proletariado, sino los intelectuales burgueses: es en efecto en el cerebro de determinados individuos de esta categoría donde ha nacido el socialismo contemporáneo, y es mediante ellos como ha sido comunicado a los proletarios intelectualmente más desarrollados, que a continuación lo introdujeron en la lucha de clase del proletariado allá donde lo permiten las condiciones. Así pues, la conciencia socialista es un

Tachado de «obrerista» y de «espontaneísta», Bakunin cree realmente en la capacidad de las masas. «Los socialistas revolucionarios», dice, «creen que hay más sentido práctico e inteligencia en las aspiraciones instintivas y las necesidades reales de las masas populares que en las profundas mentes de todos esos doctores patentados y de quienes se han designado a sí mismos como tutores de la humanidad». A menudo se relaciona la noción de espontaneidad de la clase obrera con la de su capacidad y se hace de ello una característica del anarquismo. No se puede negar que la acción espontánea de las masas es una idea cara no sólo a Bakunin, sino también, posteriormente a él, a todos los libertarios que ven en ella una garantía para evitar todo peligro de «dictadura» posrevolucionaria sobre los trabajadores. Lógicamente, la cuestión de los agentes sociales de la revolución plantea, pues, el problema de los medios revolucionarios, es decir de la estrategia que apunta a destruir el orden burgués y a construir el futuro²⁹. Las diferencias que hemos constatado entre Marx y Bakunin sobre el problema de las clases y de los agentes del trastorno revolucionario se convierten a menudo en francas divergencias al abordar el problema de la estrategia revolucionaria. Nos hallamos entonces ante una serie de oposiciones que, desde el dilema organización/espontaneidad hasta la cuestión de la violencia, pasando por el problema del legalismo revolucionario o la acción directa, caracterizan la capacidad teórica de Marx y de Bakunin.

Los medios

Los problemas de estrategia³⁰ ocupan un lugar fundamental en todo proyecto revolucionario, y los pensamientos marxista y anarquista

elemento importado del exterior a la lucha de clase del proletariado, y no algo que surge espontáneamente de ella.»

La tesis kautskista, recogida y desarrollada por Lenin, es radicalmente opuesta al pensamiento bakuniniano, y se aleja igualmente de la concepción marxiana de las relaciones entre la teoría y el movimiento obrero, expresada en el *Manifiesto comunista*, que caracteriza a la teoría como expresión general de la lucha de clases de un movimiento histórico.

29. La noción de futuro se sitúa en un marco utópico, pero la Utopía y la revolución son dos coordenadas históricas del movimiento obrero. Este debe pensarse como utopía y como revolución, al ser inseparables ambos términos. Queriendo la abolición de los tipos de producción existentes y deseando la creación de una nueva vida, el movimiento obrero realiza la unión de la Revolución y de la Utopía.

30. Entendemos por estrategia revolucionaria los medios tácticos enunciados teóricamente y que permiten prácticamente disponer de armas reales para realizar todo proyecto revolucionario. No obstante, debemos constatar que ni en Marx ni en Bakunin existe el concepto de estrategia, elaborado posteriormente por Clausewitz a propósito de la guerra y por Lenin a propósito de los movimientos revolucionarios.

insisten en este aspecto y presentan respectivamente propuestas para realizar prácticamente la transformación social. Lejos de concordar en lo que respecta a los medios a utilizar para destruir lo existente y realizar lo posible, es decir la sociedad futura, el anarquismo y el marxismo entran en conflicto a propósito de muchos aspectos de esa estrategia. Vamos a tratar de poner de relieve algunos puntos que creemos que son los más representativos de las oposiciones entre Marx y Bakunin sobre el problema de los medios revolucionarios.

1. Espontaneidad y organización

Al referirnos explícitamente a Marx y Bakunin, el problema de la espontaneidad resulta especialmente espinoso. Si Bakunin ve en la «acción espontánea» de la clase obrera una fuerza irresistible capaz de juntar en un solo movimiento todas las energías dispersas, Marx califica al movimiento proletario de «movimiento autónomo de la inmensa mayoría»³¹. Si Bakunin sostuvo en el seno de la AIT una lucha feroz en nombre de la «espontaneidad colectiva» del proletariado, Marx, en el informe que dirigió en nombre del Consejo general al Congreso de Bruselas, decía: «la asociación internacional de los trabajadores [...] no es hija ni de una secta ni de una teoría. Es el producto espontáneo del movimiento proletario, engendrado a su vez por las tendencias naturales e irresistibles de la sociedad moderna»³². Marx y Bakunin parecen pues estar de acuerdo en reivindicar la noción de la espontaneidad obrera³³ expresada en las primeras líneas de los considerandos de los estatutos de la AIT por la conocidísima fórmula de «La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los propios trabajadores».

31. Marx, *Manifeste Communiste*, La Pleiade, t. I, p. 172.

32. Citado por M. Rubel, «La Première Internationale ouvrière», en *Cahiers de l'ISEA*, agosto de 1964, p. 4.

33. Marx y Engels no hablaban nunca de espontaneidad. Aplican al movimiento obrero los términos de *selbständig* o de *eigentlich*, que significan que ese movimiento existe por sí mismo y pueden traducirse por *autónomo*. Utilizan igualmente la expresión *geschichtliche Selbsttätigkeit* del proletariado, es decir *autoactividad histórica*.

Proudhon, en cambio, utiliza la palabra espontaneidad cuando dice: «Lo que importa notar de los movimientos populares es su perfecta espontaneidad», o: «Una revolución social [...] es una transformación que se realiza espontáneamente [...] No sucede por orden de un maestro provisto de una teoría completa [...] Una Revolución [...] no es verdaderamente obra de nadie».

Bakunin emplea muy frecuentemente el término de espontaneidad. Según él, las revoluciones «se hacen como por sí mismas, producidas por la fuerza de las cosas, por el movimiento de los acontecimientos y de los hechos. Se preparan durante largo tiempo en la profundidad de la conciencia instintiva de las masas populares y luego estallan suscitadas en apariencia a menudo por causas fútiles». La acción de los individuos es casi nula y es gracias a «la acción espontánea de las masas» como pueden los revolucionarios lograr la victoria.

En realidad, el problema es mucho más complejo que la simple reivindicación de una fórmula. El concepto de espontaneidad no es analizable más que en función de las nociones de conciencia y de organización. Hemos visto que Kautsky y Lenin consideran que el proletariado no posee la conciencia revolucionaria y que ésta le debe ser introducida desde el exterior por intelectuales burgueses. Para ellos, la conciencia de clase no es el resultado necesario de la lucha de clases proletaria. Es imposible entregarse a la espontaneidad obrera que, para Lenin, sólo engendra una «conciencia tradeunionista»³⁴. A primera vista, pues, Lenin parece apartarse de Marx en lo que se refiere a la capacidad política del proletariado. Marx, enunciando la idea de que a largo plazo es inevitable la victoria sobre la burguesía de un proletariado cada vez más numeroso, afirma sin ambigüedad la capacidad de ese proletariado. Pero para Marx hay dos cosas que cuentan: la clase propiamente dicha y la conciencia que esa clase tiene de sí misma. Si bien no introduce una distinción fundamental entre clase y conciencia de clase, Marx enuncia, en el *Manifiesto comunista*, la idea de una doble estructura: el proletariado, por un lado, y, por otro, una fracción de ese proletariado, que, al tiempo que no tiene «intereses separados de los del proletariado» y representa «constantemente el interés del movimiento total» negándose a «modelarlo» sobre «principios particulares», se presenta como la tendencia «más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la que les da sin desmayo un impulso nuevo» y que, teóricamente, posee «sobre la masa proletaria la ventaja que le supone la inteligencia de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario». Marx no habla de dirección sino de impulso, pero al no precisar su pensamiento sobre las relaciones entre esa fracción y la masa proletaria, deja el campo abierto a todas las interpretaciones posibles, con lo que despunta la idea del papel dirigente del

34. El leninismo se presenta como una aportación al marxismo en lo que respecta a la cuestión organizacional. Este es un hecho innegable, a pesar de que numerosos teóricos marxistas contemporáneos (Pannekoek, Görter, Mattick) hagan una crítica radical del leninismo, considerándolo como una teoría antimarxista. Para los teóricos del comunismo consejista, Lenin se separa definitivamente de Marx en lo que se refiere a la cuestión de la espontaneidad. Haciendo de Marx un teórico de la autoemancipación del proletariado y de Lenin un teórico fundamentalmente autoritario y elitista, los marxistas antileninistas rechazan el leninismo como una interpretación errónea del marxismo. Es cierto que Lenin, apoyándose en quien todavía no era «el renegado» Kautsky, parece rechazar deliberadamente la concepción materialista de la historia según la cual el socialismo es producto de la experiencia y de las luchas de las masas populares. Aparece más como un blanquista que como un marxista, pero la síntesis efectuada por Marx y Engels entre espontaneidad y conciencia a menudo resulta incierta y contradictoria, dejando campo libre a la interpretación, que es lo que hizo Lenin y lo que le reprochan algunos marxistas y otros marxistas le atribuyen. El debate, pues, sigue abierto.

partido³⁵. Este constituye, para Marx, la expresión política consciente del movimiento de masas, y su papel consiste en ayudarle a formular políticamente lo que manifiesta espontáneamente.

Por su parte, Bakunin, y aunque algunos anarquistas lo nieguen, tampoco evitó totalmente esa confusión entre las masas y la minoría consciente. Si bien expresó concretamente el valor de la espontaneidad, que consideraba una garantía para el proletariado de la salvaguardia del futuro contando únicamente consigo mismo para vencer a sus enemigos, Bakunin no resulta completamente claro acerca de la dialéctica inevitable que se instaura entre espontaneidad y organización. La crítica marxista del «espontaneísmo» de Bakunin no es del todo exacta. Los anarquistas³⁶ en general, y Bakunin en particular, aceptan la organización no sólo como una necesidad, sino también como un factor indispensable de toda lucha colectiva³⁷. Bakunin, aun poniendo continuamente de relieve la autonomía de la espontaneidad, atribuye un papel importante a las «minorías activas», que deben «ayudar al nacimiento de una revolución difundiendo en las masas ideas» y «servir de intermediarias entre la idea revolucionaria y los instintos populares» contribuyendo «a la organización revolucionaria de la potencia natural de las masas»³⁸. Aunque la noción de «minorías activas» sea menos confusa que otras y concuerde bien con la idea bakuninista del apego a la acción y a la práctica de clase, resulta también imprecisa. Es innegable que a todo lo largo de su vida Bakunin estuvo tentado por cierto activismo revolucionario y, como señala Daniel Guérin, por la «infiltración». Hay en Bakunin una especie de «manía conspirativa a lo 1848» que se puso de manifiesto tanto a raíz de su ingreso en la francmasonería

35. Lenin llevará esta idea hasta el límite al reducir la «vanguardia» revolucionaria a los «revolucionarios profesionales» y concibiéndola en términos ya utilizados por Blanqui como una «organización militar» fuertemente jerarquizada y disciplinada. Esta concepción exagerada de la vanguardia no tiene gran cosa que ver, cierto, con la fracción que da un «impulso nuevo» de Marx, pero Lenin, quizás falsificándola, desarrolla esta idea.

36. El término «anarquista» es un término genérico, igual que el de «socialista», y hay tantas clases de anarquistas como de socialistas. Al hablar aquí de anarquistas, nos referimos a los que cabe considerar como continuadores de los colectivistas antiautoritarios de la AIT. Se trata de los anarquistas comunistas y de los anarcosindicalistas, y no de los discípulos de Max Stirner. Las diferencias entre estos anarquistas y las escuelas reformistas o individualistas son tan importantes como las existentes entre socialistas reformistas y comunistas revolucionarios. La definición singular que dio del anarquismo Engels en 1886 en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica*: «Stirner siguió siendo una curiosidad, aun después de que Bakunin lo hubiese amalgamado con Proudhon y hubiese bautizado anarquismo a esa amalgama», resulta un absurdo total.

37. Tan ridículo es poner en duda las concepciones organizacionales de Bakunin como discutir para saber si Marx pensaba que la revolución social era una necesidad.

38. Cf. Daniel Guérin, *Ni Dieu, Ni Maître*, *Op. cit.*

ría, a la que quería transformar en organización revolucionaria, como cuando la creación de sociedades secretas como la «Fraternidad revolucionaria». Pero más interesante resulta el problema de la Alianza de la democracia socialista y de sus relaciones con la AIT, pues plantea realmente bakuninista, y ésta jugaba el papel de una organización revolucionaria específica con cierto grado de coherencia teórica y cuya finalidad era impulsar, en el seno de la AIT, una «línea» revolucionaria y elevar el nivel de conciencia de los militantes internacionalistas. A este respecto, Bakunin se expresa en los siguientes términos: «Para que los miembros de la Internacional puedan cumplir de manera consciente su doble deber de propagandistas y de *jefes naturales de las masas*, hace falta que cada uno de ellos esté penetrado lo más posible de esta ciencia, de esta filosofía y de esta política. No les basta con saber y decir que quieren la emancipación económica de los trabajadores, el disfrute íntegro de lo producido por cada cual, la abolición de las clases y de la servidumbre política, la realidad de la plenitud de los derechos humanos, la equivalencia perfecta entre deberes y derechos, en una palabra, la realización de la fraternidad humana. Todo esto es sin duda muy hermoso y muy justo, pero si los obreros de la Internacional se quedan en esas verdades generales sin profundizar en sus condiciones, consecuencias y espíritu, y si se contentan con repetir las una y otra vez en esa forma general, corren el riesgo de que pronto no sean más que palabras vacías y estériles, lugares comunes incomprensidos»³⁹. Las relaciones entre la AIT y la Alianza corresponden, pues, en el plano teórico a la relación espontaneidad/organización. No se da en Bakunin ningún intento deliberado de apoderarse de la AIT, sino más bien una voluntad de educación política de las masas para que éstas puedan alcanzar la conciencia suficiente como para encargarse definitivamente de su propio destino⁴⁰. La síntesis entre espontaneidad y organización resulta, empero, tanto para Marx como para Bakunin, difícil de realizar, y Paul Mattick resume bien el dilema al decir que «la cuestión de la organización y de la espontaneidad se ha planteado siempre en el seno del movimiento obrero como un problema de conciencia de clase, ligado a las relaciones entre la minoría de los revolucionarios y la gran masa de un proletariado imbuido de ideología capitalista»⁴¹. En la AIT, el problema de la organización y de la espontaneidad tenía

39. M. Bakunin, *Protestation de l'Alliance*.

40. Ahora bien, no hay que olvidar que los antiautoritarios reagrupados en la Alianza proporcionaron a los marxistas armas para que les combatieran en su propio terreno. Guillaume había captado el problema y se había opuesto a la Alianza.

41. Paul Mattick, *Intégration capitaliste et rupture ouvrière*, EDI, París, 1972, p. 85.

como fondo una oposición radical entre marxistas y antiautoritarios sobre la cuestión del «partido». La Conferencia de Londres había introducido en los Estatutos la necesidad para el proletariado de reagruparse en partidos políticos «para conseguir realizar la emancipación social». Es esta concepción misma de «partido» lo que Bakunin cuestiona, considerándolo como una traba a la espontaneidad «creadora» de las masas. Las revoluciones y los movimientos populares son, para Bakunin, no sólo espontáneos sino creadores de modos de gestión radicalmente nuevos, por lo que el partido político no tiene ningún papel positivo que cumplir en el proceso revolucionario. A pesar de sus pretensiones teóricas, se presenta como un órgano burgués, un Estado en miniatura dotado de un aparato y de un marco cuya función es tomar el poder en lugar de disolverlo. Arraigado en el periodo prerrevolucionario, el partido, según las críticas de Bakunin, asimila todas las formas, las técnicas y la mentalidad de la burocracia. Sus miembros son condicionados para la obediencia y las preconcepciones de un dogma rígido al tiempo que la dirección del partido se forma en la escuela del mando, la autoridad y la manipulación. Cuanto más busca el partido la eficacia en la jerarquía, los cuadros y la centralización, menos eficaz se vuelve desde un punto de vista revolucionario ⁴².

Bakunin opone a la noción del partido político la concepción de una organización de clase que aboliría la dicotomía burguesa entre los «dirigentes» y los «dirigidos», entre la base y la cima. Esta organización, cuyo fundamento es el rechazo de la jerarquía, no puede reducirse a un programa rígido sino que debe reflejar la sociedad liberada que deben construir las masas. Por eso es voluntarista y exige una conciencia elevada para que la disciplina, la coordinación, la planificación y la unidad de acción sean resultado de la convicción y de la comprensión, no de una imposición burocrática. Pero la organización no es en Bakunin un fin en sí, sino únicamente un medio entre otros para influir en los procesos históricos profundos e impulsar formas de lucha radicales ⁴³.

42. Las consideraciones de Bakunin sobre la concepción del «partido» son tanto más interesantes que en aquel entonces no existía «modelo» alguno que criticar. Apuntaban únicamente a una perspectiva teórica y hoy en día tienen un valor considerable. Bakunin, cincuenta años antes del *¿Qué hacer?* de Lenin, hace una crítica radical de la concepción leninista del partido. Posteriormente, muchos marxistas antileninistas recogerán las críticas de Bakunin y las aplicarán a ejemplos concretos.

43. Se ha podido decir de Bakunin que enunció las bases del anarcosindicalismo. Para los anarcosindicalistas, el sindicato, organización económica y profesional de la clase obrera, es un arquetipo de organización espontánea del proletariado. Se presenta a la vez como un organismo de defensa y de ataque. Al tiempo que mejora la suerte del obrero, se propone transformar el mundo y abolir el salariado. El anarcosindicalismo se basa en la idea, muy libertaria, de una clase obrera consciente de sus intereses y rebelde a toda sollicitación de los partidos políticos (cf. la Carta de Amiens).

Ya Proudhon había enunciado la idea de la «separación» definitiva entre el proletariado y la burguesía. Bakunin la recoge y amplía, rechazando las medias tintas y las mediaciones temporizadoras. El futuro pertenece a quienes, conscientes de su fuerza y determinados a vencer, se organicen para aunar sus voluntades. La organización del proletariado es, tanto para Bakunin como para Marx, el primer paso hacia la liberación. Pero sólo constituye una fase de la estrategia revolucionaria. La otra fase podría resumirse en una pregunta: ¿Cómo vencer?

2. Ideas-fuerza de la estrategia revolucionaria

Ni el marxismo ni el anarquismo se presentan como dos teorías acabadas, basadas en programas precisos o recetas tácticas definitivas. La estrategia de ambas corrientes revolucionarias descansa, en la época de la AIT, en ideas-fuerza.

Bakunin insistió en la supremacía de lo social sobre lo político. El anarquismo es esencialmente antiinstitucional. Presentándose como un rechazo⁴⁴, opone a la «acción política del proletariado» que preconiza el marxismo, la acción directa a todos los niveles. Se da, pues, a través del rechazo de los partidos políticos⁴⁵ y de la lucha integrada en el juego institucional, una voluntad de no aceptar las vías legitimadas del cambio ofrecidas por el orden establecido y una negación profunda de toda integración en la ideología dominante y de toda colaboración de clases. Para el anarquismo, el ejemplo típico de esta colaboración es la participación en la lucha electoral. El abstencionismo anarquista se basa en la idea de que la emancipación no puede ser en ningún caso resultado de una elección. Pero el boicot a las urnas no es para Bakunin un principio abstracto, sino más bien una cuestión de táctica⁴⁶. Y a este respecto, citaremos la intervención de James Guillaume en el Congreso de Bâle, en la que fustigó la política burguesa en los siguientes términos: «La Internacional se niega categóricamente a prestar a cualquier gobierno burgués, aunque se llame republicano, el socorro de su fuerza o de su honradez;

44. A menudo, los presupuestos del anarquismo son presentados como negaciones. Estas constituyen además el punto de partida de todo desarrollo teórico.

45. A este respecto, Arthur Lehning escribe: «Desde su afiliación a la Internacional (en junio de 1868), Bakunin combatió toda coalición con los partidos burgueses, aun los radicales, coalición que no rechazaba Marx y que sus aliados políticos en Alemania y Suiza preconizaban y practicaban».

Lehning, *Archives Bakounine*, textos establecidos y anotados, IHS, Amsterdam, 1961, 1963, 1965, t. II.

46. En el seno de la AIT, Bakunin y Guillaume protestaron a menudo contra el epíteto de «abstencionistas» lanzado por sus adversarios. En efecto, no aceptaban que se dijese de ellos que rechazaban la política, porque no era la política sino el juego institucional lo que rechazaban, la política burguesa. Una vez más, se trata de la afirmación de la prioridad de la lucha de clases en el plano económico.

pero, cuando llegue el momento, mostrará que tiene verdadera intención de ocuparse de política, aplastando, sin distinción de forma ni de color, todos los gobiernos burgueses»⁴⁷. No se trata de indiferencia política, sino más bien de una oposición resuelta a la delegación de poder, que Bakunin expresa en estos términos: «Rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, patentada, oficial y legal, aunque proceda del sufragio universal, convencidos como estamos de que no puede resultar más que en provecho de una minoría dominante y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sojuzgada. En ese sentido es en el que somos anarquistas».

Las conclusiones anarquistas sobre el rechazo de todo compromiso con la burguesía se oponen a lo que se puede denominar el realismo marxista. Marx, en tanto que pensador revolucionario, matiza mucho más este problema y su estrategia política refleja algunas ambigüedades. La firme creencia que tiene de la seguridad de la victoria de un proletariado cada vez más numeroso frente a un capitalismo cada vez más concentrado deja flotar una duda sobre la dinámica interna que debe adoptar ese proletariado para vencer⁴⁸. En realidad, Marx no resuelve el problema y adopta una doble estrategia: la lucha revolucionaria y la lucha pacífica. En 1872, en el Congreso de La Haya, se explica de la siguiente manera: «No negamos que haya países como Inglaterra y América —y podría añadir que Holanda— donde quizás los trabajadores puedan alcanzar sus objetivos con medios pacíficos». Engels será mucho más categórico al escribir en 1895 que «prosperamos mucho más gracias a los medios lega-

47. Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs (1864-1878)*, 4 vol., París, 1905, 1907, 1909, 1910. Aquí, t. I, p. 190 y s. El mismo Guillaume, en un artículo de *La Solidarité* reproducido en *L'Internationale*, t. II, p. 31, fustiga a los partidarios de la lucha política en estos términos: «Os imaginamos en el poder a vosotros, socialistas no revolucionarios. Uno de vosotros es jefe del departamento militar. ¿Qué debe hacer? ¿Conservar el orden de cosas existente, reformándolo en algunos detalles? No, ése es el programa del liberalismo burgués. Un socialista debe abolir por completo el ejército: ésa es la revolución.

Uno de vosotros es jefe del departamento de justicia y policía. ¿Qué debe hacer? ¿Remendar un poco las antiguallas jurídicas, cambiar al personal de los tribunales depurar a la policía? No, ése es el programa del liberalismo burgués. Un socialista debe abolir todo lo que hasta ahora se ha llamado justicia: ésa es la revolución».

48. Para Marx, es prácticamente imposible forzar la marcha de la Historia, pero la fatalidad de la victoria del proletariado no aparece nunca puesta en duda. En la reciente publicación de la *Correspondencia* de Marx y Engels en francés, dos extractos de cartas subrayan esta creencia absoluta en el derrocamiento final del capitalismo: «Decimos a los obreros y a los pequeñosburgueses: sufrid en la sociedad burguesa moderna, que crea mediante la industria los medios materiales para la fundación de una sociedad nueva, libertadora de todos vosotros, en lugar de volver a una forma de sociedad obsoleta» (1849).

Y también: «Decimos a los obreros: tenéis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles e internacionales, no sólo para transformar las condiciones sino para transformaros a vosotros mismos, y para que seáis aptos para el poder político» (1850).

les que con los medios ilegales y las algaradas...»⁴⁹. No es difícil comprender que esta ambigüedad haya desembocado en una corriente marxista reformista que espera la transformación social del juego fatal de las contradicciones económicas y en otra corriente, revolucionaria, representada por el leninismo y caracterizada por la violencia revolucionaria⁵⁰. Pero esta ambigüedad correspondía en Marx a un análisis de la estructura de clases y a una apreciación de la coyuntura. Para él, Francia, Inglaterra y Alemania se diferencian por el nivel de su desarrollo económico y por consiguiente por el nivel de capacidad política de las clases obreras. A cada situación corresponde, para Marx, una estrategia original. Por ello considera todas las situaciones políticas y plantea dos estrategias: la transformación gradual de la sociedad y la acción revolucionaria.

Tanto Marx como Bakunin encaran la violencia revolucionaria. Marx la considera «la partera de toda vieja sociedad preñada de una sociedad nueva» y habla en el *Manifiesto comunista* de «derrocamiento violento de todo el orden social tradicional». Por su parte, Bakunin se representa a la revolución en estos términos: «La revolución es la guerra, y quien dice guerra dice destrucción de los hombres y de las cosas. Sin duda, es enojoso que hasta ahora la humanidad no haya inventado un medio más pacífico de progreso, pero hasta el presente todo paso nuevo en la historia no se ha dado realmente más que tras el bautismo de sangre». En realidad, ni Bakunin ni Marx elaboraron una teoría de la violencia. Se limitaron a constatar el papel que cumple en la historia y vieron en ella un instrumento de la lucha revolucionaria. Pero no debemos pasar por alto este problema, pues, al menos en lo que a Bakunin atañe, tiene su importancia.

Con razón o sin ella, Bakunin ha sido relacionado con las intrigas del joven revolucionario ruso Nechaev. Las relaciones que con él sostuvo le valieron críticas no sólo de sus adversarios políticos sino también de numerosos amigos suyos. Cuando el Congreso de La Haya, el Consejo general de la AIT habló del asunto Bakunin-Nechaev y figura en el acta de acusación que motivó la expulsión de Bakunin. Debemos, pues, hablar de ello, ya que plantea no sólo el problema de la violencia sino también el de la ética revolucionaria.

Ya hemos visto que en la concepción revolucionaria de Bakunin la revolución no sólo debe ser querida sino también realizada por una clase

49. En realidad, esta frase, escrita en 1895 en el prefacio a *La lucha de clases en Francia* de Marx, cuando ya Engels alcanzaba una edad muy avanzada, no tiene gran valor. No obstante, la socialdemocracia alemana se la apropió, justificando así su política reformista.

50. Nadie ha criticado más que Lenin el parlamentarismo, que calificó de «cretinismo parlamentario». Pero su crítica no le impidió enunciar la teoría de la utilización de la Tribuna parlamentaria por los revolucionarios. En ese sentido es en el que atacó la postura antielectoral del KAPD alemán, tachándola de teoría «infantil de izquierdas» y de desviación anarquizante.

obrero con conciencia de su misión histórica y dispuesta a ocuparse de su destino. No hay en la teoría bakuniniana ni odio ni fanatismo ni espíritu de venganza. Ahora bien, la crítica hecha a Bakunin tiene como base fundamental la existencia de un texto que se le atribuye y cuyo título es *Catecismo del revolucionario*⁵¹. Ese texto, verdadera biblia nihilista en la que se describe al revolucionario como un ser amoral, fanático y dispuesto a todo para conseguir sus fines, está en total contradicción con el pensamiento de Bakunin. Topamos, pues, con un problema que aún suscita polémicas entre historiadores. Algunos, y entre ellos especialistas eminentes como E.H. Carr, J. Stieklov o Max Nomad, atribuyen la paternidad del escrito a Bakunin, por encargo de Nechaev. Otros historiadores, como Michael Confino⁵², hacen de Nechaev el único autor del texto. Es un hecho que Bakunin, cuya manía «conspirativa» ya hemos subrayado, quedó impresionado ante el ardor fanático de Nechaev, y que éste ejerció seducción sobre Bakunin⁵³. Pero de ahí a hacer a Bakunin responsable de un texto tan antibakuniniano como el *Catecismo del revolucionario* va un trecho. Bakunin opone la violencia proletaria a la violencia burguesa ejercida por el Estado, pero con la finalidad de llegar

51. El texto *Catéchisme du révolutionnaire* ha aparecido en la revista *Le Contrat Social*, nº 2, vol. I, París, mayo de 1957, p. 122-126.

52. Sobre la tesis de Confino, cabe consultar el informe «*Bakunin-Netchaïef, Les débuts de la rupture. Introduction à deux lettres inédites de Michel Bakounine (2 et 9 juin 1870)*», en *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, nº 4, vol. VII, París octubre-diciembre de 1966, p. 581-699.

Según Confino, el título exacto del documento en cuestión es *Catecismo del revolucionario (Kateschidsis revoliotsionera)* y no *Catecismo revolucionario (Revolutionsnii kateschidsis)*. Esta precisión es interesante, ya que existe un *Catecismo revolucionario* cuyo autor es Bakunin y que es anterior al texto que nos interesa. Según Confino, se ha dado una confusión entre ambos textos, a pesar de que no tienen nada en común.

Confino señala igualmente que en 1869 Nechaev redactó para el «Comité del Partido revolucionario ruso» un *Programa de acción*, del que sería copia exacta el *Catecismo del revolucionario*. Pero lo más importante de las investigaciones de Confino reside en el descubrimiento de dos cartas de Bakunin a Nechaev. En una de ellas, del 2 de junio de 1870, Bakunin escribe: «¿Recuerda usted cómo se enfadaba conmigo cuando le decía que usted era un abrek y su catecismo un catecismo de abrek?...?» [* NDR: abrek significa, en sentido amplio, combatiente impulsado por la desesperación.]

En julio de 1870, Bakunin rompió definitivamente con Nechaev.

53. James Guillaume desconfió desde el principio de Nechaev, y narra así (*Op. cit.*, t. I) su primer encuentro: «Durante las vacaciones de la primavera (del 24 de abril al 3 de mayo de 1869), marché a Morges, y de allí fui a pasar un día a Ginebra [...] En esa visita a Ginebra, encontré en casa de Bakunin al maestro de escuela Nechaev, por cuya persona experimenté desde el primer instante un instintivo alejamiento...».

Más tarde dirá Guillaume de Nechaev: «Poco a poco se había ido descubriendo que Nechaev, para asegurar la dictadura que quería ejercer, había recurrido a toda suerte de maniobras jesuíticas, de mentiras...».

a una sociedad libre de la violencia y en la que la organización federalista suceda al Estado tradicional, utilizando la persuasión en lugar de la coacción. ¿Cómo conciliar esta teoría con el «jesuitismo» del *Catecismo*? La síntesis resulta de todo punto imposible. La violencia tal como la concibe Nechaev es una violencia minoritaria o individual; la que reivindica Bakunin, la concibe como una «legítima defensa» de parte de los oprimidos. La violencia útil no es minoritaria, debe ejercerse colectivamente. Bakunin comprende los actos individuales de desesperación, pero para él la liberación sólo puede ser colectiva y por eso exige la entrada de las masas en el proceso de lucha.

Bakunin da más importancia a las luchas proletarias que a la violencia instintiva de las minorías. En un artículo de 1869 hace de la huelga el arma privilegiada de la lucha de clases: «Cuando las huelgas se comunican, se extienden como un reguero de pólvora, es que están muy cerca de convertirse en una huelga general; y una huelga general, con las ideas de liberación que reinan hoy en el proletariado, sólo puede desembocar en un gran cataclismo que renovaría por entero la sociedad. Aún no hemos llegado a eso, pero todo nos conduce». Al enunciar el concepto de huelga general, Bakunin se atrae las iras de Engels y de los partidarios de la «lucha política» del proletariado, quienes consideran la huelga general como un medio de lucha fantástico⁵⁴. Bakunin responde a esta crítica diciendo, en el mismo artículo: «¿Acaso no se están sucediendo las huelgas con tanta rapidez que es de temer que el cataclismo suceda antes que la organización suficiente del proletariado? [...] No lo creemos, pues, en primer lugar, las huelgas indican ya cierta fuerza colectiva, cierto acuerdo entre los obreros; y luego, porque cada huelga se convierte en punto de partida de nuevas agrupaciones»⁵⁵.

Bakunin atribuye, pues, a la huelga un valor ejemplar. La Internacional antiautoritaria había estudiado la cuestión y se había declarado favorable a la huelga general considerada como medio eficaz de lucha y de organización autónoma del proletariado. En realidad, la oposición entre marxistas y anarquistas a propósito de la huelga general nos vuelve a llevar al problema de la espontaneidad. Para Bakunin, la huelga general es un arma propia y una creación espontánea de los trabajadores; es el instrumento de su «acción directa» y se presenta como la antítesis de

54. Sobre la huelga general dirá Engels: «La huelga general es en el programa de Bakunin la palanca general que se utiliza como preludio a la revolución social. Un buen día, todos los obreros de todas las empresas de un país o del mundo entero cesan de trabajar y obligan así en cuatro semanas todo lo más a las clases poseedoras o bien a someterse o a lanzar el ataque contra los trabajadores, de tal manera que entonces éstos tendrán derecho a defenderse y al hacerlo tendrán ocasión de acabar con toda la vieja sociedad.»

55. El artículo de Bakunin se titula «Organización y huelga general» y apareció en *L'Egalité*, Ginebra, el 8 de abril de 1869.

la lucha política parlamentaria⁵⁶. Para Engels, se trata de una quimera teórica de Bakunin desprovista de interés. ¿Espontaneidad u organización? ¿Lucha política o acción directa? Ese es el dilema de la estrategia revolucionaria.

(Traducción de José Martín)

56. El socialdemócrata alemán Bebel dirá en el Congreso de Jena en 1905: «En resumidas cuentas, lo que ocurre es que los partidarios de la huelga general han perdido toda gana de participar en la acción política». Por el contrario, Rosa Luxemburgo revisó la condena socialdemócrata de la huelga general, siendo tachada, a su pesar, de «anarcosindicalista» por quienes pretendían ser los depositarios fieles de la ortodoxia marxista. Rosa Luxemburgo llegaría a decir lo siguiente: «La huelga de masas, combatida antaño como contraria a la acción política del proletariado, aparece en la actualidad como el arma más potente de la lucha política».

De Marx y Bakunin a Chomsky

La responsabilidad del revolucionario aumenta desproporcionadamente cada día que pasa. Sobre los hombros de una minoría revolucionaria cae, cada día más directamente, no ya la miseria, el sufrimiento y la alienación de la mayoría de los seres humanos, sino posiblemente el destino y hasta la supervivencia misma de cuatro mil millones de hermanos de ambos sexos concentrados en Asia (casi dos mil quinientos millones) o más o menos esparcidos sobre la faz no asiática del planeta (con menos de doscientos cincuenta millones en Estados Unidos). En tales circunstancias, la falta de fraternidad y unidad de propósito entre revolucionarios es absolutamente inexcusable y poco menos que inexplicable (por lo menos entre revolucionarios auténticos). Una posible explicación la proporciona tal vez el carácter un tanto azaroso de la trasmisión de las enseñanzas del pasado, y en particular algunas dificultades de interpretación que presentan las obras de dos de los más grandes revolucionarios del siglo XIX: Marx y Bakunin.

1. Marx no es excepción a su regla

Este ensayo es el resultado de un intento sostenido de clarificación de algunas de las cuestiones que más parecen enturbiar la lucha revolucionaria en nuestros días. Su motivación fundamental es un hondo

deseo de contribuir a la cohesión y efectividad de la izquierda verdaderamente revolucionaria contribuyendo a definirla de manera suficientemente precisa y clara para intentar mostrar que izquierda revolucionaria no hay más que una.

Siguiendo la orientación del volumen en que aparece (a mi modo de ver, acertadísima, oportunísima y, a lo que entiendo, en perfecta consonancia con mi propósito), el foco principal de la discusión teórica será la obra de Marx y la de Bakunin (especialmente su obra escrita, que es la que deja menos lugar a dudas). Dicho de otra manera, el tema central del ensayo es la teoría marxiana (NO las teorías marxistas) y la teoría bakuniniana (NO las teorías anarquistas). Esto, por supuesto, no quiere decir que el tema de las teorías marxistas o anarquistas no me parezca importante (para mí es de una importancia capital en este momento), sino simplemente que no es el mismo tema¹.

1. Un tratamiento (por lo demás muy recomendable) de este otro tema es el de Michael Albert (nacido 77 años después de 1870, dato no desprovisto de interés), *What is to be Undone. A Modern Revolutionary Discussion of Classical Left Ideologies*. Porter Sargent Publisher, 11 Beacon Street, Boston, Mass, 1974. Otro tratamiento recomendable (también con alguna reserva) es el de Carlos Díaz: *Las teorías anarquistas (utopía y praxis)*. Madrid, Zero, 1976 (Algunas analogías y diferencias entre USA y Europa quedan bien de manifiesto al compararlos.)

Sí quiere decir que, a mi ver, la identificación más o menos apresurada de una teoría marxista (más o menos reciente) con la teoría marxiana (más exactamente, con una versión de la teoría marxiana, pues una interpretación puede diferir de otra), puede contribuir a crear confusiones y enredos luego muy difíciles de desenredar, aparte de hacer caso omiso del hecho de que Marx advirtió explícitamente en vida que él no era «marxista» (es decir, que no se identificaba con algunos de los que ya entonces se hacían pasar por «marxistas») ².

La evaluación de la obra de Marx presenta escollos considerables en nuestros días, en gran parte debidos a una tendencia bastante general entre sus admiradores y discípulos a ser más papistas que el papa, cuando no completamente antipapistas (quizá sin saberlo). Se olvida con frecuencia que Marx dedicó buena parte de sus esfuerzos a un sostenido intento de dar fundamento científico a su teoría de la revolución, y que el punto de apoyo de la palanca marxiana hay que buscarlo precisamente en su concienzuda asimilación del saber (y de la ética) más exigente de su tiempo.

La actitud de Marx fue siempre la de un intelectual empeñado en descubrir la verdad, nunca del todo satisfecho con el grado de perfección de sus escritos, y dispuesto en todo momento a mejorarlos o a rectificar. No por nada termina el prólogo a su *magnum opus* (uno de los libros más decisivos en la historia de la humanidad), fechado en Londres el 25 de julio de 1867, dando de antemano la bienvenida a «toda opinión basada en una crítica científica» y descartando también de antemano (como el que prevé lo que se le viene encima) «los prejuicios de la llamada opinión pública». Parece, pues, estar fuera de toda duda que para Marx hubiera tenido mucho más interés la

exigente crítica que Bertrand Russell hizo de su teoría de la plusvalía, a pesar de sus desfavorables conclusiones ³, que las vacielades (aun las menos necias) de los tirios que parecen creer en su absoluta infalibilidad.

Por lo demás, sería profundamente no marxiano eximir a la obra de Marx de uno de sus resultados más seguros, a saber, el principio de que el pensamiento humano no puede menos de ser afectado por las condiciones sociales y, en general, culturales, de la época que le sirve de sustento. Conviene aclarar, sin embargo, por si fuera oportuno, que de ese principio marxiano no se sigue que no puede haber nada en el pensamiento de cualquier tiempo pasado que siga siendo igualmente válido un siglo o muchos siglos después. De hecho, la intuición de algunas de las verdades más decisivas para el futuro de la humanidad se remonta a los orígenes mismos de la cultura no material. Ni se ha puesto hasta ahora el sol de la historia en lo mejor de la producción de nuestros antepasados, ni parece que haya de ponerse en lo más esencial de la obra marxiana, contra lo que suponen los troyanos dispuestos a negar

2. Cf. Maxime Rodinson, «Sociologie marxiste et idéologie marxiste», en *Marx and Contemporary Scientific thought/Marx et la pensée scientifique contemporaine*. Mouton, 1969 (en adelante, MP), p. 67-92.

3. Tras analizar las premisas de Marx y la estructura lógica de sus argumentos, Russell llegó a esta conclusión: «Por tanto, aunque es innegable que los hombres hacen fortunas explotando a los trabajadores, el análisis marxiano del proceso económico que hace posible la explotación parece ser defectuoso. Y la razón principal de que no sea correcto es su aceptación de la teoría-del-valor de Ricardo» (*Freedom and Organization 1814-1914. The pattern of Political Changes in 19th Century European History [1934]*. Nueva York, Norton, 1962, p. 203).

a Marx hasta el agua y la sal de un hondo espíritu revolucionario.

2. Marx visto por Bakunin

Parece conveniente insistir, por si hay quien adolezca de memoria (o de lecturas de los textos tenidos a menudo por sagrados), que Bakunin no se contaba entre los troyanos, como bien muestra lo que escribió sobre *Das Kapital*, la (para él) «magnífica obra» de su émulo teutón. Y como muchas de las tendencias más suicidas de la izquierda parecen estar relacionadas de alguna manera, directa o indirectamente, con los malentendidos a que ha dado lugar el debate y la contienda entre los dos grandes revolucionarios decimonónicos y, en particular, con el intento de apropiación del legado de Marx por parte de algunos de sus supuestos seguidores (en ocasiones mucho menos marxianos que criminales), resulta obligado transcribir una vez más las palabras del propio Bakunin:

Ninguna [obra], que yo sepa, contiene un análisis tan profundo, tan luminoso, tan científico, tan decisivo, y si puedo expresarme así, tan despiadadamente desenmascarador de la formación del capital burgués y de la explotación sistemática y cruel que ese capital continúa ejerciendo sobre el trabajo del proletariado. El único defecto de esta obra, perfectamente positivista, que no desplaza a la *Liberté* de Bruselas —positivista en el sentido de que, fundada en un estudio profundo de los hechos económicos, no admite otra lógica que la lógica de los hechos— su único defecto, digo, es el de haber sido escrita, en parte, pero en parte solamente, en un estilo demasiado metafísico y abstracto, lo que sin duda ha inducido a error a la *Liberté* de Bruselas, y lo cual hace difícil la lectura y casi inabordable para la mayor parte de los obreros, y serían los obreros principalmente los que deberían leerla sin embargo⁴.

No sólo respetaba Bakunin a Marx por su

profundo saber, sino también «por su apasionada dedicación —aunque no siempre desprovista de vanidad— a la causa del proletariado». Las reservas de Bakunin se referían todas al temperamento de Marx, totalmente contrapuesto al de Bakunin, como es bien sabido, y no son de mayor interés para nuestro propósito. Lo que sí tiene un gran interés es el contraste que Bakunin hace, en 1870, entre Proudhon y Marx:

[La gran desgracia de Proudhon] fue que no había estudiado nunca las ciencias naturales o asimilado su método. Tenía el instinto de un genio y entrevió el buen camino, pero [...] era una contradicción perpetua [...] Marx como pensador está en el buen camino [...] Por otra parte, Proudhon entendía y sentía la libertad mucho mejor que él. Proudhon [...] era un revolucionario por instinto [...] Muy posiblemente Marx podría construir un sistema de la libertad to-

4. *Obras completas* (traducción D.A. de Santillán, prólogo de M. Nettleau), vol. III, Buenos Aires, La Protesta, 1926, p. 194. Como se ve, la tradición de los troyanos se remonta por lo menos a los portavoces de la *Liberté* de hace un siglo.

Conviene aclarar que, a juzgar por su propio inciso (que por ello he destacado), en este pasaje Bakunin usa el término «positivista» en el sentido de «empírica», no en el de «empíricista» o «empíricística». Pero, lamentablemente, no siempre es así, y por ello una de sus posibles desventajas frente a Marx, desde el punto de vista de la teoría-de-la-ciencia actual, es que Bakunin adopta sin duda una perspectiva «empíricística», mientras que la de Marx puede ser discutible. Y no deja de resultar curioso que algunos de los más recientes vindicadores de Engels, que respecto a esta cuestión fundamental parece estar más cerca de Bakunin que de Marx, ni siquiera se plantean la cuestión. Véase, por ejemplo, Donald D. Weiss, «The philosophy of Engels vindicated», *Monthly Review* 28:8 (enero 1977), pp. 15-30, y Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, I: «State and bureaucracy». Nueva York, Monthly Review Press, 1977, 2 vol. (728 p.), esp. I, p. 14 23-26; cf. Manuel Sacristán, «La cuestión del 'engelsimo'», sección del prólogo a *Anti-Dühring*: «La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring». México, Grijalbo, 1964, p. xxiii-xxviii.

davía más racional, pero carece del instinto de la libertad y sigue siendo un autoritario de la cabeza a los pies⁵.

3. Juicio de Nettlau sobre Bakunin

Con lo citado creo que basta para demostrar que Bakunin tomaba la obra de Marx en serio, con lo que quizá se disipen las dudas de algunos respecto a la legitimidad de ese aspecto de nuestro tema. Las posibles dudas en lo que concierne a tomar en serio la obra de Bakunin espero que queden disipadas (por lo menos entre personas de actitudes racionales o marxianas) en las páginas que siguen. Pero antes de entrar de lleno en el tema quisiera reproducir las severísimas palabras que escribió en 1929 Max Nettlau, «el Heródoto de la anarquía» (a juicio de nada menos que Rudolf Rocker), sobre el émulo eslavo de Marx:

Soy el último que pondría en duda que su causa en teoría y en sentimiento era la buena, la de la libertad contra la autoridad, la de la anarquía hermosa y buena contra un estatismo seudosocial mezquino y feo, paraíso de una nueva burocracia supuestamente socialista e infierno continuo del pobre pueblo, siempre esclavo y oprimido.

Pero de ahí a aceptar su manera de ver en las mil cuestiones históricas y de psicología de los pueblos y de las razas que aborda en este libro [*Estatismo y anarquía*] y en los escritos que lo preceden, hay un gran trecho para mí [...] Nosotros, que pensamos solidariamente con Bakunin sobre tantas cosas, que vemos cuántas veces tiene razón en lo que dice, no debemos por eso seguirle sin vacilaciones en todo lo que dice; resultaría de ello un extravío verdaderamente más que lamentable. En este libro mil verdades se flanquean con mil semiverdades, con mil errores, errores sobre el pasado, sobre la actualidad de su tiempo, y sobre [lo que entonces era] el porvenir, del cual nos son ya conocidos más de cincuenta años, años de experiencia y de investigación que necesariamente deben [o por lo menos pueden] modificar la

5. Retraduzco del inglés (*Bakunin on Anarchy*, edición con una introducción de Sam Dolgoff. Nueva York, Alfred A. Knoff, 1972 [en adelante, BA], p. 25-26), por no tener a mano el texto original ni una traducción española.

Parece instructivo recordar aquí que, como ha escrito recientemente un economista marxista, el yugoslavo Branko Horvat, «Marx, hombre de mucho saber, no tardó en encontrar la ignorancia profesional de Proudhon —y la arrogancia intelectual que usualmente va con ella— sumamente irritante» (como es de suponer le resultase irritante la de algunos marxistas de nuestro tiempo), pero hasta un no profesional ignorante puede acertar donde el profesional brillante se equivoca de medio a medio. Lo irónico del caso es que, como dice a continuación Horvat, «lo que Marx encontraba mal en los escritos confusos y poco profesionales de Proudhon debe de haber atraído a otras personas (aparte, naturalmente, del valor inherente de sus ideas)», por lo que «es de cierto interés recordar el renacimiento del proudhonismo un siglo más tarde en un ambiente diferente. Aunque en Yugoslavia Proudhon es prácticamente desconocido —excepto por la versión sumamente negativa que da Marx— el pensamiento oficial de las décadas iniciadas en 1960 y 1970 y algunas de las soluciones institucionales se parecen extraordinariamente a algunas de las ideas de Proudhon» (*Self-governing socialism*, edición de B. Horvat, M. Markovic y R. Supek. White Plains, NY, International Arts and Sciences Press, 1975 [en adelante, SGS], vol. 1, p. 14-15). Cf. Díaz, español, p. 45-48.

En realidad, el fenómeno es mucho más general. Como ha señalado Pierre Ansart, «les théoriciens qui se voulaient les plus fidèles à la doctrine marxiste [Lenin, Trotski, Luxemburg, Mao] aient été amenés à reprendre spontanément des thèses essentielles de Proudhon tout en persistant à condamner rituellement cette pensée «petite bourgeoise» [...] Ces retours à une théorie explicitement condamnée laissant à penser que l'expérience historique est venue valider ce que réprouvait l'orthodoxie» [«los teóricos que pretendían ser los más fieles seguidores de la doctrina marxista [Lenin, Trotski, Luxemburgo, Mao] se han visto obligados a hacer suyas espontáneamente tesis esenciales de Proudhon al tiempo que persisten en condenar ritualmente ese pensamiento «pequeño burgués» [...] Esos retornos a una teoría explícitamente condenada hacen pensar que la experiencia histórica ha convalidado lo que reprochaba la ortodoxia.], (*Marx et l'anarchisme. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx*, París, PUF, 1969, p. 538-539).

validez de casi cada opinión emitida en 1873 [...] No nos convirtamos en loros de Bakunin.

Tan pronto los troyanos hagan suyas estas palabras (en lo esencial, pues la hipérbole es considerable) y los tirios las consideren aplicables también a Marx, habrá posibilidad de diálogo, y de diálogo fructífero⁶. ¿Y por qué no aprender en cabeza ajena, sobre todo cuando la cabeza egregia pierde nivel y muestra al desnudo sus poco egregias flaquezas? Pero volvamos al texto de Nettlau:

El era el primero en indignarse por el juicio sumario y desdeñoso expuesto por Marx y otros contra el pueblo ruso, y se preocupaba de examinarlo de defectos y taras, explicando que eso es debido al elemento alemán, lo otro al tártaro, lo de más allá a influencias desfavorables que tuvo que sufrir el pueblo. Muy bien; que el resultado sea siempre exacto o no, el método es bueno. Pero él no aplica ese método al pueblo alemán [...] El fondo de todo pueblo es bueno, la esencia de todo príncipe o gobierno es mala: es eso lo que creemos como internacionalistas y como libertarios, ¿no es así?; entonces, ¿por qué amotinar una razas contra otras, eslavos y latinos contra alemanes [...]?

Video meliora proboque, deteriora sequor, que diría Ovidio, por no haber oído

6. Es de observar que, descontando la hipérbole, el principio de Nettlau es equivalente al que en otro lugar (*Evolución y revolución en romance*. Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 13) he llamado «principio brocésico», por haberlo enunciado Sánchez de las Brozas durante su segundo proceso inquisitorial (1600). Sánchez debió de dejar turulatos a los inquisidores filipinos al declarar que los autores antiguos «si no es que le convençan con razón, no quiere creerlos, y así tiene escripto contra ellos [...] y así tiene por malo creer a los maestros, porque [para llegar a saber] es necesario no creerlos sino, ver lo que dicen, como Euclides y otros maestros de matemáticas que no piden que los crean sino que con la razón o evidencia entiendan lo que dicen». Como se recordará, la frase no es menester maestro que nos enseñe, fue excluida por los celadores del dogma de la segunda edición del *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, coetáneo del Brocense;

véase C.P. Otero, *Introducción a la lingüística transformacional*. México, Siglo XXI, 1970, (4ª ed., 1976, p. 28). Los *mind managers* tienen solea. (Sobre el obstáculo que presentan a la revolución, volveré más adelante, en particular en la n. 17).

7. M. Bakunin, *Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Editorial La Protesta, 1929, p. xix-xxii. Es de observar que, si se central la cuestión sobre «el fondo de todo pueblo» y sobre «la diferencia entre lo que quiere y siente el pueblo y lo que sus jefes y príncipes le han hecho hacer en el curso de la historia», queda escamoteada en buena parte. Ni los príncipes pueden hacer hacer más de lo que toleran los «súbditos», ni la naturaleza de lo tolerado a lo largo de los años puede menos de dejar su impronta en el acervo cultural del pueblo tolerante. En lo que respecta a la cultura alemana, a Bakunin (que tendía a creer que el Estado había encontrado en Alemania terreno bien abonado) le hubiera complacido comprobar que un ilustre compatriota de Nettlau y de Marx (compatriota en sentido amplio, pues Nettlau era de familia prusiana), el físico Werner Heisenberg, al reflexionar sobre la irracional barbarie del siglo XX, se hace eco de una opinión del físico danés Niels Bohr según la cual la cultura prusiana es característicamente autoritaria y militarista, mientras que la danesa tiende a ser mucho más libertaria (*Physics and Beyond*. New York, Harper, 1971, capítulos 4 y 18). En cualquier caso, ahí están Nettlau, Rocker y tantos otros. «Et pourtant! —escribió hace unos años Jean Barrué— nourri de philosophie allemande, quand Bakounine vint en Europe occidentale, c'est à Berlin qu'il se fixa. Ses premiers écrits politiques sont en langue allemande. Ses amis les plus fideles et les plus chers furent des Allemands. C'est pour la révolution allemande qu'il fit à Dresde le sacrifice sinon de sa vie, du moins de sa liberté! Et Michelet pouvait s'écrire : «L'Allemagne, un jour élèvera un autel à ce Russe!» [«¡Y sin embargo! —escribió hace unos años Jean Barrué— nutrido de filosofía alemana, cuando Bakunin vino a Europa occidental, fijó su residencia en Berlín. Sus primeros escritos políticos lo fueron en alemán. Sus amigos más fieles y más queridos fueron alemanes. ¡Fue por la revolución alemana por lo que en Dresde sacrificó, si no su vida, sí al menos su libertad! Y así Michelet podía exclamar: «¡Algún día, Alemania alzará un altar a ese ruso!»] (Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*. Editions du Cercle, 1971, p. 225). Cf. la nota siguiente.

todavía aquello de «el espíritu está pronto, mas la carne es débil». O, visto desde fuera y en castizo, «haz lo que digo y no lo que hago». Pero si la flaqueza es comprensible, no por ello se puede dejar de reflexionar sobre el hecho de que hasta los campeones del internacionalismo decimonónico eran tan capaces de olvidarse de sus ideales revolucionarios como los combatientes de la primera guerra europea que acudían con presteza al trazo del capitalismo, al ver en él los colores de la bandera nacional, y acababan matándose como conejos. Hasta es posible derivar no pocas enseñanzas del hecho, no poco irónico, de que el eslavo exaltador de los eslavos siga siendo persona non grata en la misma Eslovenia que rinde un culto latréutico a su teutónico rival, quien, a lo que parece, sentía muy poca simpatía por todo lo eslavo⁸.

4. La teoría revolucionaria como pronóstico poco reservado

Lo que no deja lugar a dudas es que las virtudes o flaquezas de un ser humano tienen a veces muy poco que ver con la validez y la profundidad de sus ideas, y no tienen por qué tener que ver con la vigencia de sus ideas un siglo o siglos después. Las ideas de Einstein, por ejemplo, seguirían teniendo la misma importancia si él no hubiera sido tan admirable como persona. Importa, pues, concentrarse en las ideas debatidas, haciendo caso omiso de otros aspectos del debate que, desde el punto de vista actual, no tienen la menor trascendencia. Y no parece posible esclarecer el aspecto teórico del debate y sus profundas implicaciones prácticas si no se encuadra la discusión en un marco referencial que permita dar un sentido preciso a las palabras.

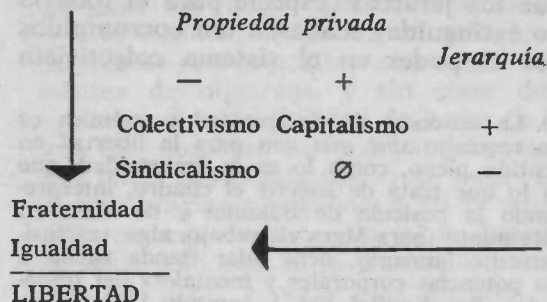
Como se sabe, muchas de las palabras a las que cabe dar un sentido técnico y bien definido han sido largamente degradadas y hasta encenagadas en la polémica y la propaganda, y a veces no hay posibilidad de elegir términos relativamente neutros sin recurrir a la acuñación. Haré, en todo caso, todo lo posible por no salirme de lo consabido, y pido de antemano perdón al lector por no poder dar aquí una argumentación completa, empresa de todo punto imposible en unas pocas páginas. Espero, de todos modos, que la mínima introducción a la sociología que esbozo a continuación proyecte alguna luz sobre el tema, y que ello baste por el momento como justificación.

No parece demasiado suponer que tirios y troyanos estén de acuerdo en que el problema básico que tiene que resolver una sociedad industrial o «postindustrial» es el del control de la producción (entendida en sentido muy lato, como proceso y como resultado). Las ideas de Marx y Bakunin podrían ser cifradas, en lo que respecta a la producción, en la interacción de los principios: Propiedad privada y Jerarquía. Estos dos principios bastan para establecer una tipología de los sistemas sociales que puede ayudar a

8. Según su biógrafo E.H. Carr, lo que realmente sentía por lo esclavo Marx (lo mismo que Engels) era antipatía y desprecio (*Karl Marx. A Study in Fanaticism*. Londres, J.M. Dent, 1934, p. 227). Por su parte, Russell, en el libro citado en la nota 3, publicado el mismo año, concluye (p. 215) que Marx no estaba «exento de prejuicios nacionalistas» (después de reproducir un largo pasaje en el que Marx sostiene, entre otras cosas, que «la historia de mil años debía de haberles mostrado [a las «fenecientes nacionalidades» eslavas] que tal regresión [i.e. independizarse de Alemania] era imposible»). Véase sobre todo esto los apéndices de Jean Barué al libro de Brupbacher citado en la nota anterior, el importante estudio de Benoît H. Hepner *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, París, 1950, y la obra de Brupbacher *Marx und Bakunin*, Berlín, 1922.

comprender en profundidad lo que está en juego. Gráficamente podría ser representada así:

Cuadro 1. Tipología de los sistemas sociales



La interpretación del cuadro es la siguiente: El «capitalismo» es un sistema basado en la propiedad privada y en la jerarquía, el «colectivismo» es un sistema basado en la propiedad no privada y en la jerarquía, y el «sindicalismo» es un sistema basado en la propiedad no privada y en la ausencia de jerarquía. (Los términos entrecomillados han sido y son usados a veces en sentidos muy diferentes a los definidos en el cuadro, pero el sentido que les da el cuadro, por lo demás muy natural, es el estipulado para lo que sigue.) De particular importancia para nuestro propósito es que del cuadro se desprende que un sistema basado en la propiedad privada que no tenga jerarquía no tiene realización (es una especie de cuadrado redondo, es decir, lo imposible)⁹. Se desprende asimismo que el progreso hacia la izquierda, hacia la igualdad económica (flecha horizontal) puede no suponer progreso alguno hacia la fraternidad y hacia la libertad que soñaban Bakunin y Marx (flecha vertical).

El cuadro nos permite ver con claridad que, si dejamos de lado las discrepancias puramente terminológicas, Marx y Bakunin estaban de acuerdo en todo lo funda-

mental. En primer lugar, cabría reinterpretar el juicio de Bakunin respecto a *Das Kapital* diciendo que una de las glorias imperecederas de Marx es haber demostrado de una vez por todas que el capitalismo es un sistema totalmente irracional y sujeto a depresiones cíclicas, y no sólo un sistema inequitativo e inhumano. En segundo lugar, tanto Marx como Bakunin estaban convencidos de que el capitalismo es inconcebible sin jerarquía. En tercer lugar, ambos creían que la abolición de la propiedad privada era una condición absolutamente necesaria en un sistema racional o «de izquierdas». (Dicho de otra manera, el eje vertical del cuadro separa las posiciones de la derecha de las posiciones de la izquierda.) Y en cuarto lugar, el objetivo final que perseguían uno y otro era un orden social sin propiedad privada y sin poder jerárquico (es decir, un sistema basado en la igualdad económica y en la fraternidad) en el que todo ser humano tuviese la posibilidad de desarrollar sus capacidades

9. No faltan, por supuesto, teorizadores del «liberalismo» y del «libertarismo estatalístico» (pura contradicción para Bakunin). Véase, por ejemplo, la reciente edición del libro de Albert Jay Nock (1870-1945), coetáneo de Lenin en el sentido más estricto, en particular la introducción y el ensayo bibliográfico (*Our enemy, the State* [1935], editado por Walter E. Grinder. Free Life Editions, Nueva York, 1973). Quizá la obra más interesante del liberalismo clásico sea el ensayo (1792) de Wilhelm von Humboldt (véase N. Chomsky, *Por razones de Estado*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 540); característicos representantes del liberalismo en este siglo son los economistas Ludwig von Mises y Friedrich A. Hayek, el «anti-Keynes» inspirador de Raymond Barre (véase *Le Monde Diplomatique* (noviembre de 1977, p. 14). Hayek contribuyó a formar la «escuela de Chicago», inspiradora de Pinochet (véase el artículo de Orlando Letelier en *Le Monde Diplomatique*, octubre de 1976, y Christopher Jencks, «Equality: Laissez-faire Economics and Repressive Politics», *Working Papers for a New Society* 4:4 (Winter 1977), p. 8-10).

sin trabas y de dar rienda suelta a su creatividad¹⁰.

En lo que Bakunin discrepaba de Marx no era en la teoría social o en el objetivo perseguido, sino en la estrategia. Esta discrepancia es fácil de caracterizar en los términos del cuadro: Mientras Marx quería limitarse en principio a abolir la propiedad privada (es decir, a pasar del capitalismo al colectivismo), para Bakunin lo primordial era la abolición de la jerarquía. A la luz del cuadro es fácil de ver que la abolición de la jerarquía era una condición necesaria y suficiente tanto para Bakunin como para Marx (si el capitalismo no es posible sin jerarquía, como ellos creían), mientras que la abolición de la propiedad privada era una condición necesaria pero no suficiente para ninguno de los dos.

Todo esto se verá mejor si reducimos a una fórmula lo que supone el cambio revolucionario en la concepción de Marx y de Bakunin (en la fórmula, *Pr* representa «Propiedad Privada» y *Arq* representa «jerArquía»):

$$\left[\begin{array}{c} + \text{ Pr} \\ + \text{ Arq} \end{array} \right] \rightarrow \left[\begin{array}{c} - \text{ Pr} \\ - \text{ Arq} \end{array} \right]$$

Se trata, pues, de cambiar el siglo de la especificación en ambos casos. Si partimos de la base de que [+ Pr] es de todo punto incompatible con [- Arq], como sostenían tanto Marx como Bakunin, el cambio revolucionario «marxobakuniano» es reducible a

$$[+ \text{ Arq}] \rightarrow [- \text{ Arq}]$$

pues el resto sería consecuencia automática de este cambio (se nos daría por añadidura, que decía el otro). Lo que sí puede ser posible es que, como sostenía Bakunin, el cambio

$$[+ \text{ Pr}] \rightarrow [- \text{ Pr}]$$

no afecte en absoluto a la especificación de [+ Arq]. Esta es la cuestión empírica en la que discrepaban fundamentalmente los dos antagonistas. La discrepancia se reducía, en el fondo, a que Bakunin temía que los jefes (especie para él todavía no extinguida) acabasen tan corrompidos por el poder en el sistema colectivista

10. La ausencia de desigualdad económica es un requisito *sine qua non* para la libertad en sentido pleno, como lo es la fraternidad, que es lo que trata de sugerir el cuadro, interpretando la posición de Bakunin y de Marx en este punto (para Marx el trabajo, algo «exclusivamente humano», debe «dar rienda suelta a las potencias corporales y mentales» del trabajador, *Das Kapital*, vol. 1, capítulo VII). Sobre tres acepciones distintas del término «igualdad» y el partido que tratan de sacar de ellas los fulleros, véase N. Chomsky, «Equality: Language Development, Human Intelligence, and Social Organization», *Philosophy and Social Action* 2:3 (1976), p. 1-20.

Nótese que si la equidad es extendida a nuestros hijos y nietos, el cuadro 1 no basta para definir el orden social óptimo en principio, pues lo verdaderamente opuesto al sistema capitalista, desde el punto de vista de la libertad, es un sistema sin propiedad (ni privada ni no privada) al que cabría dar el nombre de usufructismo. Esto resulta ms patente ahora que una generación tiene la capacidad de dejar sin sustento a las generaciones venideras (cf. *infra*, n. 23), pero se sigue igualmente del mismo principio de racionalidad. Por ejemplo, no parece demasiado racional vender a precio de leña un árbol gigante que no puede ser «producido» en menos de tres o cuatro mil años (e.g. un secuoya de California), aunque sea de propiedad colectiva, por mucho que el importe de la venta aumente el «producto nacional bruto» (brutísimo en muchos sentidos). La idea de que la superficie del globo terráqueo se distingue del resto del universo en pertenecer a propietarios (individuales o colectivos) les resultaría extrañísima a muchos aborígenes americanos, y con razón. El que la naturaleza esté al alcance de los humanos no es razón para «apropiársela»; basta con disfrutar de ella y dejar que los demás (incluyendo los demás de generaciones futuras) disfruten de ella a su vez. El polo opuesto al insensato despilfarro capitalista es, pues, el sistema al que puede dar el visto bueno la posteridad.

como en el sistema capitalista.

Por lo visto Bakunin no había tardado en caer en la cuenta de que, en definitiva, la opción que verdaderamente importa es la de la jerarquía, no la de la propiedad. Sin jefes (es decir, sin 'líderes sacros', que es también el sentido etimológico de la palabra) no es posible una «clase dominante» de oligarcas, y sin clase dominante no hay posibilidad de lucha de clases. Los nombres de la oligarquía importan poco, desde este punto de vista (aquí la etimología es engañosa): Ni la monarquía es cosa de uno solo, ni la duarquía cosa de sólo dos, ni la triarquía o troika cosa de tres, y nada más de tres. Los oligarcas son siempre pocos, por supuesto, aunque no tan pocos como en tiempos de Maquiavelo («nunca más de cuarenta o cincuenta ciudadanos», creo que dice en sus *Discursos*)¹¹. En lo que está en lo cierto Maquiavelo es en que el tipo de «Estado» (una de las realizaciones históricas del sistema oligárquico) es cosa secundaria: Todas las autocracias, teocracias, plutocracias y democracias habidas y por haber son y serán oligárquicas¹².

11. Se ha sugerido que los del imperio occidental de hoy son unos cuatrocientos (véase la cita que corresponde a la nota 22). Para mayor precisión, véase, por ejemplo, *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 1976, y *Politique Hebdo*, 13-19 de diciembre de 1976. Añadiré tan sólo que dos de los vocablos clave de los «managers» y burócratas de la Trilateral son «integración» y «centralización» (y por supuesto, «crisis de la democracia», en significativo contraste —quizá sólo aparente— con los que siguen haciendo de «democrático» y «democracia» sus palabras favoritas). La clarividencia de Bakunin en esto resulta poco menos que increíble (hasta en algunos detalles, como me hizo notar no hace mucho Noam Chomsky en relación con *El Imperio kknuto-germánico y la revolución social*, que es de 1870-1871). Para un botón de muestra, véase *BA*, p. 323-350. Cf. N. Chomsky, «La clef de voûte du système américain», *Le Monde Diplomatique*, mayo de 1976, «American Foreign Policy in the Middle East» [15 de marzo de 1977], de próxima publicación,

y sus respuestas [28 de marzo de 1977] a preguntas del *Nouvel Observateur*, que aparecerán en uno de los primeros números de abril. Sobre la función de organizaciones como el FBI y la CIA en este sistema imperialista, véase su artículo «The Secret Terror Organizations of the U.S. Government» [13 de noviembre de 1976], publicado bajo el título de «CIA, FBI Activities Span the Globe» en el semanario socialista *In These Times* 1:3 (29 de noviembre - 5 de diciembre de 1976), p. 17. Cf. *infra*, n. 21.

12. «Nuestro sistema de democracia totalitaria avanza triunfalmente», declaró no hace mucho Augusto Pinochet (*Cambio* 16, 10-16 de enero de 1977, p. 61), con lo que parece tener tanta idea de lo que se puede pescar en río revuelto como muchos «demócratas» de la última hornada. Cf. *BA*, e.g., 339, 337-338, 342-344, y Chomsky, *Por razones de Estado* o, más breve y recientemente, «On the National Interest», *Partisan Review* (en prensa). Véase además la cita que corresponde a la nota, *infra*.

Para algunos autores, la posibilidad de una democracia totalitaria separa, a fin de cuentas, la tradición «jacobinista» y «vanguardística» de Babeuf y Blanqui (aunque el término «totalitario» es, por supuesto, muy posterior— véase Jean-Pierre Faye, *Les langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972), para ellos la del leninismo y del trotsquismo (y no sólo la del estalinismo), de la posición de Marx y, por supuesto, de la de Bakunin (cf. Richard N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels, I: Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850*. University of Pittsburgh, 1974). Pero en el caso de Lenin, que llegó a apropiarse ideas de los anarquistas (véase C.P. Otero, *Letras I*, Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 323-325), es preciso matizar. Cf. Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS*, Maspero/Seuil, 1974.

Como se sabe, Marx se proponía escribir extensamente sobre el Estado en la obra de la que *Das Kapital* iba a ser sólo la parte inicial, pero no llegó a hacerlo, con lo que (sin percatarse, claro) abrió de par en par las compuertas a la tinta (más bien calamárica) vertida sobre su «teoría del Estado». Hay, por supuesto, interpretaciones y reconstrucciones para todos los gustos, entre las que no faltan las que ponen de manifiesto la «paradoja hegeliana» de esperar que la autoridad se trasmutaría en libertad, paradoja que «no preocupaba a Marx, pero alarmaba a Proudhon y a Bakunin, [...] temperamentalmente dispuestos a temer que la autoridad simplemente produciría más autoridad» (George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, 2ª ed., revisada, Nueva York, Prae-

Lo contrario de la autocracia no es la democracia, sino la a-cracia (la no «cracia», es decir, lo contrario del «poder», si nos atenemos a la etimología, como conviene en este caso), término que cabría reservar para la forma más avanzada o utópica (en el buen sentido, claro) de anarquía (que hasta etimológicamente es lo contrario de «(jer)arquía») ¹³.

La discrepancia entre Marx y Bakunin era, pues, una discrepancia de pronóstico poco reservado sobre el porvenir. Y como un siglo de aquel porvenir es ya pasado, aun los más mente-captos pueden hoy ver con claridad meridiana lo que hace cien años sólo podían entrever ojos extraordinariamente avizores.

Claro que para seres tan hondamente revolucionarios como Bakunin o Marx representaría menguado consuelo oír decir ahora a algunos de nuestros coetáneos, por boca del poeta chileno Nicanor Parra (bien poco marfileño), que «de no existir el marxismo, la revolución sería ya un hecho consumado» ¹⁴. Reivindicación sin revolución no da para echar las campanas al vuelo. Sin duda les confortaría mucho más comprobar que algunos marxistas, «ante las nuevas contradicciones de la realidad reciente», empiezan ya a hablar en prosa bakuninista sin saberlo (como

sin duda hablaría Marx, si hubiera vivido en nuestra época, pues no era tan cerril como para volverse de espaldas ante la realidad), que es la mejor manera de contribuir a la unificación. Parece prometedor, por ejemplo, que el primer editorial del primer número de la nueva revista de «crítica de la cultura» *Materiales* (Enero-febrero de 1977) empiece así:

Durante mucho tiempo se ha dicho, probablemente con excesivo esquematismo, que la transformación de la base material de las sociedades capitalistas bastaría para modificar las instituciones, los hábitos adquiridos, los restos tradicionales de las conductas individualistas. Hoy sabemos que allí donde la base material ha sido modificada las conductas tradicionales se resisten, y allí donde la base material de la sociedad ha resistido los hábitos atávicos tienden, pese a ello, a disolverse. Esto, por encima de otras diferencias notables, nos iguala en una situación universal de tránsito.

El tiempo se está, pues, encargando de dar su veredicto en la querrela de Bakunin con Marx y Marx con Bakunin, y no parece muy arriesgado suponer que un intelectual de la talla de Marx pudiera leer hoy sin enrojecer hasta las orejas algunas de las cosas que dejó escritas sobre Bakunin, en particular sus comentarios de hace casi justo cien años (1875) a *Estatismo y anarquía* (obra que sigue siendo

ger, 1965, p. 374; cf. Ralph Milliband, «Marx and the State», *The Socialist Register*, 1965, p. 278-296). Véase ahora las 728 páginas de Draper (n. 4, supra), que vienen a sumarse a las de muchas otras publicaciones, entre ellas las enumeradas por Javier Pérez Royo en el primer número de *Materiales*, p. 133-143 (cf. la p. 47 del mismo número). Huelga añadir que Bakunin brilla por su ausencia en estos y muchos otros escritos sobre el Estado (del «clásico» de Franz Oppenheimer, reeditado por Free Press Editions en 1975, al de Peter T. Manicas [*The Death of the State*, New York, Putnam's, 1974]); de hecho, no falta ni siquiera quien entienda que «la tradición bavoubista-jacobina, luego representada por los blanquistas, [es] representada después por Bakunin» (Draper, I, p. 133).

13. En principio, es concebible un sistema anárquico, es decir, sin (jer)arcas, y todavía no a-crático, es decir, no carente de poder autoritario que restrinja la libertad natural y espontánea de los individuos (e.g. un sistema con prohibiciones arbitrarias de aplicación absolutamente general). Por otra parte, nótese que la mera anarquía es una utopía de todo punto irrealizable para ciertos simios (e.g. los mandriles, genéticamente condicionados a la organización jerárquica), y no sólo para los críticos del «milenarismo» de los «rebeldes primitivos».

14. *Self-portrait*: Book People Picture Themselves. En la colección de Burt Britton. Nueva York, Random House, 1976, p. 199.

tan actual como el primer día)¹⁵. Pero proseguir este tema no viene aquí a cuento. Baste con invitar al lector a que compare los supuestos y predicciones de Marx y de Bakunin sobre lo que para ellos era todavía porvenir con lo que para nosotros es ya pasado y se pregunte seriamente lo que hubiera concluido Marx (que en el prefacio de *Herr Vogt* remite al futuro, para su resolución, la diversidad de opiniones sobre supuestos fácticos) al volver la vista atrás desde nuestro *vantage point*.

5. Si Marx y Bakunin levantarán la cabeza...

El éxito de la próxima y quizá definitiva singladura puede depender en no pequeña parte de que los tirios pongan al día sus puntos cardinales y los troyanos desempolven del todo su brújula. Tener razón es muy importante, pero tener razón y convencer a los demás de ello es más importante todavía. No basta con mostrar que el sectarismo suele cebarse en el malentendido y la ignorancia; hay que evitar el sectarismo de raíz, extirpando las condiciones que le sirven de caldo de cultivo. La más perniciosa de estas condiciones es sin duda la falta de fraternidad y espíritu constructivo en los debates, pero eliminar los debates porque a menudo no son fraternales lo dejaría todo como está (que es más bien confuso). Como dijo Lenin, «no debemos esconder nuestros errores frente al enemigo» (ni junto al amigo). «Quien hace eso no es un revolucionario». Buena parte del sectarismo del último siglo tiene como base la ambigüedad de los términos y, desgraciadamente, debe lo suyo a los escritos de Marx, Engels y Lenin contra el «anarquismo». Tal «anarquismo» no es las más veces más que una fantasmagoría que resulta irreconocible

a todo anarquista o sindicalista de izquierdas. A veces la distorsión llega al paroxismo. Basten para muestra dos botones: Lenin, por ejemplo, dedicó un artículo defendiendo la tesis de que «un gran golfo separa al socialismo del anarquismo» sin siquiera aclarar que está usando la palabra en un sentido distinto al que le daba Bakunin, para quien el «anarquismo» no era más que una variedad de socialismo (en el sentido de que no todos los socialistas son anarquistas, pero todos los «anarquistas» en el sentido de Bakunin tienen que empezar por ser socialistas, es decir, colectivistas en el sentido del cuadro 1). En otro texto escribe que el anarquismo, «dominante en una época en los países romances», «es *individualismo* burgués al revés», y que el individualismo es «la base de toda la visión anarquista del mundo». ¿Ignorancia o mala fe? Importa poco. Lo cierto del caso es que, en su conocido texto sobre la Comuna y la noción de Estado, Bakunin insiste precisamente en que no se trata de «la libertad individualista, egoísta, ruin y ficticia enaltecida por la Escuela de J.J. Rousseau y las demás escuelas del liberalismo burgués»¹⁶. ¿Por qué competir con la derecha en la diseminación de infundios contra la izquierda, sobre todo si es verdad que «no debemos esconder nuestros errores frente al enemigo» ya que «quien hace eso no es un revolucionario»? Claro

15. Recogidos (en parte), para vergüenza de todos, en *Anarchism and Anarcho-syndicalism*. Selected writings by Marx, Engels, Lenin. Moscú, Progress Publishers/Nueva York, International Publishers, 1972. Peor todavía es comprobar lo poco que han aprendido algunos desde entonces, a pesar de todo lo que ha llovido (para un botón de muestra, cf. *The Communist*. Theoretical Journal of the Central Committee of the Revolutionary Communist Party, USA, 1:1 (octubre de 1976, p. 56 n).

16. Véase N. Chomsky, *Por razones de Estado*, p. 539.

que del dicho al hecho puede haber un gran trecho, pero bien podemos cederle por completo ese privilegio a la derecha. No cabe duda de que el sectarismo más destructivo es en no pequeña parte responsable de lo poco que hemos avanzado en un siglo hacia el objetivo final de Marx y Bakunin, que ellos veían poco menos que al alcance de la mano, quizá con razón. En todo caso, parece seguro suponer que, si hoy pudiesen levantar la cabeza, se sentirían muy poco satisfechos con lo conseguido desde su muerte.

Tirios y troyanos harían bien en preguntarse cómo actuarían hoy sus ídolos si pudieran volver en persona a la lucha. ¿Se limitarían a repetir como papagayos lo que escribieron e hicieron en el siglo XIX? ¿Volverían a tropezar en las mismas piedras, como dicen que sólo puede hacer el ser humano (quizá sólo el ser humano que se declara revolucionario)? Más que improbable parece. Por el contrario, ¿tratarían de aprovechar el saber acumulado desde entonces y sacar consecuencias de la experiencia histórica acumulada en el siglo más preñado de acontecimientos en la historia de la humanidad? Tendríamos que suponerles tarados (o haber nacido con mínimas luces) para contestar negativamente. Lo que ya es menos fácil es ponerse de acuerdo en una respuesta más concreta, pues cada uno tiende naturalmente a ver las cosas a su manera (por fortuna). Pero como todos tenemos derecho a nuestra opinión, yo voy a concluir estas páginas exponiendo a grandes rasgos la mía.

6. Hacia un sindicalismo «utópico»

Como tengo menos dudas respecto a lo que Marx y Bakunin NO harían si levantarán la cabeza, empezaré por los *nos*.

En primer lugar, estoy seguro de que no esconderían sus errores capitales frente al enemigo ni junto al amigo. En segundo lugar, estoy seguro de que no dedicarían ningún esfuerzo a desfigurar movimientos revolucionarios reales y a identificarlos con espectros del pasado (real o imaginario). En tercer lugar, estoy seguro de que no dejarían de asimilar lo mejor posible los resultados más importantes de la investigación del último siglo, en particular los que más afectan al estudio del hombre y de la sociedad. En cuarto lugar, estoy seguro de que no dejarían de tomar buena nota de la revolución freudiana, reinterpretada a la luz de la revolución chomskiana¹⁷. En quinto lugar, si los dos

17. Sobre ciertas diferencias importantes entre Chomsky y Freud (y Chomsky y Piaget), véase Chomsky, «Language and Unconscious Knowledge» [1976], de próxima publicación. Por su parte, Marshall Edelson (para quien «Chomsky, como Freud, es uno de los grandes, ya que ha cambiado por completo el estudio de la mente») ha tratado de mostrar que la teoría de Freud y la de Chomsky son congruentes, y que sólo una teoría de la interpretación sicoanalítica basada en la teoría del language chomskiana puede llegar a dar razón de la increíble complejidad de los datos sicoanalíticos y de los actos interpretativos (*Language and Interpretation in Psychoanalysis*. Yale University Press, 1975). Edelson compara la interpretación sicoanalítica con la interpretación literaria o musical: La de un poema de Wallace Stevens y la de un preludio de Bach. (Una teoría formal de la música tonal inspirada en la lingüística de Chomsky ha sido elaborada por Fred Lerdhal y Ray Jackendoff. Véase la recensión de Leonard Bernstein, *The Unanswered Question*, Harvard University Press, 1976, que publicará la revista *Language*.)

Para una breve exploración de los contrapuestos usos (contrarrevolucionarios o revolucionarios) de la psicología, véase Phil Brown, *Toward a Marxist Psychology*, Nueva York, Harper, 1974; para un tratamiento exclusivo y muy reciente de la cuestión de la síntesis Marx-Freud, véase Richard Lichtman, «Marx and Freud», *Socialist Revolution*, 30, 33, en curso de publicación. Lichtman quizá no sea el último en asumir como incontrovertible la insostenible idea,

puntos anteriores son certeros, estoy seguro de que no dejarían de reconocer inmediatamente que no hay posibilidad de «socialismo científico» en sentido posdecimonónico si los socialistas no empiezan por asimilar lo esencial de la obra de Noam Chomsky.

No es posible ni siquiera intentar justificar estas convicciones en las páginas que me quedan, de modo que me limitaré a un brevísimo apunte sobre la significa-

defendida por Gramsci y muchos otros marxistas (aunque no, o por lo menos no de manera que no deje lugar a dudas, por Marx, cf. *Das Kapital*, III. 48. 3), de que no hay «naturaleza humana» independiente del momento histórico (o lo que es lo mismo, que el cerebro humano es único entre los sistemas conocidos en el mundo natural, ya que no es más que una simple *tabula rasa*, sin una estructura genética determinada). Lo más irónico del caso es que generalmente se propone esa insensatez como si fuera un descubrimiento del naturalismo científico, y sin ni siquiera sospechar que, aparte de su gran interés biológico, la noción de «naturaleza humana» es de singularísimo interés para las ciencias humanas, por ser la única base posible para una teoría científica de la revolución (en terminología decimonónica, la única base del «socialismo científico»). Véase Chomsky, *Reflections on Language*, Pantheon, 1976, español, p. 128, y «Equality» (*supra*, n. 10); cf., e.g., Lucien Malson, *Los niños selváticos*, traducción y comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio, Alianza Editorial, 1973.

Si la teoría del lenguaje es central en el estudio científico del hombre y de la sociedad, los aspectos lingüísticos y no lingüísticos del uso (y abuso) del lenguaje (como instrumento ideológico) son asimismo cruciales para la revolución, ya que la efectividad de la propaganda (en buena parte, consciente) puede ser reducida considerablemente por medio del análisis. Sobre la manipulación de las mentes como «instrumento de conquista» (según la expresión de Paulo Freire en su importante obra sobre la pedagogía de los oprimidos), véase Herbert I. Schiller, *The Mind Managers*, Boston, Beacon Press, 1973. Cf. *Por razones de Estado*, N. Chomsky y E.S. Herman, *Bains de sang*, París, Seigers/Laffont, 1974, y otras muchas publicaciones.

ción y posible alcance de la más comprensiva (la quinta).

Una de las distinciones decimonónicas que gustan de utilizar como carta marcada los fulleros menos diestros es la que contrapone el «socialismo utópico» al «socialismo científico»¹⁸. Lo más irónico del caso es que el socialismo que, hoy por hoy, tiene más posibilidades de llegar a alcanzar algún día el nivel de científico es precisamente el utópico, dando a «utópico» el sentido (también etimológico) de 'no existente en ninguna parte (hasta ahora)'. Una teoría de la revolución es un conjunto de hipótesis sobre el porvenir, de modo que es utópica por definición. Si, como he sostenido más arriba, la teoría de la revolución de Marx y Bakunin tiene como objetivo un socialismo o colectivismo sin jerarquía (es decir, el «sindicalismo» del cuadro 1), no hay ni ha habido nunca, no ya «socialismo científico», sino ni siquiera «socialismo» a secas. ¿Por qué tratar de destruir al revolucionario de convicciones no idénticas a las de uno usando como arma arrojada la ignorancia propia?

Pero hay más. Hoy por hoy es imposible demostrar «científicamente» (tomando la palabra en el sentido de la teoría de la ciencia actual) que los seres humanos NO

18. Los alemanes que usan la expresión «frühen Sozialisten» (socialistas tempranos) son menos obtusos que los que dan una connotación despectiva al término «utópico», aparte de ser más marxianos (Marx usa expresiones similares, e.g. primeros socialistas). Carlos Díaz señala el buen camino al dar a su libro (*supra*, n. 1) el subtítulo, para muchos sin duda provocador, «utopía y praxis» (véase sus p. 147-148). Sin praxis conformada por la utopía la cultura y la diversidad cultural («producción» exclusivamente humana) no serían posibles, y, por supuesto, tampoco la evolución cultural (revolucionaria o no). Sobre el «utopismo» de la «tercera y última fase emancipadora de la historia» entrevista por Fourier, véase *Por razones de Estado*, p. 544-545.

estamos condenados a vivir en una sociedad sin fraternidad (es decir, en una sociedad basada en la avaricia capitalística, la envidia y el odio), como tampoco es posible demostrar «científicamente» lo contrario, en contra de lo que quieren hacer creer los mercaderes de la «naturalidad humana» depravada (cf. *supra*, n. 17). La única base posible de una teoría científica de la sociedad es una teoría científica del ser humano o de la mente humana (lo distintivo del ser humano). La parte más avanzada de la teoría de la mente es, con mucho, la teoría del lenguaje, que por el momento no pasa de germen de lo que tendrá que ser, aun después del impulso y el enriquecimiento extraordinario que ha derivado de la revolución chomskiana.

(Con todo, la investigación del lenguaje está muchísimo más avanzada que la de los correlatos neurofisiológicos del lenguaje, pues ésta está, y probablemente estará por algún tiempo, en mantillas). Como es obvio, no hay posibilidad de teoría de la mente sin teoría del lenguaje (la más central de las subteorías de la mente). Algunas consecuencias de todo esto están al alcance de todos. Aclararé, por si fuera necesario, que una teoría económica óptima no bastaría para dar base realmente «científica» a un sistema social (oligárquico o anárquico), pues no se puede demostrar con argumentos económicos que es verdadero o falso que unos nacen para señores y otros para esclavos.

También es más difícil de lo que parece, sobre todo cuando el Estado controla y utiliza más o menos hábilmente los medios de propaganda más insidiosos (y casi todos los demás), mostrar (no ya demostrar) a un número suficiente de seres humanos que si asumiesen con convicción que la proposición «unos nacen para señores y otros para esclavos» es

falsa, las consecuencias serían absolutamente revolucionarias. «En una sociedad competitiva y fragmentada los individuos no pueden descubrir sus verdaderos intereses ni actuar para defenderlos, como tampoco pueden hacerlo cuando los controles totalitarios les impiden asociarse libremente», ha escrito Chomsky en *La responsabilidad de los intelectuales*¹⁹.

Una de las enseñanzas más claras del último siglo es que, como se desprende del primer editorial de *Materiales*, no es posible ganar la lucha económica sin ganar antes (o al mismo tiempo) la lucha ideológica, es decir, sin hacer trizas el clima psicológico de sicosis y conformismo (cf. *supra*, n. 17). Dicho de manera más incitante y más apropiada a la ocasión: El *Das Kapital* de nuestro tiempo es *For reasons of State*²⁰. Entre el mundo de una obra y el de la otra media no sólo un siglo de evolución y revolución (tanto en el «arte de gobierno» como en las ideas científicas y no científicas), y lo menos que cabe decir es que Chomsky está tan a la altura de su tiempo como Marx y Bakunin estaban a la altura del suyo, que sus conocimientos y actividades no parecen dejar nada que desear, y que sus análisis y

19. Barcelona, Ariel, 1969, p. 26. Desgraciadamente, esto no ha sido tenido tan en cuenta como merece ni por los anarquistas de más fibra, incluido Bakunin (véase, e.g., su carta del 15 de febrero de 1875 a Elisée Reclus. *BA*, p. 355). Cf. el nuevo prólogo de Vernon Richards (enero de 1977) a su *Enseñanzas de la revolución española*, Campo Abierto Ediciones, Madrid, 1977.

20. Nueva York, Pantheon, 1973 (en español *Por razones de Estado*, *supra*, n. 9). Parece significativo que esta obra haya sido víctima de una conjuración del silencio que no parece tener igual en los anales de la prensa «libre» de Estados Unidos, y que la edición norteamericana de la monografía de Chomsky y Herman (*supra*, n. 17), que la complementa, haya sido retirada de la circulación antes de ser distribuida (cf. *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1975, p. 20, y *Change* 24 (1975), p. 202-219).

críticas de la situación actual no palidecen ante los de nadie (vivo o muerto)²¹. Para poder triunfar verdaderamente la revolución iniciada por Marx y Bakunin tiene que convertirse en una revolución cultural plena, es decir, en una revolución total (si por «cultura» se entiende tanto lo material como lo no material). Cada vez se hace más difícil llegar a ciegas a ninguna parte. La corriente del capitalismo multinacionalista se lleva hasta a muchos camarones que no se duermen. Como se puede leer en las primeras páginas de *La guerra de Asia*,

un elemento crucial del sistema de la postguerra es la creciente centralización del control en la economía y en la vida política del mundo postbélico. Un reciente informe del equipo de la Comisión federal de Comercio indica lo siguiente: «A finales de 1968, las 200 compañías más grandes controlaban aproximadamente el 60 % del total de los activos poseídos por todas las compañías manufactureras». En 1941 la misma cantidad de poder estaba repartida entre un millar de compañías. El informe señala, además, que las doscientas mayores compañías están parcialmente ligadas entre sí y con otras compañías de forma que pueden impedir o desanimar cualquier comportamiento independiente en las decisiones en torno al mercado. Por otra parte, estas compañías se están volviendo cada vez más internacionales en cuanto al ámbito de sus operaciones.

Al mismo tiempo, en las democracias parlamentarias el papel del parlamento en la toma de decisiones políticas va disminuyendo.

Además, estos procesos de centralización del control en la vida económica y política están estrechamente relacionados, en virtud de la interpenetración del poder ejecutivo y la élite dirigente de las grandes compañías. Richard Barnett cita su estudio de los hombres «que han creado el marco de la política norteamericana de seguridad nacional». La mayoría de los cuatrocientos personajes de la cumbre que elaboran las decisiones, escribe, «proceden de los séquito del poder ejecutivo y de las oficinas jurídicas que se concentran, a escasa distancia unos de otros, en quince manzanas de las ciudades de Nueva York, Washington, Detroit, Chicago y Boston».

En general, las tomas de decisión democráticas, en una democracia capitalista, están severa-

mente limitadas por el simple hecho de que los sistemas comercial, financiero e industrial —que son las instituciones centrales de la sociedad— están, por ley y por principio, excluidos del control y la participación públicos, salvo por las vías indirectas por las que cualquier sistema de autoridad, por muy autocrático que sea, ha de ser responsable ante la voluntad pública. Las tendencias recién mencionadas hacia la concentración de poder, que ahora son objeto de frecuentes debates, acentúan aún más la incompatibilidad fundamental entre democracia y capitalismo, particularmente en su forma centralizada moderna. El hecho de que este sistema repose en la producción para la guerra, junto con la movilización ideológica de la población que se precisa y los temores paranoicos que deben ser inducidos para que el sistema sea viable, no son más que un simple índice de la severidad de la presente crisis de los Estados Unidos, que es una crisis mundial, dado el poder que tienen los Estados Unidos²².

21. Además de la referencias de la nota anterior y las de las notas 9, 10, 11, 17, 19, 22, y 23, véase asimismo su sección en *Seven Days* (contrapartida anticapitalista de *Time* y *Newsweek*), y su introducción a *Cointelpro: The FBI's Secret War on Political Freedom*. Nueva York, Vintage Books, 1976. Para la izquierda norteamericana influida (en parte) por Chomsky, además del libro de Albert citado en la n. 1, véase, por ejemplo, el de Michael P. Lerner (*The New Socialist Revolution. An Introduction to its Theory and Strategy*. Nueva York, Dell, 1973), la última publicación citada en la n. 9, o el semanario citado en la n. 11 (portavoz de lo que cabría llamar «socialismo en libertad» a la norteamericana).

22. Ariel, 1972, p. 33-36 (los subrayados son míos). Un buen punto de partida para la preparación de una estrategia y tácticas a la medida de las multinacionales (responsables asimismo de la rápida «latinoamericanización» de los Estados Unidos), lo cual abre nuevas perspectivas en la lucha) es la obra de Richard J. Barnett y Ronald E. Müller *Global Reach: The Power of the Multinational Corporations*, Nueva York, Simon and Schuster, 1974; para entender el sistema internacional posterior a la segunda guerra mundial y la política exterior de los Estados Unidos resulta indispensable el libro de Laurence H. Shoup y William Minter que acaba de publicar la Monthly Review Press bajo el título de *Imperial Brain Trust: The Council on Foreign Relations and U.S. Foreign*

Otra de las enseñanzas suficientemente claras del último siglo es que «si queremos utilizar la noción de proletariado tendremos que darle una interpretación que se adecúe a nuestras condiciones sociales actuales», como señaló Chomsky al contestar a una pregunta después del «debate» con Foucault ante la televisión holandesa en 1971, añadiendo a continuación:

Sinceramente a mí me gustaría dejar de usar la palabra, por estar tan cargada de connotaciones históricas específicas, y pienso más bien en la gente que lleva a cabo el trabajo productivo de la sociedad, ya sea manual o intelectual.

Contestando a otra pregunta, un momento después, redondeó la idea así:

Policy. Introducción de G. William Domhoff. Sobre el papel de las «Siete Hermanas» del petróleo (cinco de las cuales son norteamericanas) en la génesis de la presente crisis económica, véase Michael Tanber, *The Energy Crisis: World Struggle for Power and Wealth*, Monthly Review Press, 1974, y, más generalmente, David Mermelstein, *The Economic Crisis Reader*, Nueva York, Random House, 1975. Lo irónico del caso es que el plan Marshall de «ayuda» a Europa, al imponer la sustitución del carbón por el petróleo en la industria (como convenía a los Estados Unidos) preparó al propio tiempo el terreno para que la presente crisis «eliminara de un plumazo» «virtualmente todos los esfuerzos de la Europa occidental y del Japón durante un periodo de veinticinco años por construir un vasto poder financiero» (Tanzer, p. 133). Por si esto fuera poco, ahora hay que empezar a pensar en volver al carbón como fuente de energía básica (pues hay reservas para centenares de años, no para decenas de años como en el caso del petróleo).

No todos los efectos de las manipulaciones de las multinacionales son prometedores para ellas, por supuesto, ni siquiera al nivel menos combativo (la enemiga hacia ellas por parte de los ciudadanos norteamericanos se ha multiplicado considerablemente desde 1973). Consecuencia, en parte, de los cambios provocados desde arriba por razones de lucro inmediato y

Creo que la revolución [...] debería ser hecha en nombre de todos los seres humanos; pero tendrá que ser orientada por ciertas categorías de seres humanos, que serán, a mi modo de ver, los seres humanos que hacen realmente el trabajo productivo de la sociedad. Ahora bien, esto diferirá, según la sociedad de que se trate. En nuestra sociedad incluye, creo, trabajadores intelectuales; incluye un espectro de gente que va desde los trabajadores manuales a los trabajadores cualificados, a los ingenieros, a los hombres de ciencia, a una clase de profesionales muy amplia, a muchas personas que están en los llamados puestos de servicio, que realmente constituyen la mayoría de la población, por lo menos en los Estados Unidos, y supongo que también aquí [Holanda], y que en el

descomunal (y en proporciones desconocidas hasta entonces) es que el sol va a representar un papel crucial en la vida de este país, con efectos difíciles de prever (en particular en la esfera política). Uno de los más previsibles, a lo que parece, es que en la próxima década el foco principal de la actividad económica interna de este país será determinado por el sol, dando preferencia al sur sobre el oeste, y a las áreas no metropolitanas sobre las grandes aglomeraciones urbanas. Sin duda está en lo cierto (sin pretenderlo) un artículo propagandístico reciente de una multinacional del petróleo según el cual la crisis de Estados Unidos es política, no económica. Así, por ejemplo, el Worldwatch Institute acaba de anunciar que, si no hay obstáculos políticos, es posible hacer que en un cuarto de siglo el sol supla el 40 % de toda la energía necesaria, y que en 50 años supla el 75 %. Como se sabe, el gran capitalismo no está interesado en esta alternativa, por la sencilla razón de que no parece lo suficientemente lucrativa. A pesar de todo, el 1 de enero de 1978 habrá en el mundo por lo menos un centro comercial (de no menos de 110 unidades, entre ellas varios restaurantes), que no necesitará más energía que la del sol, si todo sale como está planeado (estará situado en Westlake Village, no lejos de Los Angeles, y se calcula que costará unos ocho millones y medio de dólares).

futuro se convertirán en la gran masa de la población²³.

El revolucionario convencido de que nada vale dar palos de ciego, pero todavía perplejo «ante las nuevas contradicciones de la realidad reciente» (que ciertos supuestos, por ello mismo periclitados, dejan sin explicación alguna) y ante la multiplicada complejidad de los acontecimientos (en marcado contraste con la época de Marx y Bakunin), puede muy bien seguir preguntándose «¿qué hacer?» En 1977, la respuesta parece relativamente clara, por lo menos para Chomsky: ponerse en serio y de inmediato a construir las instituciones necesarias para un sindicalismo «utópico», es decir, un sindicalismo que empiece defendiendo el control real de los trabajadores y tienda desde el principio hacia la autogestión²⁴. En palabras decimonónicas que no han perdido vigencia alguna: la revolución des-

selectas combinadas con una aspiración a un orden social justo». «La 'inevitabilidad' del orden social justo —añade— es argüida sobre la premisa de la naturaleza cooperativa de la producción moderna. Implícita en el argumento, sin embargo, está la asunción de que una sociedad organizada sobrevivirá como matriz de existencia humana. No hay modo alguno de justificar esta asunción; de hecho, no hay modo alguno de justificar la asunción de que el hombre como especie es capaz de sobrevivir por mucho tiempo» (MP, 119).

24. Véase la transcripción de las respuestas de Chomsky al ser entrevistado por la televisión de Londres, publicadas en *The New Review*, 3:29 (agosto de 1976), p. 25-32, bajo el título de «How to be an Anarchist». La concepción de Chomsky podría ser caracterizada como una versión actualizada de lo esencial de la tradición sindicalista (de ascendencia bakuniana) representada por obras como *El organismo económico de la revolución: Cómo vivimos y cómo podríamos vivir en España*, Barcelona, 1937 (para Chomsky, «a little classic»), por Diego Abad de Santillán, y *Anarcosindicalismo: Teoría y práctica*, Barcelona, Tierra y Libertad, 1938, por Rudolf Rocker (con prólogo de Santillán). Como Chomsky indica (p. 27, cf. Díaz, español, p. 21), esta tradición anarquista está muy cerca de una variedad de la izquierda marxista, e.g. la del consejismo inspirado en la obra de Rosa Luxemburgo. (Cf. Karl Korsch. «On Socialization» [1919], reimpreso en SGS, vol. 1). Es de notar que de los estudios sobre el tema parece desprenderse que la productividad aumenta dramáticamente cuando los trabajadores controlan las decisiones y la selección de objetivos (cf. Seymour Melman, «Industrial Efficiency under Managerial versus Cooperative Decision-Making», en SGS, vol. 2; para otras referencias, véase Chomsky, «Equality», n. 10, *supra*).

Sobre los orígenes y desarrollo de la autogestión, véase, por ejemplo, la introducción de B. Horvat al vol. 1 de SGS y las referencias citadas en esa obra. Horvat resume así la historia de los movimientos autogestionales: «En el primer siglo de revoluciones socialistas, todas excepto dos produjeron intentos de establecer la autogestión. Las dos excepciones —las revoluciones china y cubana— podrían ser explicadas por la naturaleza misma de esas revoluciones. Otra revolución latinoamericana, la revolución boliviana de 1952, produjo inmediatamente control obrero en las empresas nacionalizadas. Así, pues, desde el punto de vista histórico, socialismo y autogestión parecen ser sinónimos» (p. 39).

23. N. Chomsky/M. Foucault, *La naturaleza humana: ¿Justicia o poder?*, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, 1976, p. 73 y 75. (He introducido varias modificaciones en la traducción, a tenor del texto original, recogido en Fons Elders, editor, *Reflexive water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974). En contraste con Foucault y otros portavoces de la izquierda europea, Chomsky insiste en que la revolución sólo puede estar basada en una noción real y absoluta de *justicia*, que para él (y para ciertos sociobiólogos actuales que no están de acuerdo con la posición de muchos antropólogos) tiene una base genética (no jurídica, por supuesto, como la fustigada con tanto sarcasmo por Marx en la segunda nota del capítulo II del vol. I de *Das Kapital*). Entre los europeos que no están de acuerdo con Foucault hay que contar a Rodinson (véase la referencia de la n. 2, p. 80) y a Anatol Rapoport (del Instituto de Estadística Matemática e Investigación Operacional de la Universidad Técnica de Dinamarca). Para Rapoport, las «leyes del desarrollo histórico» de Marx no pasan de «una extrapolación de tendencias históricas

de abajo, empezando por la organización de los trabajadores y la lucha por el control en el lugar de trabajo y en la comunidad local. Todo lo demás puede fácilmente llevar a un callejón sin salida, sobre todo en los países más desarrollados (la mejor cuna de la revolución para Marx). De poco sirve «conquistar el poder» si los trabajadores son incapaces de autogestión y tienen que ponerse luego en manos de los tecnócratas o burócratas (conquistadores o conquistados). Y no se diga que existe «un imperativo técnico, una propiedad de la sociedad tecnológica avanzada que requiere la centralización del poder y de las decisiones», como tienden a creer algunos, pues la conclusión no tiene la menor base empírica o argumental —todo lo contrario, como gusta de repetir Chomsky, uno de los matemáticos que más ha contribuido a la teoría de los autómatas:

En mi opinión la tecnología moderna (la tecnología del procesamiento de datos o de la comunicación, etc.) tiene precisamente las implicaciones opuestas. Implica que la información y el entendimiento que verdaderamente importan pueden ser llevados a todos con rapidez. No tienen por qué estar concentrados en las manos de un pequeño grupo de directores [managers] que controlan todo el conocimiento, toda la información y todas las decisiones. Así que la tecnología, en mi opinión, puede ser liberadora; si es convertida, como todo lo demás, en un instrumento de opresión, es porque el poder está mal distribuido. No creo que haya nada en la tecnología o en la sociedad tecnológica que impida la descentralización del poder; más bien todo lo contrario²⁵.

Desde esta perspectiva es fácil de ver que así como el eje vertical del cuadro 1 representa la divisoria entre la derecha (procapitalista por definición) y la izquierda (anticapitalista por definición), un siglo después de Marx y Bakunin el eje horizontal no puede menos de representar la divisoria entre la izquierda auténticamente

te revolucionaria (sindicalista, en el sentido del cuadro) y la izquierda que no lucha más que por la colectivización de los medios de producción (condición absolutamente necesaria, por supuesto, pero también absolutamente insuficiente). De donde se sigue que *izquierda auténticamente revolucionaria no hay más que una*, y no es precisamente la que parece estar dispuesta a seguir «trabajando para el inglés» o a lo sumo dando coces contra el aguijón (la buena intención y la dedicación personal es siempre admirable, aun si condenadas de antemano a no dar resultado). Tratar de exorcizar a la primera motejándola de «extrema izquierda» cuando no es más que la izquierda auténticamente sindicalista (en el sentido del cuadro) no es la mejor manera de contribuir a hacer la revolución.

Esto, naturalmente, no quiere decir que la expresión «extrema izquierda», en el sentido de «izquierda con tendencias suicidas», no corresponda a nada en la realidad. De ahí que parezca oportuno no poner punto final sin reproducir unas palabras de *La responsabilidad de los intelectuales* que merecen mucha más atención de la que han recibido:

La indignación, la vergüenza y las confesiones de abrumadora culpabilidad pueden ser una buena terapéutica, pero también pueden convertirse en una barrera para la acción efectiva, que siempre se puede presentar como infinitamente pequeña frente a la enormidad del crimen. Nada más fácil que adoptar una nueva forma de indulgencia consigo mismo, tan debilitadora como la antigua apatía. El peligro es considerable.

No es idea nueva que la confesión de culpabilidad puede ser institucionalizada como una técnica para evitar el cumplimiento de lo que se debe hacer. Incluso es posible conseguir un sentimiento de satisfacción mediante la contemplación de la mala naturaleza de uno. No me

25. Chomsky/Foucault, p. 77-78. Esta idea aparece repetidamente en la obra de Chomsky.

nos insidioso es el grito de «revolución» en un momento en que ni siquiera existen los gérmenes de nuevas instituciones, para nada decir de la consciencia moral y política que pudiera conducir a una modificación básica de la vida social. Si hoy hubiera una «revolución» [...] sería sin duda un impulso hacia alguna variedad de fascismo. Debemos precavernos contra ese tipo de retórica revolucionaria que hubiera inducido a Karl Marx a incendiar el Museo Británico simplemente porque formaba parte de una sociedad represiva.

Sería criminal pasar por alto los serios defectos e inadecuaciones de nuestras instituciones, o dejar de utilizar el importante grado de libertad de que gozamos muchos de nosotros, dentro de la estructura de estas instituciones defectuosas, para modificarlas o incluso sustituirlas por un orden social mejor. Quien preste alguna atención a la historia no se sorprenderá si quienes más gritan que quieren aplastar y destruir aparecen más tarde entre los administradores de algún nuevo sistema de represión.

Entendido esto, es preciso cortar inmediatamente el paso a cierto «reformismo» de ilusiones más o menos «democráticas»:

En una sociedad altamente inigualitaria, es sumamente improbable que los programas gubernamentales sean «igualizantes». Hay que

esperar más bien que sean diseñados y manipulados por el poder privado en beneficio propio. Esta suposición se cumple en un grado considerable. No es muy probable que las cosas pudieran ser distintas en ausencia de *organizaciones populares masivas que estén preparadas a luchar por sus derechos e intereses*. El esfuerzo por desarrollar y ejecutar los programas gubernamentales que fuesen realmente «igualizantes» llevaría a una forma de guerra de clases, y en el estado actual de organización popular y distribución efectiva del poder, no hay demasiada duda respecto a *quién ganaría* —hecho que algunos «populistas», que con razón deploran los programas gubernamentales que benefician al poder económico privado, a veces tienden a ignorar²⁶.

Huelgan los comentarios.

California, Santa Mónica,

1 de abril de 1977

26. Chomsky, «Equality» (n. 10, *supra*). Cf. *Por razones de Estado*, p. 44. Si una cosa está clara es que resulta por lo menos inútil (y por lo más suicida) empeñarse en apalear con palillos de dientes a los tigres que no tienen ni un pelo de papel.

El movimiento libertario español

Presentación (José Martínez).

Rudolf de Jong : **El anarquismo en España.** Gerard Brey y Jacques Maurice : **Casas Viejas : reformismo y anarquismo en Andalucía (1870-1933).** Carlos-Peregrín Otero : **Noam Chomsky.** Noam Chomsky : **Objetividad y cultura liberal.** Noam Chomsky : **Notas sobre anarquismo.** James Stuart Christie : **Sobre presente y futuro del movimiento libertario español.**

Carlos da Fonseca : **Sobre el proletariado español y la Asociación Internacional de Trabajadores en Portugal.** Frank Mintz : **La autogestión en la España revolucionaria.** Juan García Durán : **La CNT y la Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas.** Fernando Gómez Peláez : **De « Soli » a « Frente Libertario ».** Publicaciones libertarias en exilio. Albert Meltzer : **CNT : lo que muere contra lo que nace.** Freddy y Alicia : **Apuntes sobre el anarquismo histórico y el neoanarquismo en España.**

Encuesta : **Pasado, presente y futuro del movimiento libertario español :** Introducción y notas de Cuadernos de Ruedo ibérico. Respuestas de Octavio Alberola, Ramón Álvarez, José Borrás, José Cabañas, José Campos, Salvador Cano, Francisco Carrasquer, Colectivo de Jóvenes ácratas, Eugenio Domingo, Miguel García, Víctor García, Juan García Durán, José García Pradas, Freddy Gómez, Juan Lorenzo, José Martín-Artajo, Juan Manuel Molina, Jaime Mora, Mikel Orrantia, Abel Paz y José Peirats.

Felipe Orero : **Consideraciones sobre lo libertario.**

Diego Abad de Santillán : **Ayer, hoy, mañana.**

Salvador Seguí : **Misión del sindicalismo y Por qué soy sindicalista.**

¿Qué fue la FAI? Documentos. Testimonio de un fundador. Resumen del acta del Pleno regional de Grupos anarquistas de Cataluña (1927). Síntesis del acta de la Conferencia nacional de Valencia (1927). ¿Quiénes somos? (manifiesto). Sentido actual de las enseñanzas de la FAI (Grupos Autónomos de Combate).

Una polémica : « treintaistas » y « faístas ». El manifiesto de los treinta. Un editorial de Solidaridad Obrera (Peiró). Hablan a Eduardo de Guzmán : Durruti, Peiró, Arín, Plañón y García Oliver.

Carlos da Fonseca : **Dos notas de lectura :** « La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura » y « Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España (1868-1873) » de Max Nettlau. Fernando Claudín : « Los anarquistas españoles y el poder (1868-1969) » de César M. Lorenzo. José Martín-Artajo ; **Veintidós años en las cárceles de Franco (« Franco's Prisoner » de Miguel García).** Francisco Carrasquer : **El gran problema del anarquismo (« El pueblo en armas. Durruti » de Abel Paz y « La guerrilla urbana. Sabaté » de Antonio Téllez).**

Dibujos de Chichi, L., Xesús Campos, Xosé Díaz.

352 páginas

17 ilustraciones

39 F

Ediciones Ruedo ibérico

6, rue de Latran

75005 Paris

Al margen de una polémica

en la revolución española

Tomo 1 404 páginas
Tomo 2 375 páginas
Tomo 3 384 páginas

Antonio Sola y Eduardo Durán

Critica de la izquierda
autoritaria en
Cataluña. 1967-1974

Ediciones Ruedo ibérico

José Peirats

La

CNT

**en la revolución
española**

Tomo 1	404 páginas	94 ilustraciones	48 F
Tomo 2	372 páginas	29 ilustraciones	42 F
Tomo 3	364 páginas	17 ilustraciones	39 F

Los tres volúmenes : 118 F

Antonio Sala y Eduardo Durán

**Crítica de la izquierda
autoritaria en
Cataluña. 1967-1974**

Indice : El partido : Los que hacen el partido. La operatividad de los principios. La supremacía de los medios. El militante : El factor subjetivo. El retrato robot. El ocaso de los héroes. Dirigismo o autonomía : Algunos aspectos de la ideología leninista. Los caminos del proletariado.

244 páginas

30 F

Carlos Díaz

Sobre «Federalismo, socialismo y antiteologismo»

El debate entre anarquistas y cristianos

1 *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* es la obra de madurez de un Bakunin en la plenitud. Cuando el gran anarquista ruso la escribe tiene cincuenta y tres años, y ya no va a vivir más de una escasa década. Es, dada la lentitud de gestación del pensamiento bakuninista, la primera obra que podemos considerar conclusa, definitiva y madura en todos los sentidos. Si hay unas páginas que podamos considerar expresión acabada del pensamiento bakuninista, son las presentes. Cuando aparece *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, ya ha purgado Bakunin su largos años de cautiverio en las cárceles europeas y rusas, ya está en contacto con la I Internacional de Trabajadores, ya forma un grupo coherente y grande de militantes anarquistas, ya ha dejado su huella teórica y práctica en la historia. *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* es algo más que una obra de ortopraxia, más que un —ya escrito— *Catecismo revolucionario*. Es, en pocas palabras, una obra de fundamentación teórica. No importa en absoluto que las páginas que siguen fuesen redactadas como «propuesta

razonable al Comité central de la Liga por la Paz y la Libertad» de carácter burgués como se sabe, ni que el discurso quedase inconcluso o interrumpido, o acaso perdido, o destruido tal vez. Poco importa también que el Congreso central de la Liga aceptara las tesis bakuninistas aunque el Congreso las rechazase. Tampoco tiene mucho sentido fijarse en los detalles muy coyunturales, por ejemplo en la admiración de Bakunin en 1867 por la «democracia» de los Estados Unidos de Norteamérica, dado que Bakunin pensaba en unos Estados Unidos de Europa como negación precisamente de todo Estado. Sería injusto, una vez más, discutir tal o cual punto concreto, si lo descontextualizamos. Hay que leer en bloque *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*.

Y a esto es a lo que se invita al lector. Por nuestra parte, quisiéramos que, aun guardando fidelidad al contexto y a la historia, se hiciese con la historia algo más que historia, proyectándola hacia adelante. Dicho de otro modo, quisiéramos plantear en este pequeño trabajo la actualidad o inactualidad de un tema central y difícil del presente libro: el ateísmo, el antiteísmo, el ataque al cristianismo. Y, a par-

tir de ahí, la actualidad o inactualidad de dicho ataque, así como la posición posible de los cristianos en el seno del bakuninismo y el movimiento libertario en general. Al plantear este debate, queremos poner el dedo sobre una de las llagas más lacerantes y menos cuidadas y que a muchos cristianos nos preocupan, queriendo apelar por lo tanto al tribunal de la historia para que pronuncie nueva sentencia tras revisar el caso, que no puede estar, ni mucho menos, archivado. En todo caso, los tópicos usuales ni nos sirven, ni nos gustan.

La ocasión no puede ser, en nuestra opinión, más adecuada, pues las tres obras de mayor envergadura teórica de Bakunin —*Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, así como *Dios y el Estado* y las *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*— tienen en el centro el mismo asunto, el de la negación de cualquier teísmo y de todo dios, de toda fe y de cualquier religión. De ahí nuestra revisión, que pasamos a replantear con la mayor brevedad, a modo de guía de desagravios.

2

Bakunin, en efecto, asocia en *Dios y el Estado* lo divino a lo estatal, en las *Consideraciones filosóficas* identifica a Dios con el enemigo público número uno del hombre —en la línea en que más adelante habría de desarrollar el existencialismo francés, hoy extinto—, y en *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* la negación de la divinidad es una condición sin la cual no cabría hablar ni de federalismo, ni de socialismo en libertad, ni de nada que dignifique al hombre. El resumen es éste: *Ni Dios, ni amo*.

La verdad es que a los cristianos se nos

ha atragantado en la garganta tan duro hueso, tras muchos años de intentar roerlo. Ni hemos asumido en profundidad el pensamiento de Bakunin, ni podremos hacerlo en la medida en que no asimilemos el sentido de tan furibundo rechazo de Dios. Considero intolerable miopía el hacer la vista gorda sobre ese escollo puesto en medio del camino. Tarde o temprano, las cuestiones teóricas hay que debatirlas. Cuanto antes, mejor. El escollo en el camino, o se remueve, o impide el paso.

Pero también pienso que si bien los cristianos hemos padecido miopía —ceguera, diría yo —ante el problema que Bakunin nos ponía ante los ojos, lo cierto es que los anarquistas, al enarbolar la bandera del ateísmo como algo consustancial al pensamiento libertario, han incurrido en una falta de óptica igual, sólo que de signo contrario. Si el cristiano ha sido miope ante la crítica libertaria, el anarquista ha permanecido hipermetrope viendo demasiados tapices de las maravillas donde no había nada que ver.

Vamos a tratar de situarnos en una perspectiva equidistante de la miopía y la hipermetropía... ¡Y que Santa Lucía nos conserve la vista!

3

Pues bien, ¿cuáles son las raíces del *antiteologismo* bakuninista? En primer lugar, hay que hacer notar que Bakunin llega a ese antiteologismo a una edad muy avanzada, casi a los cincuenta años. Durante toda su juventud, y aún en su madurez, será un fervoroso creyente. Inmerso en pleno movimiento romántico, considerará a Dios —como lo hará entre nosotros John Robinson— «fuerza de nuestra fuerza», así como elemento fontanal y radical de donde todo procede y brota. En una

segunda época, pasará incluso a considerarse a sí mismo como ungido por una gracia especial en virtud de la cual sería representante en la tierra del soplo divino y portavoz de una misión redentora. Por fin, la lectura de los textos de la izquierda hegeliana —Strauss, Bauer, Marx, etc.—, así como el propio contacto con los círculos obreros, le llevará a un distanciamiento crítico con respecto a sus anteriores creencias.

Durante toda esta larguísima etapa, Bakunin tendrá al menos una constante: involucrar en un mismo proyecto a su propia persona, al nacionalismo panesclavista y a Dios en última instancia como coronación plenificadora. Un mismo soplo del espíritu soplaba sobre ese cuerpo con tres cabezas. Dios seguía siendo uno en esencia y trino en persona.

En su agudo artículo «El ateísmo de Bakunin»¹ ha visto bien el profesor Angel J. Cappelletti el problema. Fue algo más que una coincidencia el que, cuando Bakunin se alejó de su concepción nacionalista, se alejara también del teísmo. Ello explica la fuerte oposición que manifiesta por entonces a Mazzini, nacionalista y místico a la vez, cuyos partidarios estaban agrupados —como antes los sansimonianos y fourieristas— en una «Falange sagrada».

Bakunin, acto seguido, comprende que no tiene sentido creer en Dios, y que lo mejor será desembarazarse de él, identificándolo con el Estado. Muerto el Dios-nacionalismo, ¿qué sentido tenía el Dios-Estado? Como quería Hegel, el viejo maestro, estatismo y divinismo habrán de coincidir. La única diferencia: que Hegel creerá en el Estado, y Bakunin no. El nudo gordiano queda ahora roto, y el camino expedito para el antiteologismo.

Este es el camino teórico que acabó desligando, a grandes rasgos, a Bakunin de la religión.

4

Pero la vida de un hombre como Bakunin no se ha cincelado a golpe de teoría abstracta. Ha sido fraguada en la fragua de Vulcano, frecuentemente en la barricada, y siempre entre el pueblo. Y precisamente el pueblo que tenía a su lado en la lucha diaria no era «el pueblo de Dios», el «pueblo de los justos». Los cristianos de la era de Bakunin certificaban con su comportamiento sociológico la alianza con el poder, en contra de la libertad y la justicia. De ahí que la hostilidad de Bakunin hacia el Dios teórico rebrote con fuerza en la hostilidad a los cristianos como tales, y a las instituciones eclesiales que los mantenían. Y así, cuando Mazzini ataca en su *Roma del popolo* a la Comuna de París como un producto del espíritu antireligioso y acusa a la Internacional de ser atea, Bakunin escribe: «¿Dónde pudimos encontrar el otro día a los materialistas y a los ateos? En la Comuna de París. ¿Dónde estaban los idealistas, los creyentes en Dios? En la Asamblea Nacional de Versalles. ¿Qué es lo que querían los hombres de París? La emancipación de la clase trabajadora, y, por lo tanto, la emancipación de la humanidad. ¿Y qué quiere ahora la triunfante Asamblea de Versalles? La degradación de la humanidad bajo el doble yugo del poder espiritual y temporal».

Bakunin llevaba razón en su juicio sobre los cristianos que así se comportaban. El comportamiento de los cristianos, en nombre de los sagrados ideales, ha dejado muchísimo que desear. En nombre de Cristo se ha vivido un auténtico anticristo. Todas las fobias contra tanta hipocre-

1. *Ruta*, Caracas, junio de 1976.

sía son pocas. Es preciso, incluso, mantenerlas como actitud metodológica: valen, por principio, mientras no se demuestre lo contrario. El constantinismo que Bakunin critica está lejos de haber pasado entre los cristianos. A nuestra Iglesia le siguen acechando en demasía sus propios demonios, no estando todavía suficientemente exorcizada. En ella, el Cristo crucificado no puede encontrar fácilmente su autoconciencia reconocitiva. En suma: en la medida en que la Iglesia no se asemeje a Cristo, pienso que nadie debería bajar la guardia nunca respecto a ella. Esto dista mucho de ser anticlericalismo, y sólo los clericales lo entenderían como algo dirigido contra ellos.

5

Creo que hasta aquí no habrá mayores discrepancias. Pero hay más. Bakunin pasaba a examinar, como un águila ávida de presa, no ya el comportamiento sociológico de unos señores que podían equivocarse a título personal y colectivo. Bakunin pedía cuentas a una institución donde la democracia brillaba por su ausencia, donde la verticalidad era total, donde la jerarquización hacía muy similar su funcionamiento al de los partidos burgueses y los parlamentos de igual signo: «La Roma jesuítica y papal —escribirá— es una monstruosa araña eternamente ocupada en reparar los desgarrones causados en la trama que urde sin cesar por acontecimientos que nunca ha tenido la facultad de prever, con la esperanza de poder valerse de ella algún día para asfixiar por completo la inteligencia y la libertad del mundo».

Tal vez aquí también los cristianos reflexivos puedan lamentablemente dar la razón a Bakunin: Roma ha tenido muchos

siglos de hierro. Sus pontífices han sido, en muchas ocasiones, humanos y demasiado humanos.

Pero la cuestión más delicada viene a continuación. Lo grave, en el fondo, no es que Bakunin se diera cuenta de que la «democracia» de la institución eclesial no funcionaba, en la medida en que el amor había ido siendo expulsado de sus estructuras por la burocracia. Tiempo habría para volver al amor, en cualquier caso. Lo grave —y lo difícil de elucidar, y por ello mismo el punto en que merece la pena ahondar más— es que Bakunin considera que la culpa de todo el verticalismo no la tiene en el fondo el papa tal o cual, la curia tal o cual, la burocracia tal o cual. Realmente, será discutible siempre —y de hecho está hoy en discusión por los teólogos— eso de que el papa se encuentre investido por una iluminación especial directa de Dios, o si no hay poder papal extrasambleario, etc. Lo grave es que para Bakunin detrás de todo esto se halla el auténtico responsable: Dios. Dios le parece un superjefe tiránico, fanatizador, al que nunca se ve y al que siempre se obedece, ante el que todos los pueblos se doblegan. Así escribe: «A Dios, todos los hombres le deben una obediencia ilimitada y mansa, ya que contra la razón divina no hay razón humana posible, y contra la justicia de Dios no hay justicia terrenal que valga. Esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la Iglesia y del Estado, siempre que éste haya sido consagrado por la iglesia».

De hecho, para Bakunin la idea de Dios supone la negación de todo cuanto constituye el ser y la dignidad del hombre. Tal idea «implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas, es la más decidida negación de la libertad humana, y necesariamente desemboca en la esclavitud de los hombres, tanto en la teoría como en la práctica».

El resultado, ante tan fiero y tiránico ser, es que hay que oponerle resistencia a muerte: «Enamorado y celoso de la libertad humana, a la que considero como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta a la frase de Voltaire y digo que, si Dios en verdad existiera, habría que hacerlo desaparecer».

En definitiva, lo que tenemos que comprender es que Bakunin, tras el ataque al verticalismo de la iglesia, pone un ataque a un Dios al que considera fuente de todos los males.

¿Pero es esto así? Conviene precisar bastante. Para mí, está claro que a Dios no se le acepta democráticamente para ver «qué hacemos entre todos». A Dios se le acepta como algo vertical, o no se le acepta como dios. Todo depende, sin embargo, de cómo sea esa aceptación, y esa verticalidad.

En principio, no es lo mismo un dios-terror que un dios-fraternidad o un dios-amor, al que sólo se llega después de haber hecho posible la fraternidad por la libertad. En mi opinión, Dios —para los cristianos, Cristo— sólo es posible si se ama al prójimo y se organiza esa búsqueda de amor. Nadie ama a Dios a quien no ve, si no ama a su hermano a quien ve. Y si dice lo contrario, es un embustero. No creo, pues, eso que afirma Bakunin —y todo el materialismo histórico— de que «los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación de las infamias y justifican de este modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra». Al menos sociológicamente, y aunque minoritariamente, esto ya ha empezado a cambiar en el seno del cristianismo.

De modo que una cosa es un dios-autoritarismo, y otra un dios-autoridad. El propio Bakunin distinguía y afirmaba: «si

se trata de hacer puentes busco la *autoridad*, de un arquitecto o un ingeniero». Confundir la crítica a la autoridad con el autoritarismo no es justificable, y Bakunin lo hizo porque en su época no vio sino autoritarismo. ¿Seguirán los anarquistas repitiendo el tópico?

Puestas así las cosas, Cristo no resulta una entidad alienante. Es una fe que impulsa al compromiso. Es una fe invisible. Y si aún se arguye que hay que desconfiar de lo que no se ve, ¿cómo —reargüimos— podría confiarse en la «libertad» o la «fraternidad», que a muchos pancistas les parecen invisibles monsergas de menor cuantía? La verdad, por el contrario, es que la mayoría de los militantes libertarios tienen «en última instancia» en su corazón, más o menos fustigados por cárceles y luchas, una vivencia de fe en el futuro, desde una afirmación en el presente. Esa es la instancia que algunos cristianos queremos también, y exigimos se respeten nuestras convicciones íntimas, siempre y cuando esas convicciones no sean reaccionarias. Sólo pedimos credibilidad para aquellos cristianos que demuestren merecerla.

No pedimos ventajas, sino erradicar los tópicos. Demostrar que merecemos confianza es algo que, a su vez, todo tenemos que exigir a todos. Serán las actitudes, los hechos —las ortopraxias más que las ortodoxias— las que nos llevarán a la misma meta, dado que para llegar a cualquier meta es preciso andar una andadura convergente.

Pero volvamos a Bakunin: ¿hubiera él identificado cristianismo con versallismo, si hubiese conocido a los primitivos cristianos enemigos del Imperio? ¿O si hubiese contemplado el actual testimonio de muchos creyentes? Pongámonos en el lugar de Bakunin: si a mí mismo me dicen que los anarquistas creen en la libertad

como algo a lo que sólo se llega por la libertad, pero les veo caminar por sendas autoritarias, ¿podría creerles, aun cuando yo conociese a fondo por la historia del movimiento obrero que los libertarios del pasado fueron muy consecuentes? Francamente, hoy ni les creería, ni les seguiría. Tome nota el cristiano: no basta con que los primitivos cristianos fueran enemigos del Imperio; hay que seguir habitando las catacumbas, y negando tributo al César. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». A veces, me han dicho: ¿Cómo un seguidor de tales máximas puede ser libertario? Yo no veo por qué no. Cristo respondió sibilamente, para zafarse del círculo dilemático con que sus seguidores le perseguían, que había que dar al César lo que fuere suyo: eso es todo. ¿Pero y si *nada* fuese suyo? Bakunin, pues, identifica a Dios con el tipo de Dios que él vio encarnado en los «creyentes» de entonces. Pero, ¿y si hubiese otros creyentes, irreductibles frente al Estado, y si Dios para ellos no fuese el Gran Inquisidor de Dostoyewski? Entonces no quedaría del antiteologismo nada, y volveríamos a parar al Bakunin antiantiteologista, para el cual «la religión es necesaria a todos, en la medida en que a través de la religión buscamos a Dios, e identificamos a Dios con la libertad».

Personalmente, no puedo concebir a un Cristo-rey, pero tampoco un Cristo-esclavo, y por tanto no puedo concebirle como esclavizador. Y del mismo modo que creo en ese Cristo, no creo en los dioses de determinados «anarquismos» burgueses, dadaístas, aristocratizantes e insolidarios. Con frecuencia, sin embargo, se dice que el cristianismo es el cordero que rehúsa la violencia y, por tanto, la revolución. Ese *por tanto* no está nada claro. ¿No hubo anarquistas con pacifismo a ultran-

za? Además, ¿qué se entiende por violencia? ¿Acaso el anarquismo rinde culto a la violencia? ¿Caeremos, en suma, en el cliché anticristiano con la misma candidez con que caen en el cliché antianarquista aquellos que identifican anarquismo con terrorismo?

6

Tampoco deberíamos mantener el anti-teísmo militante a base de filosofías del siglo XIX. No podemos identificar el cristianismo con una cierta filosofía —ya superada— que en el siglo XIX se presentaba como *la* filosofía cristiana. Cristianismo y filosofía son cosas distintas, y cristiano se puede ser desde filosofías muy dispares. Bakunin, en esto, coge el rábano por las hojas. Y afirma: «Los idealistas de todas las escuelas —aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, religiosos, filósofos o poetas, sin olvidar a los economistas liberales, que son, como se sabe, adoradores desenfrenados del ideal— se ofenden sobremanera cuando se les dice que el hombre, con toda su magnífica inteligencia, sus ideas sublimes y sus aspiraciones infinitas, no es, como todo lo que existe en el mundo, nada más y nada menos que materia, nada más y nada menos que un producto de la vil materia. Podríamos responderles que la materia de que hablan los materialistas —materia espontáneamente, eternamente móvil, activa, productiva, materia químicamente u orgánicamente determinada, y puesta de manifiesto por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales e inteligentes, forzosamente inherentes a ella— no tiene nada en común con la vil materia de los idealistas. Esta, fruto de su falsa abstracción, es efectivamente un ente estúpido, inanimado, inmóvil, incapaz de producir

la menor cosa: es un *caput mortuum*, una villana imaginación opuesta a esa bella imaginación que se llama Dios, Ser supremo, frente al cual la materia —la materia de ellos, por ellos mismos despojada de todo cuanto constituye su naturaleza real— necesariamente representa la suprema Nada. Le han robado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, y hasta el movimiento, sin el cual la materia no podría ni siquiera pensar, y no le han dejado nada más que la impenetrabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio. Han atribuido todas estas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales al Ser imaginario creado por su fantasía abstractiva, y luego, invirtiendo los papeles, han llamado al producto de su imaginación, a ese Fantasma, a ese Dios que es la Nada, Ser supremo. Y debido a una necesaria consecuencia, han declarado que el Ser real, la materia, el mundo, es la Nada. Tras lo cual vienen a decirnos, con toda gravedad, que la materia es incapaz de producir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí sola, y que, por consiguiente, ha debido ser creada por su Dios».

¿Quién de los cristianos de hoy firmaría lo que Bakunin pone en boca de los cristianos de ayer? Ahí está —no siendo santo de mi devoción, por su acientifismo, pero ahí está— la obra de Teilhard de Chardin, que no sólo revaloriza lo material, sino que llega a Dios, el Cristocentro, como consecuencia de un despliegue de lo material. A buen seguro que entre el Lenin materialista de *Materialismo y empiriocriticismo* y el tratamiento de lo material en la nueva teología de la secularización hay grandes diferencias, apareciendo Lenin como un materialista-idealista. Hoy, las viejas monsergas de materialismo *versus* idealismo, como si hubiese entre ambos una diferencia cualitativa,

han quedado archivadas. ¿Y qué decir del viejo dualismo de sabor tomista entre cuerpo y alma, entre *res cogitans* y *res extensa*? Yo no conozco filósofos cristianos que hoy se reclamen en exclusiva del dualismo, y conozco por el contrario muchos partidarios de un monismo evolucionista —hay también algún trialista— que no es incompatible con los datos reales de las ciencias ni con el mensaje de Cristo. ¿Será muy fastidioso insistir en que el cristianismo no es una filosofía, sino una escatología, y que ninguna filosofía puede arrogarse la exclusiva de su interpretación?

7

No. La religión no es opio del pueblo, ni aguardiente espiritual, ni lenitivo o sedante, como quería Bakunin. No busca empobrecer al hombre para enriquecer a Dios, no desea esclavizar al verdadero ser ante un Ser fantástico.

Tampoco es un estadio de la humanidad a superar, un mal inevitable en una época oscurantista. Cualquier interpretación —comtiana— de la religión como estadio primitivo de la humanidad está siendo desmentida hoy, en medio de una civilización «positiva». La religión es un hecho constitutivo e interpersonal, que a veces se prolonga en la creencia en Dios, cuando la fe en ese Dios —que es gratuita— se tiene.

Creemos que Bakunin afirmaba demasiado, cuando decía que la justicia y la propaganda social —en esto, de acuerdo con Lenin— acabarían por desterrar la huella de Dios: «Sólo la revolución social —escribía—, mucho más que las propagandas teóricas de los librepensadores, será capaz de destruir hasta los últimos vestigios de las creencias religiosas y de las costumbres licenciosas del pueblo —unas y otras

están más íntimamente ligadas de lo que se cree—... La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo». ¿Opio? ¿Es el socialismo, como quiere Bakunin, el remedio contra ese opio? ¿Y si el hombre religioso entendiese —como debería— la religión como lo que ella es, como religación, como comunión, como expresión de vida y de proyecto común, y por supuesto como comunismo en el terreno material, sería entonces opio o placer?

8

La religión no puede encaramarse a la altura, si no pasa por una lucha por la dignidad de los hombres y las mujeres. La religión no puede tomar al hombre como un medio, sino como un fin en sí mismo, y sólo así puede entregarse al fin. La religión no puede darse sin una utopía dialéctica, imaginativa, creadora, incitante e inconclusa. La religión es abierta, y lucha, como diría Bergson, contra la moral cerrada.

La religión busca la transformación exterior e interior de la vida del hombre y del entorno.

La religión no puede existir sin una profunda educación y una continua conversión del egoísmo en comunitarismo.

La religión entraña una utopía liberadora.

Bakunin pudo desconocer esto, porque no lo vio. Pero los anarquistas de hoy no deben temer por la religión, y acaso harían mejor dejando a los hombres reli-

giosos seguir estas pautas que no les son ajenas, y que les unen.

9

Yo no comprendo cómo los cristianos de los últimos tiempos han sido tan cerrados para la óptica anarquista, y tan «abiertos» para la marxista. Fuera de razones puramente circunstanciales, no hay razón alguna para que esto haya ocurrido. Acaso la ausencia de anarquismo militante les llevó a comprometerse en el marxismo, como opción nunca desaparecida, o acaso los sedicentes cristianos desconocen mucho de su propia identidad, razón por la cual les da igual ocho que ochenta, o tal vez es que también desconocían al anarquismo, identificado con los bochornosos estereotipos de cuarenta años de paz, o quizás la propaganda haya minado la sesera de los que más lucidez deberían tener...

Pero, en todo caso, los cristianos se han ido al marxismo, por do éste más pecado había —al decir del poeta. Hora es de enderezar el tópico para convertirlo en utópico. Fuera el tópico también por parte de un anarquismo que consideró esencial a su decimonónica cosmovisión la cuestión del ateísmo. La imaginación es una extraña senda que deben explorar tanto teístas como antiteologistas. De lo contrario, nuestro reloj vital permanecerá oxidado, sin manecillas, más muerto que vivo.

10

Atención: aquí nadie está proponiendo el mitad anarquista-mitad cristiano, del mismo modo que se proponía el mitad mar-

xista-mitad cristiano. Tales «progresismos» los he rechazado en varios escritos anteriormente, y a ellos remito al lector interesado. No se trata de hacer un híbrido resistente —pero estéril, por híbrido— sino de respetar mutuamente las libertades de ambos sistemas del mundo, ahondando en las coincidencias, pero sin desconocer las discrepancias. Sólo este camino, el del progreso al través de la lucha, es merecedor de ese manoseado sustantivo al que llaman dialéctica.

Estamos ya bastante esquilados; no deseamos incurrir en los viejos errores, y sería un viejo error el quitarle tanto al anarquismo como al cristianismo la gracia de sus propias salsas para hacer un revoltijo amorfo y monstruosamente mutilador.

Ahora bien, es grande nuestra convicción de que el cristiano —sin perder su fe en Cristo y el mensaje evangélico que éste alienta— se ha de entender tanto en cuestiones teóricas como en cuestiones prácticas con un nuevo bakuninismo. Y eso es lo que replanteamos.

Pidiendo perdón por la nueva osadía.

II

Lo que aquí se propone, no se dispone. Espera ser debatido en profundidad, profundidad que no puede menos de encontrarse comunitariamente.

Lo que aquí se propone, no es un sistema, ni una filosofía. Es un método práctico luego de una discusión teórica.

Lo que aquí se propone, pretende encontrar un eco, una autoconciencia reconocitiva, en teólogos y antiteólogos.

Si Bakunin hubiera levantado esta mañana la cabeza, no hubiera dicho en principio que no. Hubiera lanzado su cansado cuerpo a la calle, y comprobado que hay nuevos datos que incorporar a *Federalismo, socialismo y antiteologismo*.

No nos podemos contentar con debates imaginarios entre Bakunin y nosotros. Es preciso encarnar la imaginación, y continuar nuestra larga e infinita lucha.

Con el mayor de los respetos, querido maestro Miguel Bakunin, «los muertos que vos matáis, señor, gozan de buena salud».

Ediciones Ruedo ibérico

A. Sáez Alba

La Asociación Católica de Propagandistas

**Reproducción y métodos
de la derecha permanente**

Aportación fundamental para el conocimiento de la naturaleza y del papel político de la derecha católica en la España contemporánea. Libro polémico y, sin embargo, de una riqueza de datos y anécdotas difícilmente superable. Documento fundamental del anticentrismo y la antirreconciliación.

Prólogo del editor: Introducción a la ACNP. La ACNP y las derechas católicas españolas antes de la segunda República. La ACNP, la segunda República y la guerra civil. Los propagandistas y la construcción del nuevo Estado en los años cuarenta. El fracaso del Estado nacionalcatólico (1956-1965). La preparación del posfranquismo. Introducción. De los orígenes al franquismo. Incondicionales a Franco. Por los secretos claustros de la ACNP. La religiosidad acenepista. Ideología y práctica política. El humanismo acenepista. ACNP, Promotora Nacional de Altos Cargos. Al asalto de la Información. La apertura: ¿Conversión o adaptación? Apéndices: Cronología del caso de El correo de Andalucía. Índice biográfico.

Los dos anarquismos

El anarquismo ha pasado a la historia como la doctrina política que ha defendido con mayor vigor la libertad individual y, a la vez el más absoluto populismo, entendido éste como la unión de los estratos sociales más desposeídos para poner fin a su subyugación económica. «Soy un amante fanático de la libertad —escribió Bakunin— [...] la libertad que implica el desarrollo total de todas las capacidades materiales, intelectuales y morales en cada uno de nosotros; la libertad que no conoce otras restricciones que las impuestas por las leyes de nuestra propia naturaleza. En consecuencia no existen, hablando estrictamente, restricciones»¹. Y en otro lugar: «La libertad es el derecho absoluto de todo hombre adulto y toda mujer adulta de no juzgar sus actos más que según su propia conciencia»². Pero, a la vez, «sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos, los hombres y las mujeres son igualmente libres. La libertad de los demás hombres, lejos de negar o limitar mi libertad, es, por el contrario, su premisa necesaria y su confirmación»³. En la idea de libertad confluyen, así, las dos corrientes doctrinales de las que bebe el anarquismo: el individualismo liberal (libertad como ausencia de trabas para la expansión personal) y el comunitaris-

mo socialista (libertad como capacidad de obrar, como poder de hecho para todos, para la sociedad, gracias a la colectivización de los medios de producción). El mismo Bakunin comprendió esta dualidad al escribir que «la concepción materialista de la libertad» era algo muy complejo, en la que habría un primer elemento positivo y «social»: «se trata del desarrollo completo de todas las facultades y poderes de cada ser humano por medio de la educación, el entrenamiento científico y la prosperidad material»; y un segundo elemento, negativo: «es la revuelta del individuo contra toda autoridad divina, colectiva o individual»⁴. Lo que no vio —o no aceptó— Bakunin fue la posibilidad de que estos dos aspectos fueran antagónicos. La solución, para él, residía en su creencia —de origen liberal—, nunca explicitada con toda franqueza, en una armonía natural última que, más allá de los conflictos superficiales,

1. Bakunin, «La Comuna de París y la idea del Estado», en la antología de Sam Dolgoff *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 312.

2. «Catecismo revolucionario», en antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 84.

3. «Dios y el Estado», en *ibid.*, p. 281.

4. *Ibid.*, p. 281-282.

conciliaría los intereses individuales y los sociales, la máxima expansión de cada personalidad y el máximo bienestar y libertad de la sociedad en su conjunto⁵. Pero no todo el anarquismo ha aceptado este fácil arreglo ni todo el anarquismo ha pretendido defender los dos polos de esta tensión con el mismo ahinco que Bakunin, heredero quizás, a pesar suyo, de Rousseau. Por un lado, el individualismo se vio especialmente acentuado, enfrentándolo a las exigencias de la colectividad, por un Max Stirner, que si en su época no se consideró anarquista sí fue luego reivindicado por los nietzscheanos, a fin y comienzo de siglo. En el extremo opuesto, Kropotkin subrayaría el societarismo o comunitarismo, a veces en detrimento de la individualidad. Naturalmente, elegimos a estos autores sólo como símbolos de las distintas actitudes que atraían a diversos individuos o grupos hacia una doctrina que sin embargo se denominaba de una forma única: anarquismo. Y por anarquismo —tampoco es mal momento para aclararlo— no entendemos ninguna esencia o actitud eterna e inmutable, sentada a la extrema izquierda en el firmamento de las ideologías, sino una doctrina política compleja y cambiante, como todo, en la historia, nacida con el fortalecimiento del Estado liberal y la sociedad industrial en el siglo XIX, casi desaparecida a partir de 1914-17 aproximadamente (si se exceptúa España y algún país latinoamericano, donde dura dos décadas más), y renaciente en Europa y Norteamérica a partir de los últimos años sesenta. Con objeto de explicar, en cierto modo, este renacimiento y de vislumbrar sus perspectivas de futuro es para lo que queremos analizar los distintos componentes de aquel anarquismo del que el actual se proclama heredero. Para liquidar todo lo «sagrado», todas las abstracciones en cuyo nombre se opri-

me la libertad —Dios, Patria, Bien Común, Sociedad, Ley, Razón de Estado—, Stirner había recurrido a los puros deseos y «pasiones» individuales como base de la filosofía política: «Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el único [...]. Fuera de Mí no existe ningún derecho. Lo que para Mí «es justo», es justo»⁶. Pese a no influir en nuestro país directamente Stirner hasta muy tarde, existió también la corriente individualista, que entre los militantes anarquistas puede considerarse representada por un Ricardo Mella —influido por Proudhon y Benjamin Tucker— y entre los círculos filoanarquistas por los nietzscheanos —del hombre stirneriano fundador de su causa sobre sí mismo a la omnipotencia de la voluntad nietzscheana no había más que un paso—. Ricardo Mella escribía: «En rigor, la sociedad es una abstracción de nuestra mente [...]. En nombre de la superstición política del derecho social, es sacrificada la personalidad humana, desconocido y atropellado el derecho individual»⁷. Y el joven Julio Camba, representante de los nietzscheanos, afirmaba retórica pero significativamente: yo «voy

5. Véase, p. ej., «La Comuna de París...», *op. cit.*, p. 323-325.

6. M. Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Mateu, Maldoror, 1970, p. 25 y 149. Stirner se desdice en buena medida de todo ello en las páginas 203-216, al describir la unión o asociación libre, la cual, aunque «me quita, sí, ciertas libertades», «proporciona mayor libertad y podría considerarse como una nueva libertad» (p. 204 y 206). Pero las tajantes afirmaciones iniciales son el auténtico *leit-motiv* del libro.

7. R. Mella, «Por el derecho individual», en *Tribuna Libre*, Gijón, 1909, n.º 1. Ver sobre todo este tema del individualismo y la idea de libertad, mi *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1967, cap. 1.º

solo», «voy libre», «no existe para mí otra realidad que mi yo, ni otro dios que mi yo, ni otro mundo que mi yo; yo lo soy todo, para mí, y si para mí los demás son algo es porque yo consiento que lo sean»⁸.

En el otro extremo de la filosofía social libertaria, Kropotkin parte de una confianza aristotélica en la socialidad «natural» de la especie humana, hasta el extremo de excluir la posibilidad de una vida individual, aislada y el antagonismo entre los diversos sentimientos o intereses individuales. La sociedad, escribe Kropotkin en la introducción a *La ayuda mutua*, «se ha creado sobre la conciencia —aunque sea instintiva— de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca entre los hombres [...] y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos»⁹. Y pone como ejemplos de sociedades «naturales», sobre cuyo modelo estaría organizada la humana de no haberse «corrompido» en sentido autoritario, algo tan antitético del individualismo como los hormigueros o las colmenas. Su más fiel seguidor en nuestro país, Fermín Salvochea, prototipo del anarquismo andaluz, mantiene con el mismo vigor la condena del individualismo: «Comunismo e individualismo. El primero es la vida, el segundo es la muerte. A la sombra del uno nacen y se desenvuelven todas las buenas cualidades del hombre; a la del otro todas la malas»; el «bárbaro individualismo», añade en otro momento, es precisamente el principio característico de la sociedad burguesa, y «hora es ya de que el brutal lema individualista de uno contra todos y todos contra uno sea reemplazado por el de uno para todos y todos para uno, escrito en la gran bandera comunista libertaria llamada a redimir a la humanidad»¹⁰.

Naturalmente, puede sostenerse que ni Stirner ni luego Nietzsche fueron verdaderos anarquistas, o que, en realidad, la filosofía moral y el proyecto comunitario de Kropotkin tampoco han sido dogmas aceptados por todos los anarquistas. En cierto modo, ambas objeciones serían válidas. Pero: o el anarquismo queda reducido, como doctrina, a la nada, o se acepta que su único axioma fundamental es la destrucción de la autoridad, y en esto estaban de acuerdo Stirner y Kropotkin. Y, además, no importa —recuerdo que no lidiamos con esencias y autenticidades, sino con fenómenos históricos— quiénes fueron de verdad anarquistas, sino quiénes pasaron por tales, manteniendo una postura que sirvió de símbolo y de atracción para otras muchas personas. Y lo que quiero subrayar es que bajo el término anarquismo se ofrecían dos actitudes diferentes atractivas según esquemas de valores distantes e incluso enfrentados: la realización —y hasta la diversión— del revolucionario como último fin y la redención de la humanidad como objetivo al que se subordinaba la militancia personal.

Lo que se intentó fue armonizar estas dos posturas. Hemos visto ya cómo coexistían en los textos de Bakunin, que en cierto modo juega aquí un papel conciliador, logrando la exposición más equilibrada del anarquismo entre estos dos polos (como entre «razón» y «fe» Santo Tomás; espero que Bakunin supiera excusarme la comparación). También Malatesta intentó la armonización en la fórmula

8. J. Camba, en el *Almanaque de la Revista Blanca para 1904*, p. 106; y, también de Camba, «Filosofando», en *El Rebelde*, Madrid, 1903, nº 5.

9. *El apoyo mutuo*, Madrid, Zero, 1970, p. 15.

10. F. Salvochea, «Comunismo e individualismo», *El Corsario*, Valencia, 1902, nº 1 y 25.

«cuanto más comunismo sea posible para alcanzar el máximo posible de individualismo, mayor será la solidaridad para disfrutar del máximo de libertad»¹¹. Y, más superficialmente, Jean Grave, quien, tras escribir que «los anarquistas saben que el hombre no puede vivir aislado» y que «la asociación es una necesidad para el hombre», asegura, sin embargo, «que la sociedad, abstracto ente de razón, creado por los sociólogos y los políticos, no tiene virtualmente ningún derecho ni poder alguno sobre el individuo; que el bienestar y la autonomía de éste no deben sacrificarse nunca (contra su voluntad) en pro de las necesidades de aquella...»¹². Entre los españoles, los mismos intentos pueden encontrarse en el propio Mella (quien, no obstante su citada proclama individualista, escribe que «no hay realidades fuera de la vida social. Somos porque coexistimos...»), Anselmo Lorenzo o Teobaldo Nieva¹³. Pero estas soldaduras no resultaban demasiado resistentes. O eran meramente acumulativas de materiales contradictorios, como en el caso de Grave, o, escarbando, se acababa viendo inclinar el fiel de la balanza hacia uno de los principios (habitualmente, entre los ideólogos consagrados por el movimiento anarquista, hacia el lado del societarismo).

Y no sólo en el terreno teórico se puede observar la diferencia entre las dos posturas. Es también curioso —e interesante para el propósito de este artículo— comprobar la correspondencia de estas distinciones doctrinales con la diversa extracción social de los grupos que se proclamaban anarquistas. Porque si bien el anarquismo es una de las ramas del socialismo y adquirió su nombre como movimiento político —y no como simple epíteto despectivo— a partir de la Asociación Internacional de los Trabajadores, no todos los acogidos a ese nombre han sido trabajadores (como ocurre con el socialismo en general, aunque en éste la correspondencia entre extracción social y subdivisiones ideológicas puede que no sea tan neta). Entre los anarquistas se distingue con claridad un núcleo «obrero» y otros grupos, más pequeños pero muy destacados siempre, de «intelectuales». El «obrero» debe entenderse en sentido muy amplio; en España, dada la escasa industrialización y a la vista de los datos demográficos, podría hablarse más bien de artesanos en las ciudades y de braceros en el campo, al menos durante las décadas anteriores a la primera guerra mundial: sastres, zapateros, tipógrafos, etc., son los predominantes en las organizaciones anarquistas catalanas, mientras que los más típicos obreros industriales, los textiles, no eran ni siquiera socialistas, sino reformistas de «Las Tres Clases del Vapor». En cuanto a los «intelectuales», me refiero a los estudiantes de la primera etapa, que tienen enorme importancia en la defensa de la pureza bakuninista: García Viñas, Meneses, Soriano, Sentiñón; y a los modernistas y noventayochistas más tarde: Marquina, Azorín, Julio Camba, Baroja; en la etapa posterior a 1910, aunque menos conocida por el autor de este artículo, parece reducirse el atractivo del anarquismo sobre los intelectuales.

11. *Pensiero e Volontà*, 1 de abril de 1926, in Vernon Richards, *Malatesta, vida e ideas*, Barcelona, Tusquets, 1975, p. 47. Unas líneas antes Malatesta intenta salvar también a Kropotkin, diciendo que si bien fue «el más elocuente propagador de la idea comunista, fue también un gran apóstol de la independencia individual».

12. J. Grave, *La sociedad futura*, Valencia, Sempere, s.f. (¿1909?), tomo 1º, p. 156 y 165.

13. Ver citas en mi *La ideología...*, op. cit., p. 21-22. Dos textos más largos, muy significativos, de las dos posturas, pueden verse en L. Krimerman y L. Perry, *Patterns of Anarchy*, N. York, Anchor Books, 1966, p. 18-37.

tuales y extenderse, en cambio, la doctrina entre el proletariado propiamente industrial.

El atractivo de lo libertario entre medios no obreros es perfectamente comprensible; más incluso que el del marxismo, pues éste se presenta como doctrina «obrerista», que sólo liberará a la humanidad a través de la emancipación del trabajador, y su predominio entre la *intelligentsia* sólo se explica por complejos impulsos morales, redencionistas, y dogmático-intelectuales, de perfección y seguridad en las construcciones mentales. El anarquismo, en cambio, extiende su crítica a los más diversos terrenos —no sólo el de la producción alienada, sino la autoridad, la religión, las relaciones sexuales, la guerra, las prisiones—, lo que lógicamente atrae a «rebeldes» de cualquier procedencia social¹⁴, y además propugna una libertad personal inmediata, en la práctica diaria, lo que es muy del gusto de quienes se dedican a la creación artística (y es sabido que los artistas, desde el romanticismo para acá, se han lanzado a la crítica estética del mundo burgués y han sido especialmente propicios a declaraciones anarquizantes). También es lógico, por tanto, que los medios artístico-intelectuales fuesen quienes apadrinaran la postura que hemos calificado de «egoísta-individualista» y los obreros quienes sostuviesen mayoritariamente la «solidario-colectivista».

Otra observación de interés es que, si en algunos países como España, Italia o Rusia, predominó el anarquismo comunitario, de filiación obrera (con esporádicos núcleos intelectuales, como el nietzscheano, que fue descalificado pronto, tras dura polémica, por la corriente libertaria dominante)¹⁵, en la mayoría de los países europeos y en la América anglosajona el anarquismo fue, en general, ya desde el siglo XIX, un fenómeno típico de núcleos

intelectuales y con marcado carácter individualista. O sea que, para entendernos con la máxima brevedad y hablar desde ahora con los datos que mejor conocemos, se puede distinguir por una parte un anarquismo «obrero», «comunitario», del que tomaremos como ejemplo el español, y otro «individualista», «artístico-intelectual» y «europeo» (canalizado hacia España por franceses, en general, aunque anglosajón de origen), por otra. Perdónese la simplicidad de los términos, a veces inevitable para llegar a alguna conclusión.

Veamos ahora las más claras consecuencias doctrinales y tácticas de esta dualidad de principios:

1) El anarquismo individualista ha llevado con facilidad a posiciones elitistas, mientras que el anarquismo solidario siempre consideró principio intangible la igualdad entre los hombres y la confianza en las «masas» populares, tan despreciadas por las individualidades «rebeldes» (capaces —ellos solos— de llevar una vida «libre», contraria a la vulgaridad imperante). Stirner llegó a escribir: «todo goce de un espíritu cultivado está vedado a los obreros»; «la caída de los pueblos, así como la de la humanidad, será la señal de mi elevación»¹⁶; los trabajos artísticos «son los de un Unico, son las obras que solamente este Unico puede

14. Y es sabido que Bakunin confiaba en los estudiantes (y no en los científicos profesionales), los campesinos o el lumpenproletariado como elementos revolucionarios, frente a la rigidez proletario-industrial de Marx.

15. Siento tener que remitir de nuevo el cap. 6 de mi *La ideología...*, *op. cit.*, que ni puedo ni merece la pena resumir aquí.

16. *El único y su propiedad*, p. 131 y 238, según la edición alemana citada por Carlos Díaz en *Por y contra Stirner*, Madrid, Zero, 1975, p. 40 y 94.

llevar a cabo, mientras que los primeros son trabajos banales que podrían llamarse 'humanos' [...] y cabe enseñarlos más o menos a 'todos los hombres'¹⁷; «la 'igualdad de derechos' que proclamó la Revolución no es, bajo otro nombre, más que la 'igualdad cristiana'¹⁸; etc. En España podemos encontrar expresiones similares en los nietzscheanos —pues del Único al Superhombre tampoco había mucha distancia—, que despreciaban al «Gran Rebaño Humano, pacífico y estulto», a «la turba de siempre, plebe imbécil, anónimo montón, multitud, nada», e incluso al «rebaño anárquico, plebe ácrata», anunciando que «sólo se salvarán aquellos que tengan alas para surcar el espacio», «los de duro corazón, los que llevan en el alma el heroísmo»¹⁹. Pero no sólo en ellos, pues todo el anarquismo, a pesar de su populismo, atribuyó siempre gran importancia a los «espíritus rebeldes», a los «librepensadores» que —comenzando por Satanás, según Bakunin— se atrevían a poner en cuestión las estructuras vigentes. De ahí que leamos (en Ricardo Mella, pero también en Antonio Pellicer, en Anselmo Lorenzo o en José Prat) expresiones como: «allá va la multitud, arrastrada por la verbosidad de los que no llevan nada dentro...»; «la muchedumbre es siempre pobre e ignorante, supersticiosa, conservadora y reaccionaria [...]; [es] una fuerza enemiga poderosísima»; «una minoría que haya sido probada por el crisol del desengaño y que nada espere del orden actual, obligará en cualquier tiempo a la mayoría...»²⁰; etc. Pese a tales expresiones circunstanciales de desprecio a las masas —reproches por su inactividad revolucionaria, más que nada— los libertarios supieron reaccionar contra esta postura cuando podía servir, como en el caso de los nietzscheanos, para fundamentar un nuevo aristocratismo: «Gracias a Nietzsche —reprochan

— sabemos que el anarquismo es una religión de esclavos y mendigos; [...] la solidaridad es una mentira, cosa de fraternidad y de místicos [...]. Nada de fraternidad ni de amor al prójimo. Duros de corazón, como el burgués». Frente a ello, «los anarquistas no podemos olvidar que formamos parte del socialismo internacional» y que «los hombres verdaderamente fuertes son los que saben coordinar sus esfuerzos con los demás, son los que saben que no hay quien pueda ser del todo libre mientras haya un prójimo que sea esclavo»²¹. El anarquismo «es todo lo contrario del individualismo del *superhombre*, que pisotea y oprime, que hunde a los demás para mejor elevarse. Este es el individualismo burgués»; en fin, si el triunfo de los superhombres es «la elevación de los soberbios, de los

17. *El único...*, *op. cit.*, p. 187.

18. *El único...*, *op. cit.*, p. 147.

19. A. Sux, *Cantos de rebelión*, Barcelona, Maucci, 1909; «Ahumano Precursor», en *Buena Semilla*, Barcelona, 1901-1907, n° 18; y R. Vándar, en *El Productor Literario*, Barcelona, 1906-1907, n° 25.

20. R. Mella en *La Revista Blanca*, Madrid, 1904, n° 107; Pellicer, *El individuo y la masa*, Barcelona, 1903, Salud y Fuerza, p. 5 (donde, de todos modos, añade: «pero sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca»); y S. Campos, *Primer certamen socialista*, Reus, 1885, p. 204. Otras varias citas en este sentido en mi *La ideología...*, *op. cit.*, p. 159-160 y 381-383. También Eliseo Réclus, entre los anarquistas no españoles ni individualistas, expresa su desprecio a la masa: «La inmensa mayoría de los hombres se compone de sujetos que quieren vivir sin esfuerzo, como viven las plantas, y que no hacen nada para reaccionar para bien o para mal contra el ambiente en que están sumergidos como una gota de agua en el océano» (*Evolución, revolución y anarquismo*, Proyección, 1969, Buenos Aires, p. 28).

21. Agrupación «Naturaleza», en *El Porvenir del Obrero*, Mahón, 1899-1914, n° 250; «Buena labor», en *ibid*, n° 251; y «Los hombres fuertes», en *El Trabajo*, Sabadell, 1910, n° 170.

orgullosos, aunque sean fuertes y sabios, yo reivindicó para mí y para mis hermanos ignorar el derecho a combatirlos a sangre y fuego»²².

Stirner había observado, no sin razón, que la igualdad revolucionaria era una secularización de la igualdad cristiana, y los nietzscheanos reprochaban al anarquismo que heredase la «moral de esclavos» de la religión judía. Este era, efectivamente, un aspecto significativo de la disputa: pese al enorme sentimiento anticlerical del anarquismo, que le hacía dar la bienvenida en principio al anticristianismo nietzscheano, las razones para la confluencia de unos y otros en este terreno nunca fueron las mismas. El nietzscheísmo sólo vio en Cristo la moral de la resignación y el sufrimiento y frente a él intentó rendir culto al «rebelde» y «hermoso» Satanás, mientras que el movimiento obrero libertario centraba sus críticas en la corrupción de la Iglesia, su oscurantismo, sus conexiones con el poder temporal o el aspecto represivo de la moral cristiana, pero intentando siempre salvar el mito de Cristo como «hijo de humilde carpintero» «que decía que todos los hombres eran iguales ante Dios», «que enseñaba a sus discípulos que no tuviesen dos mudas de calzado ni más trajes que uno» y que murió víctima de una coalición de los poderes civiles y religiosos²³. Muchas veces se ha destacado el aspecto «cristiano» del anarquismo español clásico (Brenan dijo que fue nuestra Reforma protestante) y ciertamente parece que en este punto su solidarismo hereda en buena medida las aspiraciones comunitarias e igualitarias del cristianismo primitivo, probablemente vivas aún entre el pueblo español, que censuraba el alejamiento de la Iglesia respecto de tales ideales y se adhería a un movimiento que inconscientemente seguía esa línea; de ahí también el feroz anticlericalismo anar-

quista, por identificación precisamente con una doctrina cristiana original a la que la Iglesia había «traicionado». Decir esto no es decir nada nuevo, probablemente. Pero lo que aquí interesa es observar que con esta herencia solidario-cristiana no tiene nada que ver el anarquismo individualista «satánico» representado en aquel momento por los nietzscheanos.

2) El anarquismo individualista intentó construir su moral —y su modelo político— sobre premisas egoístas (que podían llevar a un hedonismo de tipo clásico o, sencillamente, a proclamar el «inmoralismo»), mientras que los solidarios, al rechazar el egoísmo o al aceptarlo en términos muy teóricos e identificándolo con el interés de la especie, negaban —en la práctica más que en la teoría— todo lo que se pareciese a una moral del placer e incluso se caracterizaban por conductas personales puritanas y por proyectos ético-políticos basados en el trabajo como supremo valor. En resumen, placer o trabajo, inmoralismo o «moral de la humanidad». Ya Stirner había querido rechazar toda moral, como invención de los poderes autoritarios e incompatible con el egoísmo: «¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy bueno ni malo; esas no son, para Mí, más que palabras»²⁴. Y Nietzsche, al rea-

22. «Buena labor», en *El Porvenir del Obrero*, nº 251; y «Saturnio», en *El Productor*, Barcelona, 1905, nº 11. Véanse, entre los anarquistas comunitarios no españoles, similares condenas a las élites en Jean Grave, p. ej., *La sociedad futura*, op. cit., p. 189 o 205-209.

23. «El calvario», *El Corsario*, La Coruña, 1891. *El Suplemento de la Revista Blanca*, Madrid, 1900, nº 68, llega a defender a Cristo, frente a Nietzsche, porque «amaba a la masa». Más elogios anarquistas a Cristo en mi *La ideología...*, op. cit., p. 128.

24. *El único...*, op. cit., p. 25.

nimar el individualismo medio siglo más tarde, quiso proyectar su filosofía «más allá del bien y del mal», aunque puede pensarse que en ella lo bueno y lo malo reaparecen bajo la forma de lo que favorece a la vida y fortalece al individuo y lo que perjudica a ambos. Además de los intentos de puro «inmoralismo» había, por tanto, entre los anarquistas individualistas, intentos de construir una moral no idealista, basada en la biología, el vitalismo, el egoísmo, el placer, etc.

Esta postura podía llevar a muy importantes avances intelectuales e incluso a posiciones de rebeldía personal nada despreciables. Pero también podía servir para justificar, en nombre del «realismo», la opresión de los «fuertes» sobre los «débiles», como automerceda por éstos: «Se habla mucho —escribe Stirner— de la injusticia secular de los ricos con respecto a los pobres. ¡Como si fuera culpa de los ricos que existan pobres, y no fueran también los pobres culpables de que existan los ricos! ¿Qué diferencia existe entre ellos sino la que separa la potencia de la impotencia, la capacidad de la incapacidad?»²⁵; con lo que, como vemos, también por este camino se llega, igual que con el elitismo, a posiciones prefascistas. Y desde luego no era la ideología más idónea para inspirar un movimiento revolucionario popular, que seguía pidiendo objetivos «morales» e «idealistas».

Y esto es lo que ofrecían los anarquistas comunitarios. Desde Godwin, para quien, siguiendo a Kant, «si hay algo fijo e inmutable es precisamente la moralidad, ese algo que nos induce a aplicar para una acción los conceptos de rectitud, deber y virtud»²⁶. Hasta Kropotkin, que elaboró más de una obra dedicada exclusivamente al tema de la moral anarquista. Pasando por Bakunin, en quien la muerte interrumpió un proyecto de desarrollo de una obra sobre la moral colectivista, aun-

que no sin legarnos, en sus escritos anteriores, fragmentos como estos: «Sí, Maquiavelo tenía razón [...]. Pero nuestra conclusión será enteramente diferente a la suya por una razón muy simple. Nosotros somos los hijos de la Revolución y de ella hemos heredado la religión de la humanidad [...]. Creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la necesaria emancipación de la especie humana...»; «la razón, la verdad, la justicia, el respeto por sus semejantes, el sentido de la dignidad personal, que es inseparable de la dignidad de los demás, el amor a la libertad personal y la libertad de todos, la convicción de que el trabajo es la base y la condición de los derechos: éstos deben ser los principios fundamentales de toda educación pública»²⁷.

El trabajo como base de los derechos..., ése era precisamente un punto clave en la fricción. Para un movimiento obrero, se trataba de reconocer los méritos del trabajo y fundar la organización social sobre ellos. Para un grupo de personas que buscaban la liberación individual, se trataba de eliminar de una vez por todas el trabajo, actividad degradante y represiva, y basar la conducta personal y la organización social en «el derecho al placer», según el título de un folleto de José María Blázquez de Pedro, poeta anarquista catalán de comienzos de siglo. Entre quienes dicen que «el dogma del trabajo es la negación de la libertad» y quienes aseguran que el trabajo es «el *summum* de todas las virtudes, así como el *summum* de todos los pecados capitales es la pere-

25. *El único...*, p. 301, edición alemana citada por C. Díaz, *Por y contra Stirner*, op. cit., p. 83.

26. *An Enquiry concerning the Principles of Political Justice*, Londres, 1793, p. 76.

27. Bakunin, *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, en antología de Dolgoff, op. cit., p. 155; y *Catecismo revolucionario*, en *Ibid.*, p. 104.

za»²⁸, hay, verdaderamente, un abismo. El mismo que hay entre quienes quieren crear una sociedad placentera —y además obtener placer en la actividad revolucionaria misma— y quienes pretenden fundamentalmente establecer unas bases justas para la remuneración de la clase trabajadora, aunque en su crítica incluyan otros aspectos de la opresión, como la autoridad, por los que se diferencian de los meros socialistas. Los anarquistas actuales que mitifiquen a sus antecesores, creyendo que fueron gente «liberada», y que bajo el nombre de «amor libre» se escondía algo diferente a la monogamia no sancionada por la Iglesia, sólo tienen que recordar que Francisco Ferrer, por su conducta «libertina» (haber tenido más de un amor «libre») no estuvo bien visto por el movimiento obrero hasta después de fusilado; y en cuanto a beber, fumar o drogarse, lo hacían sin duda los artistas bohemios de fin de siglo y los surrealistas más tarde, pero no los libertarios que en 1936, al constituir las comunas, cerraban los cafés y otros lugares «de vicio»²⁹.

3) El movimiento libertario obrero consideró siempre que los avances científicos y culturales, como aspectos del progreso general de la «razón» contra el oscurantismo religioso, tenían un significado político liberador para el proletariado y para la humanidad entera; mientras que los grupos anarcoindividualistas de origen intelectual se han caracterizado por realizar la crítica más contundente contra el concepto mismo de «razón» —empezando por el propio Nietzsche—, han inspirado los movimientos contraculturales de los últimos años y han roto con el optimismo de la teoría del progreso advirtiendo de los peligros políticos —por las posibilidades que dan al poder— e incluso ecológicos de los «avances» científico-técnicos.

No parece que para demostrar este punto sean necesarias muchas citas. Bakunin mismo, tan capaz de advertir los peligros de las tecnocracias, compartía sin embargo totalmente con el resto de los ideólogos liberales o radicales la creencia en el progreso hacia una «finalidad suprema de la historia» (que era, naturalmente, el paraíso socialista no autoritario); y su fe en la ciencia se expresaba por su confianza en la capacidad de ésta para organizar incluso las relaciones sociales, igual que pensaba Augusto Comte: «las leyes naturales relacionadas con el desarrollo de la sociedad humana son tan necesarias, invariables y fatales como las leyes que gobiernan el mundo físico» y «una vez que la ciencia las reconozca y pasen entonces a la conciencia de todos los hombres,

28. «El dogma del trabajo», *El Rebelde*, Barcelona, 1907, n.º 4; y Teobaldo Nieva, *Química de la cuestión social*, Madrid, 1886, p. 194. Otras muchas citas en ambos sentidos en mi *La ideología...*, *op. cit.*, p. 131-132.

29. Entre los miles de ejemplos que podrían mencionarse, tengo ante mí ahora el artículo de A. Capdevila publicado en *L'Espoir*, órgano francoespañol de la CNT editado en Toulouse, de 24 de junio de 1973, titulado «La droga», cuya lectura probablemente haría comprender a algún ácrata universitario la distancia que media entre él y un libertario de la vieja cepa y la cercanía entre éstos y los moralistas tradicionales. Capdevila describe los «antros de vicio» y se refiere a los «viciados toxicómanos», productos de esta sociedad donde «el provecho personal prima por encima de toda consideración moral»; reprocha a las autoridades sus hipócritas condenas cuando «nada de positivo se hace contra tan perniciosas plagas»; observa como colmo de la situación que antes el «cochino vicio de fumar» sólo afectaba a los varones, mientras que ahora también las mujeres, «por snobismo estúpido» siguen su ejemplo, y «en su ignorancia e inconsciencia van cayendo bajo las garras del vicio que las esclaviza para toda la vida»; y concluye: «hemos de reaccionar con voluntad inquebrantable contra toda clase de drogas».

la cuestión de la libertad quedará enteramente solucionada»³⁰.

Entre los españoles, baste citar a Anselmo Lorenzo, quien, tras observar que la ciencia ha producido ya hoy el «hombre nuevo», capaz de comunicar su pensamiento a larga distancia, de recorrer en un día miles de kilómetros o de dominar la atmósfera, concluye que de estos grandiosos poderes «ha de salir la sociedad racional y justa, inspirada en este criterio de economía perfecta: realizar, con el mínimo de esfuerzo, el máximo de ventajas posibles en vista de la mayor felicidad de todo el mundo»³¹. La ciencia significaba a la vez el fin de la escasez y el comienzo de la organización racional de la sociedad. «En el año 2000 —decía Berthelot, citado por Lorenzo— no habrá agricultura, ni pastores ni labriegos; el problema de la existencia por el cultivo del suelo estará suprimido por la química; no habrá minas de carbón, ni huelgas de mineros por consiguiente, ni combustible; ni aduanas, ni guerra, sustituyéndolo todo por operaciones físicas y químicas»³². La ciencia, aplicada a la sociedad, suponía el fin de la barbarie, es decir, de las jerarquías, de la violencia, de los terrores religiosos como bases últimas de la cohesión social: la ciencia acabaría con la autoridad y la explotación del hombre por el hombre para establecer la administración del hombre sobre las cosas. Hasta tal punto confiaban en la razón y la ciencia para resolver los problemas sociales que en los proyectos anarquistas sobre la delincuencia, tras asegurar que ésta casi desaparecería al estar bien organizada la sociedad, se preveía para los escasos «actos antisociales» que subsistiesen —sólo concebibles en «enfermos»— un tratamiento «científico», es decir, siquiátrico. La siquiatria, como la sociología y la estadística, figuró entre los mitos anarquistas revoluciona-

rios del siglo pasado.

Y hoy, sin embargo, no hay revolucionario que no haya denunciado como falacia la liberación por la ciencia. La química no elimina la guerra, como suponía Berthelot, sino que la convierte en mucho más mortífera: la mayor productividad no elimina la escasez, sino que puede multiplicar unas necesidades artificiales; la ciencia no es siempre objetiva y liberadora, sino que encubre intereses de clase y es temible instrumento al servicio del poder; la «razón» misma puede ser una argucia represora de la sexualidad o la imaginación; el progreso técnico supone radiactividad, contaminación y destrucción de reservas naturales; la «expansión cultural» manipulada con unos medios técnicos enormemente avanzados puede dar lugar a una mediocridad y una alienación insuperables; la siquiatria puede servir para reprimir a los disidentes políticos... El anarquismo primitivo de base obrera no pudo soñar todo esto: se puso a la cabeza de los defensores de la racionalidad cartesiano-burguesa cuando ésta empezaba ya a ser criticada, empeñado en la vieja guerra contra la ideología aristocrático-religiosa, e intentó «despertar» al pueblo analfabeto, ponerle a su disposición la ciencia y la cultura porque éste era uno de los monopolios fundamentales de los privilegiados. El anarquismo actual, de base filosófica individualista, ha evolucionado y profundizado mucho más en su crítica: frente a los «revolucionarios» simplistas que, aceptando los valores productivistas del capitalismo, defienden el

30. Bakunin, *La Internacional y Carlos Marx*, antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 375; y Dios y el Estado, *ibid.*, p. 267.

31. Lorenzo, *El pueblo*, Valencia, 1909, p. 61. Sobre todo este tema, véase caps. 3 y 4 de mi *La ideología...*, *op. cit.*

32. Lorenzo, *El proletariado militante*, Madrid, Alianza, 1974, p. 138.

socialismo basándose en su mayor eficacia para el desarrollo, los anarquistas han sabido desprenderse de ese viejo mito liberal del «progreso», hoy, como «desarrollo», raptado por los tecnócratas conservadores que pretenden evitar con él el planteamiento de la transformación de las estructuras sociales. Y, negando la racionalidad «progresista», los anarquistas han optado por una sociedad más humana aunque produzca menos bienes materiales. Pero si además de reconocérseles este mérito pretenden proclamarse continuadores de la tradición obrera revolucionaria, verdaderamente es una acumulación un tanto abusiva. Entre el campesino analfabeto admirado ante aquellos libros de Spencer o Réclus que contenían la «verdad» y la «ciencia» con que desmascarar las falacias de sus explotadores y el estudiante que escribe por las paredes «sociología = mierda» o se desnuda para horrorizar a su profesor, hay pocas cosas en común.

Y 4) Por último, consecuencias tácticas: el anarquismo individualista, o bien se quedó en una mera crítica teórica —eso sí, más radical que ninguna— o llevó a la acción individual, fuese del tipo terrorista o del tipo que podemos llamar «intimista»; mientras que el anarquismo comunitario o populista desembocó, bajo diversos nombres, en el anarcosindicalismo. El primero se basa en la convicción de que la liberación, antes que colectiva y material, ha de ser individual y mental: es necesario lograr una libertad personal o interior frente a la corrupción autoritaria y capitalista de la sociedad burguesa, y tal purificación se puede buscar por medios pacíficos (el vegetarianismo, el esperanto, el naturismo, el espiritismo incluso, el yoga hoy día o cualquiera de las tendencias religiosas orientalistas que están brotando entre la juventud

euroamericana) o por medios violentos (el atentado, normalmente con el sacrificio personal, prueba definitiva de «pureza» revolucionaria a la vez que de desesperación). El segundo tipo de acción —el sindicalismo— significa, por una parte, la subordinación de la liberación y la acción personal a un proyecto colectivo; es decir, una «disciplina revolucionaria» mínima, aunque nunca se usase este nombre, poco grato para oídos libertarios; por otra, el relegamiento de la «pureza» revolucionaria ante una actividad que en términos rigurosos no puede por menos de considerarse «reformista»: pedir un aumento de sueldo, e incluso pedir la reducción de la jornada laboral a ocho horas —el gran objetivo sindicalista, desde los sucesos de Chicago, por el que luchan en primera línea los libertarios— es reconocer y aceptar la existencia del trabajo asalariado, lo que va, sin duda, en contra de los principios revolucionarios maximalistas.

En la importancia concedida a la acción, a la fuerza, la rebeldía y la lucha personal, el individualismo anarquista heredaba, creo, una buena dosis de romanticismo, de la que la corriente comunitaria estaba, probablemente, más libre (o, si se quiere, su romanticismo surgía en otro terreno: el del populismo). «Es una característica del privilegio —dejó dicho Bakunin— y de cualquier situación privilegiada, la liquidación del corazón y de la mente de los hombres»³³; es decir, los burgueses no sólo son explotadores y malvados, sino también aburridos, tontos y cobardes; y probablemente gordos y calvos. Mientras que los revolucionarios —los «rebeldes», mejor—, como el pirata de Espronceda, el Sandokán de Salgari

³³. Dios y el Estado, antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 269.

o los tupamaros de Costa Gavras, son jóvenes, hermosos, audaces y apasionantes. Así confiesa verlos ingenuamente Kropotkin (y obsérvese que incluso los comunitarios caen en esta halagadora visión romántica; en realidad, es propio de casi todo el revolucionarismo): en *El espíritu revolucionario* o en *A los jóvenes*, el científico ruso no deja de hablar del «valor», la «audacia», el «sentimiento de rebeldía», etc., y en *La moral anarquista* ofrece como aliciente para sumarse a la revolución la idea de que los revolucionarios «viven» mientras que los burgueses meramente «vegetan»³⁴.

Lo malo de esta condena ética y estética de la vida burguesa es que la acción del revolucionario, la lucha, la rebeldía, se acaban desligando completamente de la doctrina u objetivo por el que se lucha, y acaban convirtiéndose en importantes y atractivos en sí mismos; es la «fiesta», el sentido lúdico, que los ácratas modernos valoran por encima de todo en una situación revolucionaria. Y me permito decir que esto es «lo malo» porque, desgraciadamente, estas revoluciones «estéticas», este culto a los «hombres de acción», al margen de los principios que inspiran tal revolución o acción, es otro de los puentes entre el anarquismo individualista y el fascismo: también Mussolini exaltaba el «*vivere pericolosamente*», y José Antonio Primo de Rivera se declaraba «antiburgués» (lo que no significaba querer desmontar el capitalismo, sino que le atraía la audacia y la violencia), y la «revolución» (de «estilo») que el fascismo ofrecía engañó, al menos por un momento, a más de uno. En todo caso, al revés de lo que hemos dicho sobre la crítica a la ciencia y el progreso, la postura anarco-individualista es, en este punto, más bien superficial: es muy dudoso que la vida de la oligarquía sea menos excitante, plancentera y «libre» que la del pueblo; y qui-

zá algún individualista, convencido de lo contrario, y justificándose por su «inmoralismo», haya acabado adaptándose a ese «anarquismo de derechas» que representa la alta sociedad. Y no quiero con esto calumniar a nadie, sino mostrar las conclusiones que se pueden deducir de cada postura: los hijos de la burguesía que rechacen las razones «científicas» del marxismo y las «éticas» del anarquismo comunitario y se consideren revolucionarios sólo por razones estéticas (que sus padres son tontos, incultos, aburridos) o por «inmoralismo» o egoísmo (que la sociedad burguesa impone trabas a su realización personal), pueden muy bien acabar, por esas mismas razones, abandonando toda militancia o compromiso personal y aceptando —cínicamente, esto es, burlándose de las justificaciones tradicionales— el goce del privilegio heredado. Los comunitarios, en cambio, están lejos de cualquier confluencia con la alta sociedad. Su actividad consiste en formar conciencias, ganar adeptos y organizar sindicatos y huelgas con cuidado, hablando cuando sea necesario el lenguaje del trabajador en vez de mostrar en su totalidad su distanciamiento personal respecto de las normas sociales vigentes y conteniendo sus ansias lúdicas o sus deseos de acción contra los privilegiados cuando las condiciones no sean las adecuadas³⁵. Eficacia

34. *La moral anarquista*, Valencia, Sempere, s.f. (1905-1910 aprox.), p. 7.

35. Véase curiosos ejemplos de «prudencia» en Bakunin, *Cartas a un francés*, antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 219-220 y 226: «En aquellos lugares donde el emperador es reverenciado, casi adorado, por los campesinos, no se debe provocar su antagonismo atacándole...»; y «que las autoridades revolucionarias se guarden de pronunciar frases violentas, pero mientras utilizan un lenguaje lo más moderado posible, que al mismo tiempo actúen y hagan la revolución». Recomendaciones de escaso eco, en general, entre nuestros bakuninistas.

gris, en una palabra, con la dosis de represión que ello comporta, frente a vida personal fascinante; libertad colectiva frente a libertad individual.

En resumen, hay dos anarquismos, porque hay dos modos abiertamente divergentes de entender la libertad —el individualista y el comunitario— y de estas diferencias de principios se derivan conclusiones doctrinales y tácticas que llegan a situarse casi en los dos polos opuestos del abanico de actitudes políticas posibles. Llamémoslos libertarios y ácratas, si se quiere, pues parece que éstos han sido, respectivamente, los términos más usados para referirse al anarquismo en la época en que cada una de estas actitudes ha prevalecido; o llamémoslos anarquistas, como siempre, pero sepamos que con este vocablo se designan dos cosas bien diferentes. Pío Baroja, en la época en que por anarquismo se entendía en España el comunismo libertario, negó ser anarquista: «y no lo digo porque tenga miedo a la palabra, sino porque siento demasiado la fuerza de mis instintos egoístas para llamarme de esa manera. Soy un individualista rabioso, soy un rebelde; la sociedad me parece defectuosa porque no me permite desarrollar mis energías, nada más que por eso»³⁶. Hoy, con la confusión de las dos posturas en un solo término y la moda del anarquismo, un joven artista rebelde como don Pío se proclamaría anarquista. De aquí la necesidad de la distinción.

Pero esta distinción —que conste— sólo tiene por objeto contribuir al entendimiento por medio de palabras cuyo significado conozcamos. De ningún modo trato de saber cuál es el *verdadero* anarquismo (obsesión de los doctrinarios metafísicos, pero no de los historiadores) o cuál es el *bueno*; me limito a aclarar los con-

ceptos, dejando luego a cada cual que elija o rechace, pero sabiendo en qué consiste cada cosa, para evitar tanto decepciones como conflictos inútiles.

En este terreno de análisis, y a la luz de lo hasta aquí dicho, quiero ahora plantear el segundo objetivo de este artículo: el resurgimiento actual del anarquismo, en qué consiste, a cuál de los dos anarquismos se asemeja e incluso cuál es el que parece tener futuro inmediato. Para ello, tendré que abandonar el terreno cómodo de las citas, que manejo gracias a una tarea de investigación histórica sobre el tema ya bastante prolongada, y aventurarme por las arenas movedizas de la intuición y la observación de los hechos que se están desarrollando a mi alrededor en el mundo, en la universidad, y que cualquiera conoce igual que yo.

Parece, en primer lugar, que hay dos elementos de la doctrina anarquista que explican, por su carácter precursor, el resurgimiento de ésta en la actualidad: el primero de ellos es su crítica de las dictaduras revolucionarias y de los movimientos socialistas de tipo «autoritario»; el segundo, su denuncia de los aspectos más diversos y sofisticados de la «opresión», frente a los restantes movimientos socialistas, que se centraron exclusivamente en la explotación del trabajo por los propietarios de los medios de producción.

El primero parece consecuencia del derrumbamiento del mito revolucionario que había supuesto Rusia desde 1917. Era la primera revolución socialista triunfante; el partido de tipo leninista, disciplinado y jerárquico, demostraba su eficacia; una doctrina, el marxismo, parecía probar también la exactitud de sus pre-

36. «Mi moral», *Juventud*, Valencia, 8 de marzo de 1902 (in la selección de M. Longares, *Escritos de juventud*, Madrid, 1972, p. 271).

dicciones, más aún cuando el mundo capitalista se hundía en una grave crisis económica pocos años después... Los intelectuales «revolucionarios» se sintieron casi invenciblemente atraídos por el marxismo en su versión leninista. Los movimientos obreros, aunque profundamente sugestionados por el ejemplo ruso, reaccionaron más lentamente, o eran más sensibles a la oleada de propaganda antisoviética, y no abandonaron con tanta facilidad la línea sindicalista tradicional. Pero desde los últimos años cincuenta —1956 quizás: acusaciones antistalinianas del XX Congreso, invasión de Hungría—, tanto el prestigio de la URSS como el del partido disciplinado han sufrido un retroceso, y paralelamente han rebrotado viejas ideas libertarias, como el espontaneísmo y el antipoliticismo. Los movimientos estudiantiles de los sesenta, la *New Left* americana o el Mayo francés parecen haber ido en esa línea. Hoy pocos creen en los planteamientos «científicos» de la revolución socialista (quizás unos cuantos intelectuales franceses alrededor de Althusser): las revoluciones se han ido haciendo acoplándose a las circunstancias, inventando, y no desde esquemas preconcebidos, y han surgido en lugares y circunstancias bastante inesperados (Cuba); como los anarquistas vieron hace tiempo, ser sensible a las aspiraciones y necesidades populares es más importante que un perfecto planteamiento teórico —trotsquista o maoísta, por ejemplo—, del que la gente se siente alejada. En este sentido hay que suponer que cualquier movimiento revolucionario de un futuro próximo tendrá un tinte anarquizante. Y en el interior de los partidos y sociedades socialistas, las tendencias a la democratización, pluralidad ideológica y críticas a los dirigentes van a dejarse sentir con fuerza. Todo esto, al menos, referido a las sociedades económica y culturalmen-

te más desarrolladas. En el llamado «Tercer Mundo», puede muy bien preverse la subsistencia del atractivo del socialismo de Estado de tipo autoritario como única fórmula política de organización social rígida y de desarrollo económico acelerado capaz de sacarle de la miseria y el caos en que el capitalismo le mantiene sumido. En cuanto al segundo aspecto, está indiscutiblemente ligado con el primero. Parece también comprensible que en las sociedades desarrolladas, en que las necesidades materiales más apremiantes van encontrándose satisfechas para la mayoría de la población, el objetivo político primordial de los descontentos con el sistema no sea tanto la supresión radical del capitalismo y su sustitución por la propiedad colectiva como otros aspectos en los que la libertad personal se encuentra coartada: por ejemplo, las formas un poco menos primarias de la opresión, la falsificación de la cultura, la represión sexual, el sistema penal, policial o militar, los destrozos ambientales, la discriminación contra las minorías raciales, culturales, sexuales, etc., aspectos todos que el anarquismo clásico —de forma, sin duda, más elemental— se adelantó a denunciar, al revés que el socialismo de tipo marxista, que dejó su planteamiento para un segundo momento, después de la revolución principal —la lucha por la posesión de los instrumentos de trabajo— de cuyo triunfo la solución de aquellos problemas sería de algún modo un «subproducto». Los herederos actuales del anarquismo aparecen, por tanto, en sociedades desarrolladas, son gente de un cierto nivel cultural —frecuentemente estudiantes o profesionales liberales— y plantean una serie de cuestiones diversificadas, no estrictamente políticas ni económicas y tampoco propiamente maximalistas (los viejos objetivos anarquistas van siendo apropiados por movimientos paci-

fistas, reformistas e incluso por los partidos políticos, lo que puede interpretarse como una póstuma victoria o como una derrota definitiva del movimiento libertario); a la vez que en las antiguas canteras de «revolucionarios» no se ponen ya todas las esperanzas en la revolución total e inmediata y no se decide vivir totalmente enfrentados con el sistema, toma mayor fuerza la tendencia a denunciar «totalmente» la opresión, en sus más diversas y aceptadas facetas.

Hay un tercer elemento de la doctrina anarquista clásica que debe considerarse a la hora de valorar su resurgimiento. Es un aspecto no tan negativo o crítico como los anteriores (en la crítica doctrinal, lo referente a la opresión; en la táctica, lo relacionado con las revoluciones «autoritarias»), sino positivo (pues sabido es que todas las doctrinas, incluso las de la negación absoluta —*nihilismo* se llamó al anarquismo en Rusia—, necesitan presentar un proyecto constructivo, un «Estado ideal» que contraponer al real contra el que se lucha y con el que seducir a sus seguidores): me refiero al proyecto de comunas autónomas federadas, elaborado en parte por Bakunin y Guillaume y perfeccionado por Kropotkin. Tal proyecto no forma, en mi opinión, parte esencial del anarquismo: ni fue anarquista en su origen, sino que procede de Fourier y los socialistas utópicos, ni es hoy exclusivo de los libertarios, pues ya no va habiendo movimiento socialista que se precie de diferenciarse del modelo soviético que no hable de «autogestión». El problema de este proyecto comunal y federal es, como suele observarse, su difícil compatibilidad con el desarrollo tecnológico contemporáneo (y más aún con el futuro); pero hay otra incompatibilidad que no debe olvidarse y es la de la autonomía con la planificación, y la planificación parece parte

esencial al socialismo. En todo caso, sea o no viable, se considere sólo un bello sueño de regresión a pequeñas unidades económicas comunales en las que se combine producción industrial, actividades artísticas, agricultura, etc., todo ello en perfecta libertad, o se crea profundamente en la posibilidad real de tal proyecto, lo que aquí interesa es observar que éste no figura, en general, en los programas de los movimientos obreros o sindicales, y que incluso entre los de base intelectual y estudiantil lo que más atrae del anarquismo no es este aspecto, sino su sentido crítico y rebelde, su burla del poder y de las jerarquías, su negativa a aceptar el capitalismo tecnocrático y dominador.

Los aspectos que más futuro parecen tener, por tanto, resultan ser los más críticos, hijos del anarquismo individualista y no del comunitario, y su éxito parece darse entre las capas intelectuales y profesional-liberales de los países económica y culturalmente más avanzados. La clase obrera de estos países parece embarcada en un sindicalismo reformista (de principios marxistas, pero en el que la lucha por las mejoras materiales ha eliminado cualquier aspiración, e incluso terminología, revolucionaria), difícil de alterar. Y tanto intelectuales como trabajadores de los países atrasados buscan en un marxismo nacional la revolución «eficaz» y productiva que les libere del hambre, la incultura y las formas más bárbaras de opresión, en vez de plantearse el tema de la libertad en toda su profundidad.

¿Por qué, entonces, en el pasado sí fueron anarquistas las masas trabajadoras de países atrasados, como España? La pregunta es inevitable, a partir de la afirmación anterior, y además su respuesta debe contribuir a aclarar las posibilida-

des futuras de un movimiento a la vez obrero y libertario. Se me ocurren tres razones:

a) Porque el sistema no ofrecía la menor posibilidad de mejora. El grupo dominante no daba opción al reformismo: cuando en la España de 1870-1873 o de 1881-1882 el internacionalismo obrero de tipo libertario se plantea en términos moderados y sindicalistas y tiene un éxito inmediato, la autoridad (Castelar, Sagasta) se asusta o se enfurece, complica a la Federación de trabajadores en insurrecciones o crímenes en los que no había participado (la Cantonal, la Mano Negra), la desbarata *manu militari* y lanza, inevitablemente, a los supervivientes hacia un maximalismo violento. Situaciones similares pueden observarse en los negros americanos durante los últimos años sesenta y, en general, en las minorías a las que se niega la posibilidad de integración en una sociedad, en pueblos enteros como los palestinos o casi, si se me apura, en el Tercer mundo en su conjunto. Cuando no se ofrecen posibilidades reales de mejorar la situación material de un grupo social, no se puede esperar que tenga éxito duradero el reformismo; por el contrario, los argumentos maximalistas tienen enorme fuerza. Esto, sin embargo: 1º, no explica el anarquismo, sino sólo el «revolucionarismo» o maximalismo frente al reformismo; y 2º, no es el caso, parece ser, de la clase trabajadora en los países capitalistas avanzados.

b) Por la influencia de las doctrinas milenarias y redentoristas en pueblos cargados con un pasado religioso muy fuerte, desaparecido sólo reciente y superficialmente. En esta situación, los argumentos que insisten sobre la «pureza» de los revolucionarios, la «maldad» del régimen del privilegio, la imposibilidad de compro-

misos entre unos y otros, y la cercanía de una «salvación» o transformación colectiva y global de las estructuras vigentes para dar paso a una sociedad de plena libertad y fraternidad, tenían también sin duda mucha fuerza, porque eso era lo que se le había estado enseñando como ideal al pueblo durante muchos siglos y a lo que respondía el subconsciente colectivo. Este aspecto: 1º, explica no sólo el revolucionismo frente al reformismo, sino también el anarquismo (la liberación «total», la aspiración a una sociedad «feliz») frente al socialismo; y 2º, parece ir retrocediendo, con la progresiva secularización de las sociedades; en España, tierra del «quijotismo», del desprendimiento y del «idealismo» —es decir, intocada por los valores capitalistas—, los cuarenta años de Franco han acabado por operar la transformación, la secularización que los liberales y progresistas no consiguieron durante más de un siglo, y los valores dominantes en el pueblo parecen ser hoy los estrictamente «materiales», terrenos, más aptos para reformismos o sindicalismos economicistas de tipo europeo que para redenciones y milenios.

Y c) por el carácter en general agrícola y relativamente autosuficiente de las sociedades en que el anarquismo prendía, en reacción contra un Estado urbano y centralizador que pugnaba por imponer sus normas de forma por primera vez eficaz y en sentido abiertamente violentador de los modos de vida tradicionales de las masas campesinas (desaparición de los bienes comunales y conversión de los señoríos en propiedad privada, por ejemplo, con la desamortización española). Lo que hoy piensan los campesinos —como lo que siempre han pensado— es una incógnita, pero no parece lógico suponer que en zonas como el sur de España o de

Italia, en que floreció el anarquismo, crean todavía en la posibilidad de vivir sin el Estado, en vez de tender a pedir al Estado créditos, planes de desarrollo o protección aduanera. En países como los del Tercer mundo, en que la situación es quizás comparable a la española de hace medio o un siglo, sería más plausible que subsistieran los ideales autárquicos y anti-estatistas entre el campesinado; allí, sin embargo, la *intelligentsia* intentará, hay que suponer, dominar las ansias milenarias y antiestatales ofreciendo los nuevos mitos, de signo marxista, que ya proliferan; si estas suposiciones son acertadas, puede que el campesinado construya su propio movimiento, al margen de los intelectuales, como ocurrió en España —y así resurgiría el anarquismo clásico—, o pueden imponerse las corrientes favorables a un socialismo nacionalista y autoritario, que hoy parecen, desde lejos, estar ganando la batalla.

Mi impresión, por consiguiente, es que no es entre los trabajadores manuales (ni agrícolas ni industriales; ni de sociedades desarrolladas ni —más dudoso— de subdesarrolladas) donde se observan causas o indicios de resurgimiento del anarquismo; que el anarquismo actual es indiscutiblemente el individualista, en su forma terrorista o intimista, y que aflora entre las capas más sofisticadas de la población o entre aquellos sectores a quienes el capitalismo no puede o quiere integrar en su sociedad «del bienestar» (y, por supuesto, no puedo pronunciarme sobre las posibilidades del capitalismo para acabar ofreciendo a estos grupos —e incluso a todo el Tercer mundo— una participación en su bienestar material, es decir, la capacidad del capitalismo para «superar sus contradicciones»; eso ya se verá). Que no se engañen los viejos libertarios creyendo que hoy, al fin, la juventud les da la razón porque, probable-

mente, reprobarían muchos de los actos «contraculturales» de ésta; ni se engañen los jóvenes ácratas creyéndose, además de los más críticos e imaginativos, los portadores de la sagrada llama del obrerismo que el marxismo transmitió, como pesada herencia del tercer término dialéctico hegeliano liberador de la humanidad a los intelectuales. La protesta «total», incapaz de tolerar incluso la represión más refinada de la sociedad burguesa, se da entre gentes de procedencia estudiantil, intelectuales, profesiones liberales, etc.; las grandes protestas de los últimos sesenta tenían poco que vez con las condiciones económicas (se estaba en la cúspide del último *boom* capitalista, tanto en España como en otros países), y sus reivindicaciones no eran materiales sino que se combatía contra la alienación, la sumisión, el aburrimiento, la vulgaridad de la vida. Para objetivos tan difusos, ¿quién podía pensar en formar un partido leninista clásico?

Permítaseme ahora, para terminar, un poco de futurología. Frente al papel a la vez racionalizador e integrador del marxismo, al anarquismo le espera probablemente un futuro inmediato más brillante, pero también más complejo, y puede desembocar en terminales variadas e incluso contradictorias.

En principio, podría ocurrir que surgiese, entre esas capas de población de raíz estudiantil y en países desarrollados a que nos referimos, un movimiento de inspiración anarcoindividualista de nuevo tipo, con organización y objetivos absolutamente inimaginables. Entre este movimiento y los sindicatos de trabajadores, presumiblemente se produciría un divorcio creciente: los intelectual-profesionales se caracterizarían por un radicalismo a ultranza e incluso un antiproductivismo que podría derivar en un antiobrerismo (liberados ya de mitos marxistas); los traba-

jadores podrían responder adhiriéndose a movimientos políticos de derechas, incluso profascistas (piénsese en los sindicatos americanos ante el movimiento de protesta contra la guerra de Vietnam), apoyados en prejuicios antiintelectuales y algún aditamento racista, demagogia contra los inmigrantes, etc. Todo esto parece posible, dentro de la lógica.

Sin embargo, no hay que despreciar un dato nuevo que aún no ha empezado a surtir efectos políticos más que en las universidades: la masificación de los centros de enseñanza superior, que va a llevar en un futuro próximo a la multiplicación de los «intelectuales», hasta hacer de ellos una numerosa clase asalariada. Podría entonces ocurrir que el divorcio con los trabajadores manuales no se produjera, sino que, por el contrario, ambas categorías se fundieran en una «nueva clase obrera», del estilo de la analizada por Touraine o Mallet: ahí confluirían, quizás, de nuevo sindicalismo y anarquismo, y los *white collars* podrían jugar un papel de «aristocracia obrera» y «obrerros conscientes», como aquellos tipógrafos del siglo pasado que arrastraban al resto de sus compañeros, con una interesante interrelación dinámica.

Una tercera y última hipótesis: la cualificación intelectual podría acabar convirtiéndose (como previó Bakunin) en el eje de la nueva división en clases y la garantía de los nuevos privilegiados. Y si al distanciamiento de la hipótesis primera entre trabajadores intelectuales y manuales se le añaden unas circunstancias socioeconómicas de crisis, con superproducción y subempleo de profesionales «titulados» y recrudecimiento de los conflictos de clases, también podría esta «aristocracia obrera» ser atraída por un movimiento de extrema derecha, basado en un programa político elitista e irracionalista (afín al individualismo renaciente; entre

Stirner y Hobbes, filósofo del primer capitalismo, no hay tanta distancia)³⁷, y en un programa económico liberal a ultranza, opuesto a las nacionalizaciones que presumiblemente preconizarían los sindicatos de obreros manuales (recuérdese que, en definitiva, el proyecto de pequeñas unidades económicas independientes del anarquismo individualista podría compararse al de un Friedman, o Reagan, por ejemplo)³⁸.

Y así, si el primer anarquismo, pese a su aparente oposición frontal con el sistema, era en buena medida la asunción y radicalización de la cara más ingenua del liberalismo, con sus ideas de progreso, razón, ciencia, libertad, igualdad, fraternidad y armonía natural, el último anarquismo podría volver a encontrarse con el liberalismo en su cruz competitiva y darwiniana: egoísmo, individualismo, irracionalismo, supervivencia del más fuerte, elitismo.

37. Véase Stirner, *El único...*, op. cit. Maldoror, p. 131 («Mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mi poder») o 169 («No es un derecho exterior a mi poder el que me hace legítimo propietario, sino mi poder mismo y sólo él...»; «la libertad pertenece al que la toma»; etc.). Y también se asemeja al liberalismo extremo, antidemocrático, de un Constant al escribir: «La república no es más que una monarquía absoluta, porque poco importa que el soberano se llame príncipe o pueblo, uno y otro son una majestad» (*El único...*, p. 251, edición alemana citada por C. Díaz, op. cit., p. 94, nota).

38. Según Bakunin: «La libertad de la industria y del comercio es de hecho algo importante [...]. Así como amamos la libertad, toda clase de libertades, también debemos amar ésta» (*Federalismo...*, antología de Dolgoff, op. cit., p. 122; cfr. *La Comuna...*, *ibid.*, p. 313). Y Ricardo Mella elogia por igual la «libertad política o de acción, libertad económica y libertad religiosa...» (*Organización, agitación, revolución*, p. 8; véase mi *La ideología...*, op. cit., p. 120, y otras citas en pro de la libertad económica en la sociedad anarquista en p. 342-345).

¿Ha habido una « ideología política » en el anarquismo español?

«La ideología subyacente en la mayor parte de los numerosos trabajos consagrados últimamente al anarquismo español emplea tiempos verbales de pasado: fue un fenómeno importante en la historia moderna española; fenómeno hegemónico, portador de potencialidades altamente estimables; fenómeno criticable, incluso condenable (pues también en historia se condena), explicable desde puntos de vista diferentes, opuestos; hay trabajos —pocos— que reivindican el carácter revolucionario, luego realista, de la práctica social de las organizaciones anarquistas; trabajos —muchos— que critican esa práctica atribuyéndole un carácter contrarrevolucionario, retrógrado, incompatible con las exigencias de la sociedad industrial. Pero, con pesadumbre o con satisfacción más o menos evidentes, coinciden en una premisa elemental: el movimiento libertario español «fue». Nada permite afirmar hoy que ello es así.»

En estos términos se expresa Felipe Orero en su artículo *Reflexiones sobre lo libertario al margen de una encuesta*¹, artículo que cuanto más lo leo más necesario me parece que se edite en folleto aparte —desglosado de su circunstancia y título— para difundirlo al máximo; porque no creo haber leído un análisis más certero del MLE y una toma de posición a su respecto más clara y lúcida en tan pocas páginas como en este trabajo de Orero. Pero bien; ¿podría decirse lo mismo que dice Orero de un libro como el de José Alvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*², que por su envergadura, cohesión discursiva

y grandeza de empeño merece el más amplio y detenido comentario por nuestra parte? Libro que, para empezar, no puede haber entrado en la cuenta de Orero, puesto que el Suplemento del que hemos transcrito el fragmento de arriba salió en 1974 y el libro de Alvarez Junco fecha su primera edición (que es de la que me sirvo aquí) en febrero de 1976. Aparentemente, el hecho ya de que en el título del libro aparezca la expresión «ideología política» podría dar a entender que, en efecto, hay una «ideología subyacente» en su autor; y que, luego, esta misma suponga un «fue», todavía tiene más apariencias de verdad, dado que el estudio se cierra en un pasado, bastante remoto por cierto, y que, por si fuera poco, en la contraportada se termina la página de presentación (que aunque vaya sin

1. Suplemento de *Cuadernos de Ruedo ibérico* consagrado al Movimiento Libertario Español, p. 247.

2. Siglo XXI de España, Madrid, 1976.

firmar y se suponga del editor hay que creer que es del autor como de costumbre) con esta frase: «Intentar definir los movimientos y doctrinas con exactitud, antes de juzgarlos, es lo mínimo que debe exigirse a la historia si queremos que ésta pueda contribuir, como tantas veces se le ha pedido, a «liberarnos» de los mitos del pasado» (Subrayado nuestro, FC). Entre paréntesis: también incurro yo en el mismo «vicio» y ya veremos por qué.

No vamos, sin embargo, a fiarnos de las apariencias, sino que vamos a jugar a fondo la carta de la confianza, y no a base del diplomático *benefit of doubt*, sino de la confianza fundada en la amistad —que aunque sea un fundamento poco convincente y aún menos científico, no tengo otro más firme—. Queremos creer que tanto el sustantivo *ideología* como el adjetivo *política* están empleados en sus primeras acepciones corrientes de filosofía general y en su sentido directo, recto y lato. Es decir, el de ideología tomado como conjunto de ideas, sin más, o como ideario; y política en su más amplio significado de cosa pública, de acción y pasión concernientes y repercutibles en la sociedad. Pero como se da el caso de que estos dos conceptos vienen tan cargados de significaciones históricas muy determinadas y determinantes, las cuales se dan de patadas con el sujeto de estudio a que se aplican, la verdad, habríamos preferido otros términos para el título, términos que por lo demás emplea el autor de vez en cuando como sinónimos: de ideología, por ejemplo, ideario, filosofía, pensamiento, ideas, etc. O, de ponerlos, explicarlos en el contexto de la intención del libro. Lo que quiero decir se ilustra en seguida así: para un marxista, anteponerle ideología es condenar al anarquismo sin remisión, y para

un anarquista «estrecho», decir que su ideología es política es hacer que se niegue en redondo a admitir semejante herejía. Ya sabemos que al comunista no le hace falta ese detalle para anatematizar igualmente al anarquismo; pero, ¿qué costaba de precisar más lo que el autor entiende en su libro por ideología, siendo este término tan ido en plumas y lenguas y no para paladearlo, precisamente? ¿Se trata de la ideología de Hegel o de Marx, de la de Scheler o de Pareto, de la de Mannheim o de la vulgar? Y en cuanto a política, ¿no es un poco inoportuno endosarle al anarquismo español un predicado contra el que siempre ha erizado el lomo como el gato a la vista del perro? Y no lo digo por mí, que estoy convencido de que es absurdo huir de la política porque sería tanto como querer huir del aire que respiramos; luego me explico suficientemente, creo. Pero los hay que entienden por política politiquería, y esa acepción «vulgar» sigue bien vigente y a fe que no le falta razón al «vulgo» para así denostarla, desde luego, que por no ir más lejos ahí está la politiquería de una oposición «política» que le ha puesto en bandeja a Suárez «la suave continuidad de una monarquía posfranquista».

Quede, pues, bien entendido que habría preferido otro título para no dar pie a suspicacias, apriorismo y prejuicios dogmáticos que arrastran unas u otras doctrinas. Y es tanto más de lamentar cuanto que este título del libro puede despistar sobre su contenido, siendo así que a todo lo largo de sus 660 páginas veo desplegar un gran esfuerzo voluntarioso para desmentir toda acepción malévola atribuida a esa *ideología política* del anarquismo español, precisamente. Y digo gran esfuerzo voluntarioso queriendo traducir mi admiración por la cantidad de buena voluntad y de energía derrochada

por el autor en doblegar sus preferencias de (de)formación profesional ante los hechos que va descubriendo y ahondando. Veo, sí, en la obra de Alvarez Junco un constante forcejeo entre su hipótesis inicial y el desarrollo de su tesis (que tesis doctoral ha sido el libro originariamente) y que creo que aún sigue y suma, como es sano que así sea en todo hombre que antes que el título académico persigue alumbrar una parcela del saber humano.

Pero todo esto puede parecer demasiado subjetivo. Lo que objetivamente no puede negarse es que *La Ideología política del anarquismo español (1868-1910)* es el libro hecho desde fuera más importante sobre el pensamiento anarquista español del siglo XIX de que tengo conocimiento. Obra honrada, generosa en los dos sentidos de la palabra: por el abundante acarreo de datos significativos y por la abnegación puesta en el estudio de algo que en principio no se asume del todo; obra, en fin, concienzuda e inteligentemente llevada con buen gusto de escritor y buen pulso de ordenador pensamiento. Quiero decir que la división y jerarquización de la materia es ejemplar, el estilo claro y correcto, no se omite ni se escamotea nada por arduo o mentalmente escabroso o indigerible que sea y se ofrecen síntesis parciales y resúmenes bien pensados y propiamente formulados que es agradecen. Y hablando de agradecimientos, sí que debemos agradecerle mucho a José Alvarez Junco sus índices bibliohemerográficos de capítulo, y sus bibliografías de apéndice. Otra muestra ésta de generosidad y de puntualidad científica a la que no estamos muy acostumbrados en la edición española, por desgracia. Pero hay que entrar en esas buenas costumbres de la edición anglosajona, aportando la máxima bibliografía, así como añadiendo los apéndices e índices

onomásticos y de materias para facilitar la tarea del lector, sobre todo ahora que disponemos todos de tan poco tiempo. ¿Qué maravilla no sería si se nos diera incluso el sitio donde encontrar y consultar las publicaciones mencionadas? Con una inicial convencional habría bastante. Pero, en fin, en un libro de 660 páginas invertir más de 100 en material bibliográfico nos parece un *tour de force* poco común que merece ser efusivamente saludado.

Como buen libro que es y de un buen investigador, se presta a eso de lo que decían nuestros padres y abuelos que sale la luz, a la discusión. Si no, no sería un buen libro, en eso estamos todos de acuerdo y el autor el primero. Y no me refiero al laudable antecedente de que él mismo, el autor Alvarez Junco, se haya anticipado *motu proprio* a la autocrítica (sobre todo en Introducción y conclusiones), sino al hecho de que, también él mismo, en más de una ocasión, se muestre indeciso, remiso o vacilante, como pidiendo opiniones para formar consenso. Y como el temario que plantea el libro de Alvarez Junco es en extremo apasionante, me permito departir sobre el mismo y, más que nada, prolongar por mi cuenta la discusión del tema principal.

Para poner un poco de orden en el discurso, voy a dividirlo por apartados con los que recapitular lo que me interesa replantear por hoy, a saber: —anarquismo y liberalismo; —anarquismo y federalismo; —anarcosindicalismo rural; —el porqué de «España terreno abonado para la siembra anarquista»; —malentendidos en torno a la FAI, y —¿ha habido ideología política en el anarquismo español?

Con lo que, como se ve, cerraremos el círculo que hemos ya entreabierto.

Anarquismo y liberalismo

Más de una vez se pregunta Alvarez Junco de dónde le viene al anarquismo español ese principio inquebrantable y hegemónico de la libertad individual y lo va a buscar a la *tradición liberal*. Prescindamos ahora de connotaciones románticas más o menos literarias, desde el héroe fascistoide de Carlyle hasta el bandolero de Sierra Morena, pasando por «La canción del pirata», el Félix de Montemar o el Don Juan Tenorio. Pero, ¿hace falta ir en busca de precedentes culturales para justificar el sentimiento intrínseca y universalmente humano de la libertad? Desde el momento en que la sicología infantil constata como una de las necesidades del niño más vitales e incoercibles la necesidad de la afirmación de la personalidad, tenemos ya la mitad de las pulsiones innatas de la humana sique a la vista. Lo otra mitad es la necesidad de seguridad o protección, de la que se deriva la sociabilidad (el apoyo mutuo). Ya tenemos, pues, los dos componentes de toda vida de hombre: el yo y el vosotros. ¿No sirve esta fórmula, sin más, para definir el anarquismo? Eso, a lo mejor Alvarez Junco se refiere a fórmulas, a buscar precedentes de fórmulas en la anterior historia de la cultura. Y una de ellas sería la de los *liberales*, que por algo sale de España la palabreja luego adoptada en todo el mundo. Ahora bien, *liberales* en oposición a *serviles*, no liberales en oposición a comunismo y socialismo como han adoptado los «partidos de la libertad»... de morir de hambre para los unos y de matar de hambre para los otros. Y ahí se bifurca, ¿qué digo?, ahí se corta la palabra *liberal* de raíz y se queda penduleando durante los sagastianos juegos al escondite como una olla de

piñata tragicómica, hasta que el pueblo español la suplanta definitivamente por la de libertario o anarquista. En aquel «río revuelto ganancia de pescadores» (léase de curas y caciques) que fue la Guerra de la Independencia y sus secuelas, no todo fue echarse al ruedo por la ganadería patriótica y caer de rodillas al grito de «vivan las caenas». Ya entonces, al lado de aquel gigantesco escamoteo de la reacción habían señales de un movimiento popular auténtico, aunque por confusión vistiese la casaca nacional. Y no me refiero tan sólo a los «renovadores» e «innovadores» (según clasificación de Suárez Verdguer), sino a lo que en la *Historia de España y América social y económica* de J. Vicens Vices *cum suis* se califica de «revolución nacional», en cuyo volumen V, p. 287-288 leemos lo siguiente:

«Pero bajo el lema 'Dios, Patria y Rey', que presidió este alzamiento, no es difícil desentrañar, tanto en la lectura de las proclamas como, asimismo, en la transparente crudeza de muchos actos de fuerza, el deseo de aprovechar aquella oportunidad para dar al Estado una orientación nueva, que evitara, en primerísimo lugar, la humillación que España estaba sufriendo... Hasta ahora lo que ha atraído más la atención ha sido el fenómeno cantonalista, la disgregación del poder en Juntas regionales autónomas. Se ha olvidado que existió un tercer nivel histórico, el de las Juntas corregimentales. Estas fueron en realidad los núcleos de resistencia al invasor y las que recogieron directamente el espíritu del movimiento popular. La lectura de la documentación revela que si en las Juntas regionales prevaleció la intención de reorganizar políticamente el país, en las corregimentales ocuparon el primer plano problemas sociales... sería craso error ignorar el fermento de renovación social, incluso la tendencia antiaristocrática, que estimulaba a los garrochistas de Bailén, a los somatenes del Bruch o a los defensores a ultranza de Gerona y Zaragoza. En los primeros tiempos del movimiento era muy fácil que se llamara «afrancesados» a los principales contribuyentes de una localidad.»

Quiere decirse que la presencia del pueblo se hacía sentir, de un pueblo en cierto modo libertario ya *avant la lettre*, pero todavía en actitud de serpiente y no de águila: astuto por desconfiado, tortuoso a falta de ver claro y por no dominar aún la situación interior ni exterior. Esa misma presencia, o mejor, ese mismo peso se dejó sentir a través y por debajo de las Cortes de Cádiz, como se dice en el mismo volumen, ahora p. 289:

«...debería examinarse nuevamente el proceso de las Cortes que la Junta central suprema reunió en Cádiz en 1810, cuya obra máxima fue la Constitución de 1812, más española en el fondo de lo que parece en la forma, según ha precisado con tanta clarividencia Sánchez Agesta. No se trató de un simple mimetismo del extranjero, sino de expresar lo que realmente sentían los legisladores gaditanos como herederos del siglo XVIII español y representantes de la burguesía intelectual de que formaban parte en su gran mayoría (eclesiásticos, abogados, funcionarios, catedráticos, y muy pocos comerciantes, propietarios, obispos y títulos del reino). Todos ellos sentían el peso que el pueblo o la nación ejercía en el seno del Estado... Por esta causa, es preciso calar mucho más hondo en la historia de la Constituyente de Cádiz, y no sólo en los grandes temas políticos (soberanía nacional, libertad de imprenta, supresión de la Inquisición..., sino en la manera como los diputados de aquella asamblea se hicieron eco de las inquietudes del país en el triple aspecto económico, social e ideológico.» (Subrayados nuestros, FC.)

Hay, pues, apenas se destapa la olla, un *grondement* libertario innominado, pero que sin duda alguna fue enormemente mediatizado, tergiversado y neutralizado por la más poderosa red propagandística de entonces: la del púlpito y el confesionario, cuando no la tribuna de los demagogos venales y la presión de «las fuerzas vivas» locales con o sin ayuda de la prensa. Hay una aspiración irresistible de libertad, llámese o no liberal, en los siglos XIX y XX, como en todos los siglos, como en todo hombre, llámese Espartaco o

Don Quijote, Rugiero o Palach, Durruti o Salvador Puig Antich. Porque, remedando a Rubén Darío: ¿quién que es no es libertario?

Y si nos empeñamos en buscar fórmulas, ¿tendremos que remontarnos a Spinoza y Descartes, a Sócrates y Protágoras? Para qué, si el pueblo no los conoce. Pero el pueblo *sabe*, y cuando le dan la fórmula que descifra su saber *reconoce*. Y así de los campesinos andaluces o de los proletarios catalanes: al hablarles Fermín Salvochea o José Prat, respectivamente, de libertad o de anarquía, reconocieron en la fórmula su saber («su conocer hecho dolor», ¿o sería más propio decir: su dolor hecho conocer?), sin necesidad de recordar a ningún tribuno liberal ni a ningún filántropo ilustrado, y aún menos a un Stirner o a un Nietzsche.

No quiero insinuar con esto que no tenga interés todo el tesoro de citas y comentarios traídos a colación por Alvarez Junco a fin de apuntalar su tesis y hacer desfilar ante el lector la cinta que va describiendo el proceso de formación de una mentalidad anarquista en la superestructura de una intelectualidad española. Sobre todo es lícito hacerlo si se parte de una ideología como petición de principio. Pero no me parece necesario para explicar la reacción del pueblo en favor de la idea libertaria. Como tampoco han hecho falta fórmulas ideológicas para explicarse la reacción libertadora de 1956 en Hungría y de 1968 en Checoslovaquia. ¿Hace falta darle una categoría ideológica clasificadora a la alegría del preso que sale de la cárcel o al liberto que deja de ser esclavo? Y en el terreno político: ¿tendrían el más mínimo eco los políticos si no ofrecieran libertad? Todos los políticos, incluidos los comunistas, por supuesto, aunque aquí quepan además del cimbel demagógico algún contrabando seudomístico y «razo-

nes de fuerza mayor» tales como las de «prestigio escolástico» y de «ciencia» para los intelectuales, y de eficacia respaldada por una superpotencia, de disciplina, de rigor y seriedad, que todo esto siempre «viste» e infunde respeto.

Ahora bien; lo que conviene preguntarse es por qué, siendo el de la libertad un sentimiento-necesidad universal, sólo ha cuajado verdaderamente en el anarquismo, y por qué el anarquismo ha cuajado preferentemente en España. Esto último nos lo reservamos para un capítulo aparte, como ya está anunciado. Y para el porqué anterior habría que repasar toda la historia de la humanidad (esperemos que nos salga algún día un Toynbee libertario) y señalar el largo y penoso viacrucis de la libertad abriéndose camino un poquitín y levantando cabeza milímetro a milímetro siglo tras siglo. Porque todo este inmenso esfuerzo se requiere para ir venciendo la otra vertiente de la necesidad socioantropológica o sicosocial que presenta la necesidad de la afirmación de la personalidad, la cual si por un lado engendra, como decíamos, el sentimiento de la libertad individual, por el otro infanta el apetito de poder y posesión (que a veces se confundan ambos no nos importa aquí). Pero como ese camino es demasiado largo, sobre todo para recorrerlo aquí, y aunque cupiera en este trabajo el recorrido, tampoco tenemos ni fuerzas ni equipo para hacerlo, vamos a tomar el atajo «sicologista».

Una de las más fecundas enseñanzas de la sicología conflictiva es la de la resolución por proximidad (siendo proximidad directamente proporcional a fuerza de pulsión conductista o carga afectiva). En el caso de tener que optar entre libertad y poder, el número de condicionamientos de éste suele ser aplastantemente mayor que el de la libertad en toda sociedad

autoritaria (y no conocemos otra). Y este tremendo desequilibrio de la balanza vale para el que detenta el poder (económico, político, militar, científico, estético, no importa) como para el que lo sufre. Puesto que el poderoso se priva de libertad por atender a cada instante y con toda atención y celo a la conservación de su poder, siempre amenazado por el otro; y el «desapoderado» o desvalido ha de optar casi siempre por satisfacer algo más vital que la libertad: comer, vestir, dormir, cohabitar, presumir... De ahí que los momentos de libertad sean tan escasos, explosivos y efímeros. Y de que el efecto que dejan estos momentos libertarios —escasos, explosivos y efímeros— en el ánimo de las personas «serias» sea a su vez contraproducente para la misma causa de la libertad. (¿Quién sabe si esa nota de seriedad que parece tan superficial pero que tiene implicaciones tan profundas en la conducta personal —proyección de sí mismo en el otro, rol de grupo, familia, sociedad, etc.— ha escindido más que nada a socialistas estatales de socialistas libertarios, empezando por haber establecido la diferenciación caracterológica y behaviorista de un Marx frente a un Bakunin?)

Y son raros, explosivos y efímeros porque se producen esos momentos de expansión libertaria cuando la indignación (en el mejor sentido de reacción contra la pérdida de dignidad) se hace tan insoportable que rompe las compuertas del egoísmo; o cuando el ambiente comunitario se caldea tanto de entusiasmo, o se electriza a tan altas tensiones, que la comunidad se plastifica en masa, en aquella masa efervescente que califica Gurvitch como único estado propicio para la revolución (y no las cacareadas «condiciones objetivas» de los marxistas que nadie sabe qué son, como si a Lenin, a Mao y a Cas-

tro no les hubiera salvado el «pecador» espontaneísmo de sus seguidores —¡sólo seguidores *a posteriori*!—, porque la revolución es como la liebre que salta por donde menos se piensa, o como la ocasión que pintan calva y que hay que agarrar por los poquitos pelos que le quedan, como diría Vital Aza; porque la revolución la hace el pueblo cuando realmente le da la gana, y de reales ganas, ay, nadie sabe nada; pero si a todo esto se le llama «condiciones objetivas» por mí que no quede; aunque, a lo peor, ya no la hace más la revolución el pueblo, que ¿quién sabe qué es ni dónde está eso del pueblo, verdad?; o a lo mejor reaparece, como reaparece sin saber cómo el anarquismo, ¿o es lo mismo?).

De modo que, si se es revolucionario, lo primero que hay que hacer no es poner bombas, levantar barricadas ni chillar mueras ni vivas, abajos ni arribas, sino dar a entender al pueblo que *cuanto menos poder consienta más libertad tendrá*. Así de sencillo. Pero ya es sabido que lo más sencillo es siempre lo más difícil. ¿No lo estamos viendo cada día? A los que detentan el poder les interesa hacer ver que todo lo que quieren los oprimidos es difícilísimo, y lo que ellos quieren es la mar de fácil. Porque, ¿acaso no es infinitamente más fácil ir a la luna que dejar de fabricar armamentos? Por eso nadie se explica, al parecer, que la gente siguiera a los que predicaban lo que la gente quería, la libertad. ¿Qué absurdo es ése, hombre, decir que sí a lo que más se quiere y necesita?

Anarquismo y federalismo

Ya he sostenido en otras partes que en España pareceme ver una línea divisoria que separa izquierdas y derechas funda-

mentalmente según se tienda al federalismo o al centralismo. Siempre he creído que desde que se impuso el unitarismo político en la nación de nacionalidades española arrastramos el más grave problema político peninsular. Y todo lo que ha tendido y tiende a centralizar (integrismo u ortodoxia religiosos, imperio, absolutismo monárquico, academicismo cultural, administración centralizadora, economía de círculos concéntricos, planificación desde la cúspide, concentración de capitales, consorcios, cártels, etc.) ha tenido efectos retrógrados, reaccionarios, constreñidores, anticulturalizantes y anti-económicos; por el contrario, todo lo que ha seguido tendencias centrífugas y anti-unitaristas, o de diversidad en la unidad, ha contribuido de hecho o en potencia a enriquecer el patrimonio cultural, económico y social de España. Lo que pasa es que se ha podido hacer tan poco en un país por cuyos condicionamientos histórico-culturales ha sido capaz de apadrinar tan monstruosos negocios de exclusivo signo centripeto como la Contrarreforma y el Concilio de Trento, y de cuyo seno han salido engendros tales como un Tomás de Torquemada, un Ignacio de Loyola, un José María Escrivá y un Francisco Franco... ¿Para qué seguir por este despeñadero?

Ahora bien, hay federalismos y federalismos. Ya el mismo Alvarez Junco nos dice:

«Contra la originalidad de los anarquistas puede argumentarse, incluso, que lo que aquí presentamos como «bases filosóficas» y, en buena medida, su crítica a la sociedad existente y su ideal de sociedad futura era probablemente compartido por otras corrientes radicales españolas, especialmente el federalismo, y procedía de las mismas fuentes; sólo en cuestiones tácticas divergen los anarquistas profundamente de los demás movimientos políticos del país» (p. 9).

En efecto, siempre y cuando eso de «cues-

tiones tácticas» sea sinónimo de «praxis», nada menos (¿hemos dicho algo?, porque si *praxis* es esencialmente unión y consecuencia responsable de la teoría y la práctica, ¿qué movimiento ha practicado más su teoría que el movimiento libertario, o mejor: ¿qué militancia ha llevado a las últimas consecuencias su teoría fuera de la libertaria?).

No obstante, por algo será que una figura tan eminente como Barriobero (el gran abogado rabelaisiano federal) fuese tan querido por los cenetistas, y que otra figura —si menos eminente no menos evidente como Angel Samblancat— se pasara a la CNT durante la guerra, no sin haber estado simpatizando mucho y de antes con la causa libertaria. Pero el federalismo a que aludo tiene raíces más hondas y frustraciones más viejas: es el federalismo que se hunde en las patrias chicas, aún más que en los reinos históricos, en las cortes y fueros medievales, en la autonomía de los municipios y las ciudades con sus privilegios y en el derecho consuetudinario en las regiones, etc. Sobre todo donde hay una lengua distinta a la oficial es donde se engarza con una oposición de raíz a todo centralismo. La lengua es un factor definitivo de diferenciación, por no decir de enfrentamiento si se tercia, aunque no el único (véase en Bélgica, ese producto político de cirujía estética entre dos cuerpos extraños, la imposibilidad de uncir a un mismo carro flamencos y walones, pero que, a pesar de tener aquéllos la misma lengua que los neerlandeses tampoco se unirían con éstos, si bien hay que decir que aquí se dan traumas por complejos de inferioridad contraídos y desarrollados a lo largo de los últimos cuatro siglos). Sabido es, por otra parte, que la CNT, en cuanto confederación y por sus estatu-

tos y principios, ha mantenido siempre una estructura federal en su organización, con una división regional casi coincidente con las regiones naturales e históricas (quizá tendiendo más a lo primero —naturales— que a lo segundo —históricas; ejemplo: Regional de Aragón, Rioja y Navarra). Y a pesar de esto, el MLE no ha secundado nunca los movimientos regionalistas. Y es natural, siendo en principio internacionalista por su pertenencia a la AIT, ¿cómo podría contradecirse añadiendo más patrias a las ya existentes, aparte de que en los regionalismos ha habido un claro juego de intereses burgueses que han enturbiado la causa originariamente popular. También por parte de la FAI, en lo que le corresponde por su I de ibérica, hay un simulacro, siquiera simbólico, de internacionalizar el anarquismo y extender su federalismo a Portugal, y la prueba es que tuvo un secretario general portugués (De Souza). Pero en esta misma línea igual han habido militantes de todas partes en el anarquismo español: Gastón Leval (francés), Max Nettlau (austríaco), Rudolf Rocker (alemán), Arthur Lehning (holandés), Rudiger (sueco), por no hablar ya del sembrador Fanelli (italiano).

La diferencia palmaria y de cajón entre federalismo del Partido liberal español y federalismo del MLE es que el primero es partido de táctica parlamentaria y el segundo sindical antipolítica. Ateniéndonos a la línea de demarcación propuesta más arriba, el MLE representa, sin lugar a dudas, la banda extrema de la zona izquierdista por ser los más federalistas y en eso, precisamente, «divergen los anarquistas profundamente de los demás movimientos políticos del país», concluimos con Alvarez Junco.

Anarcosindicalismo rural

Hay dos cosas que no se destacan bastante al atacar este peculiar fenómeno tan español: primero, que se trata de verdadero sindicalismo, con sus agitaciones reivindicativas, sus huelgas, sus boicots y sabotajes, sus cajas de resistencia y su organización basada en las decisiones de la asamblea local y en la comunicación e intercambio de solidaridad a través de su red de delegaciones comarcales, provinciales y regionales. En esto principalmente estriba su calidad de *unicum* en la historia del sindicalismo universal, demostrando de paso que el campesino —de momento el español— es tan capaz de organizarse sindicalmente por sí mismo y desplegar por su cuenta y riego campañas de tanta envergadura y eficacia como el proletariado industrial.

Otro aspecto que desvirtúa un poco la imagen histórica del movimiento anarcosindicalista rural español es la insistencia con que se presenta el caso del campesino andaluz, como si no hubiera habido anarcosindicalismo rural más que en la Andalucía del segundo decenio del siglo¹, merced a los puntuales servicios de un notario; por una vez hubo uno que tuvo interés y pundonor en registrar otra cosa que actas de propiedad, más bien lo contrario. *La historia de las agitaciones campesinas andaluzas* de Juan Díaz del Moral es una bella excepción de la regla de incuria general y sempiterna ignorancia que han tenido las profesiones «liberales» a los de oficio sin beneficio. Pero a los que hemos asistido a la formación de sindicatos únicos en pueblos agrícolas no andaluces nos parece que habría que ensanchar la atención y enriquecer la experiencia andaluza con otras no menos interesantes (en otras regiones, como Aragón, Levante, La Mancha, etc.).

Pero bien, esto no es lo que quería poner de relieve, sino algo que llama poderosamente la atención de propios y extraños. Y digo extraños, aunque lo sean muy relativamente, porque no son pocos los hispanistas que se han sentido fascinados por el fenómeno de la gran carga afectiva en el fondo y del favor tópico en la forma de que goza lo rural en la poesía española. Incluso en la última y aun más en la penúltima, según ha demostrado mi compañero Jan Lechner en su libro *El compromiso en la poesía española del siglo XX*². Me parece muy indicativo. Y aun sin tratar de poesía, no pocos son los hispanistas que han sentido la diferencia *cultural* entre el campesino español y el centroeuropeo, reconociéndole a aquél una mayor autonomía mental y una más profunda filosofía³. Una luminosa síntesis del campo español encarnado por el campesino y trascendidos ambos a superior poesía la tenemos en Antonio Machado. Pero, ¿a qué se debe esa singularidad del campesino español? A su *actitud defensiva*, a su *cuasi autarquía económica* y a su *aislamiento político*, creo yo.

El campesino español (y no sólo el castellano, otro tópico) suele ser taciturno y lo poco que dice lo dice por lo general con ironía, con segundas o terceras intenciones y con una socarronería semiesotérica; pero si alguna vez habla recto y en serio, emplea el tono sentencioso y doctoral para soltar unas frases que conserva como una herencia del patrimonio de sabiduría familiar. Es una tradición que

1. Ya se ve que hago aquí una digresión, porque el libro de Alvarez Junco sólo llega a 1910.

2. *Universitaire Pers*, Leiden, tomo I y *Antología* en 1968 y tomo III en 1975.

3. Cf. v. Werner Beinhamer, *El español coloquial*, Madrid.

va afinándose con el tiempo como la gracia y sutileza de los romances, otro fenómeno cultural único entre los pueblos del mundo llamado occidental. A la soledad de las familias que mantienen su legado de saber, hay que añadir la soledad de los pueblos y, por fin, la soledad de las comarcas. Ya no se pasa de ahí (no hablo de ahora, claro, sino de antes del automóvil). Y a propósito de aislamiento, puede que venga aquí a cuento —ilustrativo— la consigna de los partidos confesionales holandeses a sus adictos a fines del pasado y principios del presente siglo a fin de consolidar lo que en Holanda se llama, en traducción literal, «columnismo» (o «pilarismo», de pilar o pilastra), o sea, una estructura verticalista de la sociedad a base de «columnas» (y no de estratos o capas) formadas por todas las clases y profesionales, estados y estamentos, edades y sexos. Les decían los curas, o pastores, o «predicadores» y demás «directores espirituales» de las distintas iglesias a sus secuaces en religión: ¡aislaos para ser fuertes! A simple vista, exactamente lo contrario del socorridísimo slogan obrerista: La unión hace la fuerza.

Pero no, lo que predicaban era la unión también dentro de la columna formando grupo bien apretado, pero grupo *aparte* (de aquí que no sea tan raro que la palabra *apartheid* sea neerlandesa), porque así se forma la conciencia de grupo y éste se robustece y se defiende mucho mejor. Algo así como el famoso espíritu de cuerpo, de arma, etc. en el ejército. Y así, los pueblos del *rus* hispánico también: núcleos comunitarios apretados, reforzados psicológicamente por el aislamiento espacial y endurecidos por la espartana autarquía (y más en un medio ecológico bronco, como es frecuente en el agro español), siempre alerta, a la defensiva, lo que aguza todas las potencias del individuo con peli-

gro de exasperarlas o de fatigarlas.

Pero estas circunstancias pueden darse asimismo en otros países europeos, sobre todo en los balcánicos y en los de la periferia mediterránea, no así por ejemplo entre los escandinavos con mayor tendencia a aislarse por casas o caseríos que por pueblos o aldeas. Pero tal vez la ventaja que lleven los pueblos, villas y villorrios españoles estriba en su historia. No en balde España ha sido teatro de una guerra de ocho siglos y de toda una serie de otras invasiones y conquistas, amén de las enormes empresas de conquista que ha protagonizado y han despoblado o arruinado a esos lugares más o menos duraderamente. Este intermitente ejercicio de sufridas depredaciones y el menudeado contacto con extraños indefectiblemente enemigos, ha debido de agilizar el pensamiento del campesino español hacia una lucidez relativizante, llámese ironía o cinismo, escepticismo o cazarería, sorna o suspicacia, senequismo o picardía.

En todo caso, lo cierto es que a los españoles nos sale la tierra por los ojos, que por mucho que estemos en la ciudad nunca nos deja la nostalgia del campo, del campo nuestro exactamente, y que nuestra cultura no acaba de *urbanizarse* del todo. (¿Razón ésta más que suficiente para que el marxismo tuviera —y tenga— en España las de perder si impregnado del espíritu que le hizo deshacerse a Marx en elogios en favor de la burguesía «porque había rescatado a una parte considerable de la población del cretinismo de la vida rural»?)

El ruralismo de nuestra cultura podría explicar la cultura de nuestro ruralismo: de esta causa aquel efecto. Y trasvasado a la conciencia societaria, explicaría este hecho el que el campesino español haya sido más accesible a la verda-

dera cultura social, a la profunda verdad del anarcosindicalismo como ideal de libertad en casa y en el pueblo y de unión en la solidaridad entre los trabajadores hasta acabar con los amos de Madrid, sentida la capital como la ubicación de la mentira y de todas las traiciones.

Malentendidos en torno a la FAI

Uno no hace más que leer siempre lo mismo en todos los autores historiográficos externos al MLE. Pontificó un Carr y siguieron los Jutglar y demás sin más averiguaciones. Pero, ¿qué manía es ésa de que la FAI era una sociedad secreta? Como que lo era la *Alianza* de Bakunin, también la FAI, sirviéndose además de la CNT de «correa de transmisión». Si hubiera sido secreta, ¿cómo habría asistido yo a reuniones de la FAI sin haber ingresado ni cotizado nunca en la «específica»? Porque se trata de grupos específicos, grupos de afinidad, y nada más, sin atender a gremios o ramos. Era una posibilidad que se abría para formar núcleos de discusión con que mantener en ebullición los temas que importaban de veras: la manumisión del hombre y de la mujer, la revolución social. Pero su objetivo no fue jamás el de actuar como directivos o cosa parecida, porque para empezar no tenían consignas ni se fijaban ninguna línea ni menos se atañían a estructura jerárquica alguna. Siempre me ha parecido la FAI algo añadido e innecesario como la lluvia sobre el mar, pero a lo mejor sirvió de algo, al menos en la medida en que pueden servir los grupos como haces de comunión —en el sentido sociológico— aunque estos tipos de asociación de mayor presión que tensión pueden ser peligrosos, pero no sumergidos en el baño cenetista.

Porque lo verdaderamente importante es hacer que se enteren los que no lo saben de una vez por todas que la CNT se bastaba y se sobraba ella sola para mantener su fuego revolucionario y su carrera hacia la libertad sin términos medios, sin necesidad de fuelles ni motorcitos de explosión auxiliares, que la CNT contaba con «fais» para dar y vender pero anónimas. Esto es lo que deberían entender de una puñetera vez los historiógrafos foráneos: que ni Durruti, ni Ascaso, ni García Oliver —por no nombrar más que los grandes tribunos cenetistas— llevaban consignas a las «masas», ni orden de operaciones o plan de conspiración ninguno al grueso de las fuerzas cenetistas. En primer lugar, cada grupo de la FAI pensaba y actuaba a su buen entender y sin fijarse en lo que los otros pudiesen pensar o decidir, puesto que no había una disciplina intergrupos como en las células comunistas con respecto a radios, etc. Y en segundo lugar no tenían competencia ni ocasión o audiencia —aunque lo hubiesen querido— para imponer consignas a la base. Eran como los demás ni más ni menos. Si así no hubiera sido, ¿cómo comprender que se le dejara a un Francisco Ascaso ir a la muerte a las primeras de cambio? Es trágico, si se quiere, pero así era, así es. También podríamos decir que es sublime, ¿no?, aunque los fríos revolucionarios «científicos» se rían.

El porqué de «España terreno abonado para la siembra del anarquismo»

Este es un tema apasionante y me temo que aquí tendré que ser más largo. Álvarez Junco escribe: «Ante todo sería

preciso preguntarse el porqué del arraigo popular en España de una ideología como la anarquista, cuyo análisis nos remite al progresismo ilustrado»... (p. 587). ¿Por qué progresismo ilustrado, esa antigua? Ya hemos tocado este tema, pero reanudémoslo para derivarlo al tema de este capítulo. Juan Díaz del Moral, en el capítulo VIII de su citado libro, después de andar preguntándose y desechando hipótesis tras hipótesis de entre las barajadas por las autoridades y «fuerzas vivas» locales, estalla por fin: «La verdad es que los sembradores más eficaces fueron los periódicos y folletos, y que a la *fecundidad* del suelo y a su *aptitud extraordinaria* para la germinación del anarquismo se debió, más que nada, la cosecha maravillosa» (p. 186-187). Eso, eso que subrayo de la *fecundidad* del suelo y de su *aptitud extraordinaria* para la germinación del anarquismo es lo que explica éste que parece el milagro de los panes y los peces.

Sigamos la interrogación que se hace Alvarez Junco (misma página): «por qué nuestro campesinado o proletariado urbano se sentía tan atraído por los tópicos sobre el optimismo antropológico, el progreso, la educación o el materialismo anti-teísta, y en qué circunstancias se operó el trasvase ideológico desde el catolicismo». Pero, ¿cree de veras Alvarez Junco que el bracero cordobés o el obrero del ramo del agua barcelonés se sentían atraídos por tópicos? Y menos por eso del «optimismo antropológico» que no sabían lo que era ni falta. Lo que le volvía loco al paria del campo andaluz o de la fábrica del Clot era que de pronto se veía reconocido como alguien y, cosa inaudita, que no vinieran a expoliarle o a cambalachearle un voto con una promesa que sabía falsa, sino al contrario: que le venían a decir que él era el que tenía el

primer papel para forjarse un porvenir de libertad y de justicia con los demás tan parias como él. Se acabó el depender de los amos y de los demagogos, se acabó la mentira de la política y de la religión, la explotación del burgués, las vesanias de la guardia civil y los atropellos de la guardia municipal y del ejército. Era demasiado bonito para ser verdad, pero en un momento se había puesto a vibrar la atmósfera comunitaria y —si todos lo decían sería verdad, ¡por fin!— Fuera de sí —como decía antes—, la gente se había dejado arrebatar al sueño de la libertad en un momento de descuido, de confusión o de sorpresa del poder. Y si en vez de unas comarcas hubiera sido España, o la parte más dinámica y estratégica de la nación, se habría hecho *pendant* casi por las mismas fechas a la revolución de Octubre en Rusia, cuando lo de las agitaciones campesinas andaluzas. Pero aquí no se rebasó la medida del poder como allá, aunque por desgracia también allá reencauzó bien pronto las aguas desbordadas otro poder y se abatió sobre el pueblo la insípida y gris disciplina estéril de un partido que acabaría negando radicalmente hasta sus propios principios. Y ya llegamos al argumento religioso del buen Brenan tan archirrepetido: «el trasvase ideológico desde el catolicismo». Aparte de que lo ideológico no puede suplir a lo religioso, porque son dos categorías vivenciales diametralmente distintas, ¿quién nos asegura que el campo español era religioso? Yo no he tenido nunca esa impresión, por lo menos por lo que respecta a la mitad masculina de la población rural. Parece como si algunos intelectuales estuvieran creídos de que los campesinos se chupan el dedo y no tienen ojos en la cara ni sustancia gris donde hay que tenerla. Al menos se creen que hay que estudiar latín para descubrirle las mentiras al cura y ver cómo

les hace la pelotilla a los ricos y les hace el caldo gordo desde el púlpito y en sus visitas a los pobres repartiendo consejos de conformidad para ganarse el cielo con las penas y trabajos en esta vida. Yo recuerdo muy bien cómo actuaban los pobres curas de buena fe (¡qué sería los de mala!) atizados por aquellos inmundamente anticristianos portavoces de la Iglesia, *El Debate*, *El Siglo Futuro*, *Gracia y Justicia*, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, etc. para comprender el monstruoso fenómeno de los «curas trabucaires» y frailes bendiciendo la «cruzada» franquista. Ahora imaginémosnos qué sería con las monarquías absolutistas, en las épocas de represión, etc.

Pero, bueno, concedamos que los campesinos eran católicos. ¿Y qué? Resulta que un buen día dejan de serlo. ¿Qué pasa entonces? ¿Hay un *transfert* freudiano o algo así? No pasa nada. Sólo que se deja de creer. En el caso de la propaganda anarquista, podía ocurrir que el campesino se hubiese rendido a dos de entre las apostasías que esa propaganda le ofrecía, por ejemplo a apostatar de la religión y a apostatar de su condición de manso cordero obediente y trasquilable. Ya tenemos a nuestro palurdo ateo y rebelde. ¿Quiere decir esto que la rebeldía ha suplido a la fe religiosa? ¿Y eso sólo en el campesino andaluz exclusivamente? Los otros millones que se han hecho librepensadores, humanistas, agnósticos en todo el mundo, aquel siglo XIX, da la casualidad de que no suplen con su increencia la fe de sus mayores. ¡Qué casualidad! No digo que no ayude romper con la religión para abrir también los ojos a la realidad del mundo social engañoso. Pero si se quiere explicar la conversión de unos miles de andaluces al anarquismo como necesidad de sustituir la religión perdida, ¿por qué no hacer lo mismo con los millo-

nes de liberales, socialistas y comunistas que en Europa han dejado también su anterior creencia religiosa? No parece como si para los andaluces hiciera falta pasar de una mística a otra; es lo que parece que se insinúa: gente arrebatada, gente que gargantea y pone los ojos en blanco y no pueden vivir sin estar poseídos por la pasión o por el fanatismo. ¿Es eso? ¿A tanto llega la triste leyenda que hasta sin querer influye en los juicios más ecuánimes?

No, no hay tal mística. Puede haber una especie de sugestión colectiva, eso sí. Y sobre todo una excitación centuplicada por una atmósfera social galvánica. Hay sobra de vida, la gente se *sobrece*, como se dice en Aragón. Apices de vitalidad increíble. Pero si luego caen los palos, no hay consuelo religioso, hay blasfemia y rechinar de dientes... hasta otra. Y es que tampoco le cuadra al campesino español, tal como lo describíamos según la fama, que se entregue a misticismos, ¡con lo duro de pelar que es, y lo desconfiado y mal pensado y tan cortante de pensar como clavado de pies en el suelo bien firme!

No creo, pues, en ningún trasvase de fe; se ha llenado un saber con unas fórmulas que lo han hecho reconocible y transmisible, y basta. Si había fe o no, y si luego ha dejado de haberla o si sigue y suma, eso no viene a cuento para la conciencia revolucionaria, para luchar por el anarquismo. ¿O es que un religioso, un cristiano o católico no puede ser revolucionario y anarquista? Me parece mucho más lógico —dicho sea entre paréntesis y en apoyo de la idea de Carlos Díaz que por cierto quisiera desarrollara más— que sea un cristiano libertario antes que marxista, porque al menos entre Cristo y Bakunin están la libertad y el sagrario de la persona en común. Y otras cosas,

¿no? Alvarez Junco dedica no pocas páginas al tema de Cristo visto por los teóricos anarquistas. Me parece muy bien y equilibrada su exposición.

Pero a propósito de teóricos, volvamos a la carga. Todos los historiógrafos que llamábamos foráneos (y no me refiero a A.J., sino a los de corte marxista inequívoco, para ser más claros), se hacen cruces del arraigo del anarquismo en el pueblo español, sin darse cuenta de que es como el huevo de Colón: el pueblo español es seguramente el pueblo más divorciado del poder que hay en la tierra. El pueblo español ha sufrido de todo como ninguno, pero ha sufrido mucho menos de escamoteo político, de manipulación de la clase media, ha sido menos objeto de engaño con guante blanco y píldoras doradas, ha sido tratado más a palo seco y tente tieso sin más alternativa que el completo olvido si no es para sacarle tributos o soldados, votos a toma y daca y patriotismo cerril y primario. Pues bien, el resultado de semejantes relaciones entre pueblo español y política que nos da la clave del gran enigma que venimos planteándonos es la falta de práctica de la *representatividad*, para la cual haría falta tener previamente noción de lo que es, cosa que también brilla por su ausencia. De hecho, el pueblo español no *sabe sentirse representado* porque no le ha representado nunca nadie de verdad. No es de extrañar, pues, que le haya faltado siempre entrenamiento en el juego de las representaciones. Por no tener no ha tenido ni siquiera contacto con su gobierno, porque los gobiernos han estado siempre a mil leguas de él, en ese artificioso hotel de la villa de Madrid. Y mientras, el pueblo en sus casas bien atrancadas, de espaldas a la estampa del gobierno vuelta contra la pared. A propósito de la Restauración y del texto

canovista a la Constitución de 1845 añadido, se lee en el mismo volumen de la ya citada historia dirigida por J. Vicens Vives:

«Tal era el texto. Darle vida, incrustarlo en el país, procurar que se llenara de savia popular, tales debían ser los intentos de Cánovas o, por lo menos, los de Sagasta. Ni uno ni otro dejaron que el pueblo se acercara a la política... Cánovas y Sagasta decidieron gobernar mediante un remedo de la política británica de dos partidos, alternando en el poder gabinetes conservadores y liberales. Con la notable diferencia de que lo que en Gran Bretaña era resultado de movimientos de opinión, en España, lo era de las conveniencias partidistas de los capostotes de la vida política... De este modo fueron sucediéndose en España gobiernos liberales o conservadores según el infalible mecanismo siguientes: la monarquía otorgaba su confianza a un jefe político —Cánovas o Sagasta—; éste sacaba de las urnas, en elección falseada, un cupo suficiente de diputados para respaldar su acción parlamentaria; quedaba constituida una «situación» que duraba más o menos, según la apatencia de poder del partido opuesto o las crecientes rencillas del que disfrutaba las poltronas ministeriales. La única realidad viva, ante un país al que se negaba sistemáticamente todo aprendizaje cívico, fue el caciquismo... ¿Fue una necesidad o una imposición, una incrustación oligárquico-feudal o un recurso degenerativo de la democracia en un país «sin pulso»? Lo cierto es que la figura del cacique, señor de vidas, haciendas y honras, a veces paternalmente erigido sobre su distrito, otras siniestramente, y siempre conculcador de todos los códigos y procedimientos civiles y criminales, yergue su funesta figura sobre la parodia democrática de la Restauración» (p. 322-323).

Larga cita, pero necesaria, porque quería ir a parar a esa monstruosidad única (no hay como España para engendrar monstruos, y no de la Razón, precisamente) que es el caciquismo y que sólo se explica como inmundo *ersatz* de la carente práctica de la representatividad de que antes hablábamos. El caciquismo sólo se explica como «mercado negro» de la política representativa montado por la *mafia* de Madrid, pero propiciado abso-

lutamente por la despectiva indiferencia del pueblo que para las «sucias faenas políticas» delegaba a los trapisondas-logreros, a su vez delegados bajo cuerda de los antedichos jefazos «maffiosos». Claro que explicar todo el proceso que lleva a este tinglado exigiría un estudio como el que pide el autor del citado fragmento. Pero para nuestro objeto es el hecho consumado lo que importa: la falta de confianza, pero *absoluta* —que éste es el *unicum* del nuestro, ya que falta de confianza relativa es el pan de cada día de todos los pueblos—, del pueblo español por todo lo que se guisa, se apaña y se tratiblanquea en la casa de juego y lenocinio de la política española sita en Madrid. ¿Cómo había de tener fe en la política, el pueblo, si la política lo ignoraba en absoluto? ¿Y cómo no había de poner esa fe vacante en un movimiento como el anarquista que, no sólo no lo ignoraba, sino que lo hacía protagonista de verdad? (no de mentirijillas como los políticos marxistas con sus jefes infalibles que de hecho también desprecian al pueblo, o le tienen pánico de derecho, pero en cualquier caso no se fían por lo visto ni un pelo, ya que en seguida le ponen el collar y la trailla del partido.)

Ni Brenan ni Pierre Vilar, entre los más conspicuos intérpretes de este fenómeno, aciertan a dar la clave, a nuestra opinión. Siguiendo la misma historia bajo la dirección de Vicens Vives, leemos en la p. 327 un resumen de los argumentos del historiador francés:

«La principal cuestión que se plantea es, por tanto, la del proceso de arraigamiento y difusión del anarquismo en España, no sólo como actitud romántica revolucionaria, sino como eje del movimiento obrero en dos regiones tan dispares como la industrializada Cataluña y la Andalucía agraria y latifundista. Aparte el excelente estudio que dedica a ella Brenan, creemos que las futuras líneas de investigación están correctamente expuestas por Pierre Vilar cuan-

do busca las causas del afincamiento del anarquismo en los medios sindicales en la agravación del problema agrario andaluz; la dispersión de la industria textil catalana; la miseria en las grandes urbes; la inmigración de elementos ajenos a ellas; el «apoliticismo» obrero, consecuencia de un excesivo mesianismo en la acción de determinados personajes y partidos y de la desilusión ulterior ante su fracaso; la «tradición» revolucionaria, afecta a unos mártires y a unos principios; y el estigma ideológico contrario a la ciencia lógica de un Marx y propicia a la educación enciclopédica laica.»

1. Ya hemos visto que no hay tal «agravación del problema agrario». Y si lo hubiera habido, no nos explicaría ese hecho sin más por qué esa preferencia por lo libertario y no por lo marxista.

2. «La dispersión de la industria textil catalana» no puede desempeñar ningún papel aquí, porque igual hubo huelgas revolucionarias de inspiración libertaria en Barcelona que proclamaciones de comunismo libertario en Figols, La Felguera —cuenca minera catalana—, que no tienen nada que ver con la industria textil; aparte de que no tenían menos pujanza los sindicatos únicos del ramo textil en Sabadell, Tarrasa y Manresa que los de Barcelona.

3. «La miseria en las grandes urbes». ¿Y cuándo no? Pero ya es sabido que la miseria o desespera o embrutece y la CNT no se ha nutrido ni de desesperados ni de embrutecidos.

4. «La inmigración de elementos ajenos a las ciudades...» Todo lo contrario, diría yo. Esos «elementos» venían a Cataluña a hacer de esquirols, pero a los dos años se incorporaban a los sindicatos y se integraban en las luchas de los catalanes haciendo huelga y defendiendo barricadas, si hacía falta.

5. El «apoliticismo», etc. Ya Alvarez Junco habla de la injusticia que se comete con usar ese término en vez del de «antipoliticismo» y es de suponer que esa «acción de determinados personajes y partidos» se referirá a la de un Lerroux, digo yo, y con haber visto la película *La ciutat cremada* —aunque aquí Lerroux salga caricaturizado más de la cuenta— basta y sobra para saber que el verdadero conflicto no estaba en el Paralelo con sus *happenings* de los «jóvenes bárbaros» radicales, sino en los tajos con sus sindicatos de acción directa frente al patrono escudado éste tras la fuerza pública; pero eso de la «desilusión» sí que es verdad, y no sólo por Lerroux, sino por todos los políticos aupados por el sistema caciquil y promovidos por la red propagandística de la Iglesia.

6. «La 'tradición' revolucionaria, afecta a unos mártires y a unos principios». Aquí sí que no hay manera de seguir al autor marxista, que se ha de suponer revolucionario en cuanto tal y que debería discernir entre «tradición» revolucionaria y «condiciones objetivas» revolucionarias, que aunque éstas no respondan al pronóstico etiológico marxiano no por eso hay que atribuirles a cualquier «tradición» incontrollable. Pero vale más no meneallo, por respeto al gran historiador hispanista: qué le vamos a hacer si alguna vez es parcial. (Peor es un Tuñón de Lara, que sólo es parcial sin ser historiador, y mucho menos grande, y a pesar de todo se le da un bombo escandaloso.)

7. Y, por último, lo del «estigma ideológico, contrario a la ciencia lógica de un Marx y propicia a la educación enciclopédica laica». Debe de haber un error y en vez de «propicia» habrá que leer «propicio», que si no, no lo entiendo. Pero por lo demás, sobre la «ciencia marxiana» ya

se habla en este número como para ponerla un poco en cuarentena (artículo de Arthur Lehning, pero si los revolucionarios creen que hay que hacer las revoluciones con ciencia marxista, que se esperen sentados. En fin, en cuanto a eso del «estigma... propicio a la educación enciclopédica laica» no sé a qué se refiere, si no es a la Institución Libre de Enseñanza, que de todo puede tener menos de revolucionaria y anarquista...

Por su parte, Alvarez Junco distribuye los argumentos sobre la misma cuestión en 3 apartados (p. 588-597), uno para cada nudo explicativo: el economicosocial, el religioso y el (anti)político.

a) En este primer apartado podemos seguir a Alvarez Junco casi sin pestañear y de algunos argumentos en que coincidimos hemos tratado ya al tener que rebatir a Pierre Vilar. Quizá un pequeño detalle sí que no querriamos pasar sin marcar nuestra desaprobación: cuando Alvarez Junco habla de las colectividades libertarias en nuestra guerra civil y a propósito de si el anarquismo habría caído o no en la «aceptación de la productividad como baremo exclusivo», pone la siguiente frase adversativa: «aunque las apologías libertarias de las colectivizaciones de la guerra civil española, debido a su rendimiento económico, nos hacen temer que también ellos pudieron haberse erigido en campeones de la eficacia». Aquí no tiene en cuenta suficientemente, Alvarez Junco, que se trata de una fuerza mayor: la guerra, exigiendo echar los bofes y producir el máximo en tiempo récord. Pero, por otra parte, un rendimiento económico saneado tampoco implica tener la eficacia como criterio omnímodo, si se entiende la economía con un criterio más amplio y más humano que el del *épicier* y el de Taylor.

Tal vez para acabar con los restos del argumento económico, tratando de explicar la rebeldía por el hambre, convenga citar la nota —al menos el principio de la misma— que Juan Díaz del Moral pone al pie de la p. 211 de su citada obra (nota n. 40):

«Los curanderos sociales han atribuido siempre al hambre las exaltaciones obreras andaluzas, cuando la verdad es exactamente lo contrario. Los movimientos estallan siempre en períodos de relativo bienestar; y si el hambre colectiva hace su aparición, se detienen o mueren, como lo demuestran cumplidamente los hechos de este libro... Cuando las revueltas de 1919, había labradores que deseaban fervientemente un año malo como medio infalible de acabar con ellas.»

b) Sobre el segundo apartado en que figura la explicación de la alternativa religiosa, ya hemos hablado también y el mismo Alvarez Junca pone los puntos sobre las íes refutando a Mannheim y a Hobsbawn muy gallarda e ingeniosamente (por ejemplo, sirviéndose de los propios argumentos —citados— del primero, para revolverlos contra la clasificación del anarquismo como «el más primitivo de los tipos utópicos ideales, el mesianismo»; y distanciando netamente el «milenarismo» del anarquismo contra el segundo). En éste, como en muchos casos, los inventores de una fórmula teórica se empeñan en hacer pasar demasiadas cosas por el tubo de su teoría, aunque sea a la fuerza, y, claro, «a la fuerza ahorcan».

c) Finalmente, el tercer apartado es el verdaderamente importante: ahí le duele. Alvarez Junco se apoya en no pocos autores, desde Brenan hasta Peirats y desde Díaz del Moral a Romero Maura, pasando por Américo Castro y Gómez Casas. Hay un momento apasionante en la discusión y que además se da en el recodito de una nota a pie de página. En efecto, la nota

35 de la p. 598 dice: «Romero Maura, art. cit., p. 475 («su propia subcultura protegía así a la CNT contra el reformismo»); cfr. *Ibid.*, p. 461-2 y 472-75 (parece lógico este mecanismo para explicar la permanencia del anarquismo, pero no se ve cómo puede servir para explicar su implantación, como Romero Maura pretende, tras descartar todas las demás teorías)». Esta semiparadoja de Romero Maura puede que tenga por clave lo mismo que hace tiempo vengo proponiendo como idea que elaborar: las cosas públicas no son tan complicadas ni difíciles como quieren hacernos creer los «profesionales de la política». La prueba extrema que apunto es que los niños, juntos sobre todo, tienen un sentido infalible de la justicia. Las cosas públicas no requieren ciencia, al revés: la ciencia no hace más que estropear la marcha de las cosas públicas, como lo han venido demostrando la sociología y la politicología. O por poner otro ejemplo: las gentes no te seguirán más si les hablas de «plusvalía» que si «del sudor del obrero saca el oro el logrero», al contrario. Lo difícil es ser honrado y justo, no ver dónde está la justicia y la honradez.

Pero hay otro aspecto que puede haberle inducido a Romero Maura a ese hallazgo: esa subcultura es una barrera a la demagogia, a los «picos de oro». Con un «¡concretemos!» del rudo secretario general de la CNT Marianet, se desmantelaban los montajes oratorios de los émulos de Demóstenes en las asambleas confederales; con lo que quería decir: «Hablemos en plata y a ras de tierra; nada de teorías ni de expresiones técnicas: he aquí los hechos, ¿qué hacemos?» Ahora bien; ¿es esto *subcultura*? Yo creo que este lenguaje directo y positivo ante una decisión es el mismo en el culto que en el inculto, sustancialmente. Para tomar una

decisión frente a un problema de relaciones humanas, los hechos se presentan igual ante el intelectual que ante el obrero o el campesino. Y, aparte tacos o fórmulas de cortesía, los argumentos siguen siendo en el fondo los mismos para actuar justa y libremente en el catedrático que en el peón de albañil. (Por eso no comprendo por qué escribe Alvarez Junco las dos últimas líneas de su libro en su última nota (37) de la p. 599, cuando jamás me ha parecido mal que la CNT tuviese su autonomía cultural; lo que me parece mejor es que no se hagan distinciones entre trabajadores manuales e intelectuales, que si los primeros tienen que aprender de los segundos también viceversa.) Así que eso de la «subcultura» habría que explicarlo algo más, aunque me temo que sea una explicación insuficiente. Hace falta algo que esté por encima de sub o supraculturas, la verdad. ¿Por qué no convenir, simple y sencillamente, que la gente española seguía y sigue las proposiciones anarquistas porque se presentan a los ojos del pueblo como las más verdaderas? Porque lo asombroso es que nadie le niega al anarquismo su verdad. Cuando todo el mundo empieza a poner peros es al pasar del terreno de la verdad al de la viabilidad, de la factibilidad, de la realización.

O sea, todo el mundo ratonil está más que de acuerdo en que hay que ponerle el cascabel al gato. Las retractaciones, objeciones, evasiones, escauceos, reticencias y repugnancias empiezan cuando hay que decirse: ¡vamos a ponérselo! Pero el pueblo, que no tiene nada que perder, ve en seguida la verdad monda y lironda, y si pierde los estribos (o los pierde el que se los calza, mejor dicho, si es verdad que no tiene nada que perder) y se salta a la torera las barreras del miedo, se dice que la hora de la verdad ya es llegada. Y se

echa a la calle. Pues bien; esto que es posible en plena cultura popular sin adulteraciones ni anestias preparadas por las clases superiores, puede que no lo sea tanto en medios de cultura superior, siempre más racionalizadora (en el sentido freudiano que se traduce por subterfugios, pretextos, disimulaciones y seudorazones). Quizá para hacerme entender con pocas palabras, aunque tenga que acabar en punta, tendría que decir que la revolución no es más que la hora de la verdad a nivel de la muerte y que, quizá por eso, por su más franco abordar y más asiduo trato con la muerte, entiende el español mejor que otros el mensaje anarquista.

¿ Ha habido ideología política en el anarquismo español ?

Partiendo del famoso *décalage* de Maquiavelo entre realidad política e ideas políticas, si lo referimos al anarquismo español hemos de convenir en seguida que no se hizo bastante para corregir ese desnivel, o «desfase», más propiamente dicho. Pero antes de seguir hemos de echarles el alto a los super-realistas y no dejarnos engañar por sus llamadas a capítulo desde su complejo de superioridad u omnisciencia. Ojo cuando se nos dice: «Hay que ser realistas»; o cuando se nos reprocha nuestro idealismo, o cuando se nos tilda despectivamente de maximalistas. Es la eterna cantilena: «Los anarquistas son muy buenos chicos, no obstante», o: «Los anarquistas en el fondo ya tenéis razón, ya, pero...»

Primera réplica: Porque si hay que ser realistas, lo mejor es hacerse de derechas, de los que tienen la sartén de la realidad

por el mango (tanto en Pekín como en Moscú, en Wáshington como en Madrid);

Segunda: En cuanto al reproche de idealismo ya es el colmo de la hipocresía y la doblez. Porque hasta las derechas se llaman —a sus ratos perdidos— idealistas. No hay discurso necrológico en que no se apele, para honrar al difunto, a su idealismo; todos los finados han luchado por uno u otro ideal, aunque sea el de enriquecer a su empresa, siempre para bien de la humanidad, evidentemente; o por el ideal de su familia, de su patria, de su partido, de su clase, de su casta o de su religión. ¿Y qué decir en política? ¿Hay un solo político que no se presente defendiendo un ideal? Y es que está en la misma naturaleza de las cosas del hombre. Sin ideal no hay nada que decir, y sólo por ideal se piensa, se siente, se habla, se escribe, se propone, se plantea, se proyecta, se lucha y se muere.

Tercera: En fin, por lo que al reproche de maximalismo se refiere, es ésta una expresión más de entre las denotadoras de la imbecilidad acuñadora de los pontífices que dictan la ley de la línea política a sus catecúmenos neófitos. Si no, que me digan esos doctores de la iglesia socialista, o socialdemócrata, o comunista, que son los que más en la boca tienen esa palabreja-clave para abrir puertas abiertas, si hay *amador* o padre, *amadora* o madre, *maestro* o amigo, *amiga* o maestra que no desee *el mayor bien posible* para sus hijos, sus amantes, sus discípulos o amigos. Que me digan si, pudiendo dar 4 de bien, sólo dan 3, 2, ó 1. Hay tonterías insondables, y ésta es una de ellas. ¡Pues claro que somos **maximalistas**!; ¿qué persona normal no lo es? Esos mismos reformistas, revisionistas y no sé qué más *res* que nos echan en cara nuestro maximalismo, ¿dudan ni un solo ins-

tante en ganar (o hacer ganar) el 10 % más de salario si se puede? No siendo maximalistas habrían de decir: «Ah no, el 10 % no, todavía no, contentémonos con un 3 % discretito». Claro, a este maximalismo lo llamarán «vulgar» esos doctores. Pero no hay otro. Porque incluso tomando el maximalismo en el «refinado» sentido que se le ha querido dar de «no romperse la crisma contra el molino-a-por-todo, sino descabalar ese mismo molino de la realidad social poco a poco y a mordiscos o pellizcos», viene a ser lo mismo, puesto que ese máximo a que el luchador social aspira está condicionado —¡y cómo!— por las posibilidades reales y, para él, cada mordisco o pellizco que arranque es el *máximo*, porque, sino, arrancaríamos más de uno. Corolario: los no maximalistas son contrarrevolucionarios y conformistas de la peor especie.

Pues bien, advertidos contra esos falsos e interesados objetores de (mala) conciencia, volvamos a tomar el hilo que hemos soltado un momento para reconocer ciertos ladridos y sigamos cabalgando. Ha habido a mi parecer desnivel o desfase, sí, pero no mayor, comparativamente hablando, que en los demás movimientos sociopolíticos. Porque al menos el anarquismo español ha tenido al pueblo consigo, ha seguido la onda de la verdad y le ha seguido el pueblo por esa onda... Nos damos cuenta de que hemos de hacer otro inciso, porque empleamos «formas verbales del pasado», como muy bien advertía Orero según decíamos al principio de este artículo cuyo título, por si fuera poco, está puesto en pretérito perfecto («¿Ha habido...?»). Pero es porque de lo que estamos hablando es del pasado, aunque sea para referirnos al futuro hipotético (desinencia —*ría*) y corregir, a ser posible, el futuro condicional o tético. No podemos hablar de *haber* respecto a una

ideología política del futuro, es lógico; pero tampoco del presente, porque no hay tal, que yo sepa.

Después de un total vacío político de cuarenta años (y seguramente el más total de todos haya sido el del Movimiento libertario por su propia condición antipolítica que supone una automática puesta fuera de juego) sin que se hayan reventado las compuertas (oh maravilla y baldón), el rellenado, al paso que vamos, de hilillos que dejan pasar diminutas válvulas de escape y no a todas horas, es muy lento y —sobre todo— la confusión enorme, porque según la experiencia de los cosmonautas, al pasar del vacío al medio atmosférico se pasa por una fase de transición que provoca estados de náuseas, de confusiónismo y de atontamiento general. Esperemos que vaya pasando con el tiempo, ya que no se ve la posibilidad de que se rompan las compuertas y el aire entre en tolvanera. Todo lo cual no impide que esta última parte de mi comentario esté expresamente dedicada a los anarquistas de hoy en España.

Hablábamos del desfase maquiavélico entre realidad política e ideas políticas a propósito de la ideología política del anarquismo español. Aclaremos que a estas alturas no me interesa tanto sonsacar las intenciones semántico-definitorias de Alvarez Junco en su título al libro que ha desencadenado este examen un poco torrencial (y perdón por lo que tenga, pues, de poco ordenado, que de torrentes es más bien desordenar), como proponer una nueva base real a la conducta del MLE a partir de las enseñanzas del pasado que son muchas y sustanciales.

Y sin andarnos con más rodeos, partamos de lo fundamental, de la gran experiencia quizá única en toda la historia de la humanidad de un pueblo que salta en el vacío y sin red un salto mortal que

le cuesta el sufrir un coma político medio siglo... si no hay más complicaciones. Voy a presentar de rondón el problema con esta frase:

Si el movimiento libertario español hubiera tenido a su disposición una ideología política, no se habría dejado arrebatar su revolución de 1936. No hablo ahora de ganarla o perderla, la revolución. Quiero decir que, como es sabido y está escrito por los historiadores, la CNT en julio de 1936 supo armar una plataforma revolucionaria, o si se quiere: dispuso de las condiciones objetivas de una revolución que había ella misma creado y se las dejó escapar entre los dedos, ¡por no haber sabido hacer a tiempo cuenco con las manos para retenerlas! Es una metáfora, pero nos da toda la clave de ese enigma que ha asombrado y dejado perplejos a los observadores extranjeros de nuestra revolución-contra-revolución y guerra civil de este siglo. Había un ámbito que la CNT no había pensado nunca ocupar. Los anarquistas españoles, que dieron seguramente la mayor lección de capacidad organizadora que se conoce en toda la historia de la vida sindical (¿Dónde y cuándo ha funcionado, con tanta intensidad además, en la vida del trabajo y de la cultura popular, una sindical de más de tres millones de afiliados sin burocracia y a golpes de asamblea desde la base?); los anarquistas españoles, que han dado tan alto ejemplo en la guerra civil, no sólo de valor, sino de *disciplina* (ya era hora que se supiera de una vez, léase a Cipriano Mera y basta); los anarquistas españoles, que tanta atención y dedicación prestaron a la enseñanza, a la educación sexual y a la educación en general, a la mentalización del pueblo por el advenimiento de una sociedad justa y libre por la que murieron a miles y entre

los mejores, esos anarquistas creían, sin embargo, que sólo había justicia social y ética individual y que lo demás se daría por añadidura, a base de conciencias libres en plena eclosión favorecida por una sociedad sin trabas. Pero llegó un momento en que, habiendo conquistado la sociedad sin casi darse cuenta, creyeron que ya lo habían hecho todo y que no había más que seguir haciendo rodar a la revolución por las calles. Llenaron con su arrolladora presencia las fábricas, los talleres, los campos, las escuelas, los hospitales y los frentes... sin percatarse de que hay algo que se llama política que es lo que imprime su sello a la sociedad, la hace inclinar según sus tendencias y la hace seguir rumbos —más o menos insensiblemente— concordantes con esas inclinaciones. ¿Por qué se produjo en Barcelona —que es donde se presentó la situación más típica y neta del momento a que nos referimos en julio de 1936— aquel famoso vacío de gobierno? Porque en esto del gobierno no habían ni pensado los de la CNT. Y lo grave es que no estaban ni mentalmente preparados ni prevenidos. No digo que *debieron tomar* el gobierno; lo que digo es que, una de dos: o tenían que haberlo tomado —y para eso sólo tenían que recogerlo del suelo y ya era suyo—, o *tenían que haber suprimido el existente* para que *no lo tomara nadie*, de haber sido consecuentes los anarquistas de Barcelona con su anarquismo. Pero se quedó el gobierno vacante, y al ver que los que podían *tomarlo o destruirlo* no lo hacían —¡algo sin precedentes en la historia de la humanidad, creo yo!—, el gobierno de la Generalitat, seguramente no creyendo lo que veían sus ojos, fue saliendo poco a poco de su rincón o burladero hasta volver a sentarse y retrepase en sus puestos de mando. De todo esto ya se ha hablado demasiado para insistir aquí. En el antes

citado artículo de Felipe Orero está dicho con tanta concisión como claridad, por no ir más lejos.

Lo que hay que ver es por qué el anarquismo español no supo hacer cuenco con la mano para no dejarse escapar la revolución de entre los dedos. Y esto creo que no se ha dicho —o por lo menos, no se ha dicho bastante y desinteresadamente—. Fundamentalmente, para mí no es otra la explicación sino que al MLE le faltó *ideología política*. Tenía un ideario económicosocial, una filosofía moral (quizá esto, sobre todo, y que no deja de ser capital para una ideología revolucionaria popular), ciertas ideas culturales y una flotante base de principios filosóficos, pero no una ideología política. Tiene razón Alvarez Junco al optar por el término antipolítico y rechazar el de apolítico, queriendo decir con eso que los anarquistas hacían política (la política de la antipolítica), porque política la hacemos todos, incluso aunque no queramos hacerla —que entonces es hacer política por omisión—, y por la misma razón supongo que titula su libro «La *ideología política* del anarquismo español», porque objetivamente ha hecho política —¡y no poca!— el anarcosindicalismo español. Y como él demuestra que también ha manejado una ideología, la conclusión es obvia. En su planteamiento al menos. Pero yo ya no me planteo la cuestión como historiador, sino como parte escarmentada, porque he vivido todos los pasos de esa pasión y muerte, y querría que no se repitiera más ese colosal fallo de 1936. Por eso es por lo que querría hacer entender a todos los anarquistas —o anarcosindicalistas, o libertarios— que hay una dimensión en el anarquismo todavía no alumbrada: es el cuarto oscuro de la política que de siempre ha aterrizado a los niños anarquistas. Querría

convencerles de que no tienen por qué dejar de ser niños —lo mejor del ser-hombre—, ni dejar de ser anarquistas porque entren de una vez en ese cuarto oscuro lámpara en mano y abran todas las ventanas para que quede bien iluminado... para sus fines, precisamente. Porque entonces habránse disipado las sombras de ese malentendido inmenso entre política y politiquería, o entre política y partidismo político.

De todos los ensayos —bastante mediocres, por cierto— que los Abad de Santillán, los Gastón Leval y los Isaac Puente pusieron en circulación antes de la guerra sobre el funcionamiento de una sociedad anarquista (comunismo libertario), ninguno abordaba claramente la superestructura política tal y como hay que entenderla: como red de organismos de ejecución del conjunto de resoluciones tomadas para la gestión corriente, así como de toda medida de gobierno inconsultable que hay que tomar sobre la marcha y a veces de improviso, sin olvidar la misión de representar a la sociedad en todo y por todo. ¿O es que los anarquistas tienen que prescindir de la fiesta, de la ceremonia, de toda solemnidad? Porque no hay sociedad feliz sin fiestas, ni hay sentimiento de comunidad que no venga reforzado por la ceremonia, ni hay conciencia de la historia sin el acto solemne. Y los anarquistas quieren, estoy seguro, edificar una sociedad feliz, una comunidad bien trabada por el afecto y el efecto ceremoniosos y un pueblo lo más consciente que sea posible de su historia. Y todo eso es política también.

La política es la espuma de todas las aguas que mueven el molino de una sociedad concreta y la flecha de todas las torres formando nación o comunidad con sus veletas y todo. Y no quiero hacer literatura; quiero tan sólo recordar a

grandes rasgos que, por sobre las estructuras económicas y sociales, y entre ellas, corren esas burbujitas de espuma que llamamos política alegrándolas y dándoles carácter. Quiero decir que si no queréis llamar política a la cresta resultante que indica el curso y horizonte de una comunidad, a eso que le pone cara a la conducta de un pueblo y de lo que deriva la lectura de su constitución y de su proyección en el mundo, a todos los niveles y en todas las actividades exteriores, ¿cómo lo llamaréis? La política imprime carácter a la enseñanza, a la información, a las relaciones humanas e internacionales, a los horarios, precios y salarios, a las sanciones positivas y negativas, a la justicia, la producción y el consumo, al tráfico, a las costumbres, a la habitación y urbanismo, a la ecología, a las vacaciones, a los juegos y deportes, a las artes y ciencias... Desde el diario que leemos por la mañana hasta el programa de televisión que vemos antes de acostarnos, pasando por el trabajo, el transporte, la comida, la bebida, el matrimonio, el no-matrimonio, todo está vinculado a la política del día. En una sociedad libre, la política es el resultado de la interacción entre régimen y opinión pública. Sólo con pensar la de cosas que caen fuera de los clásicos dominios de la economía y de la administración pública ordinaria, basta para admitir la necesidad de un servicio que sobrevuele, que coordine todos los organismos de funcionamiento más o menos automático y estrictamente necesario para rectificarlos en sus posibles fallos y desaveriarlos si hace falta o suplirlos de algún modo en caso de accidente, etc. Porque política es, en realidad, también la actividad social para salir de un accidente o salvar un incidente imprevisto e imprevisible, y no sólo accidente material, sino igualmente moral, cultural, etc. Pero en resumidas cuentas,

lo principal es contar con una filosofía política en la que fundar el derecho y justificar los deberes de una población congregada bajo un mismo régimen. En realidad, es la puesta en marcha, en el ámbito social, de una moral libre y mayoritariamente adoptada. Porque si Eliseo Reclus dice que la anarquía es la máxima expresión del orden, lo dice contando con esa armónica articulación de derechos y deberes llamada moral en el sentido abstracto, tanto más eficiente cuanto más conscientemente se viva (autodisciplina) y tanto más susceptible de mejorar cuanto más libremente evolucione.

Yo no pretendo servir ninguna fórmula, ni creo que haga falta tener la fórmula *a priori*. Lo que sí hay que tener es la *mentalidad* que haga posible que la fórmula de política anarquista se dé oportunamente. Y para eso hay que entender rectamente lo que es política. Tal vez por eso de que deriva de *polis* y de que el anarquismo tenga cierta proclividad ruralista —como apuntábamos más arriba— y aun en especial el anarquismo español, les venga a los anarquistas tan cuesta arriba la palabra política. Con *arquía* o sin ella, desde el momento en que se vive en sociedad se produce la convivencia y su organización, o sea: la política. O quizá, más matizadamente, la política sea la bóveda de crucería que corona la obra de esa organización de la convivencia. Comoquiera que sea, ya sería hora de que política no significara necesariamente gobierno de partidos ni Estado basado en el principio de autoridad. Porque aun teniendo solucionados los problemas de justicia social con un régimen socialista o comunista libertario, surgirán muchos otros problemas impuestos por mil cambios de gustos y necesidades de todo orden y no estrictamente del orden económico. Pues bien, competirá a la política

encauzarlos, esos problemas, y darles la mejor solución posible. De hecho, sin la política, al hombre le falta la cuarta dimensión, como si dijéramos. No basta en sociedad con las tres dimensiones: la económica, la social y la moral; es preciso coronarlas, «cupularlas» y «fachadearlas» con la política, que es el arte de vivir en sociedad. Todo lo demás puede hacerse —o en todo lo demás puede hacerse mucho— con las ciencias y las técnicas; sólo la política es sólo arte, estrictamente. Un arte que puede y debe valerse de todas las ciencias y técnicas, desde luego, como todas las artes. Por ejemplo, en la actualidad, con ayuda de la radio, el tele tipo, la televisión, el teléfono, los satélites y las computadoras, ¿cuánto más y mejor no podría articularse —al día, a la hora si hiciese falta—, ese intercambio en que decíamos consiste la política entre la representación popular y la opinión pública? ¡Cuánto más rápida, segura y fielmente que con el anticuado, lentísimo y, sobre todo, tan poco de fiar sistema parlamentario! Pero esto parecerá una chiquillada más a los ojos de los políticos profesionales (¡) Claro, como que se les acabaría la bicoca y su satisfacción enorme de mandar y figurar, ¡que es algo bastante peor que una chiquillada! Los anarquistas, en este sentido, habrían de ser los verdaderos artistas de la política, porque por su moral no obedecerían a intereses creados ni a compromisos partidistas torcedores, y en su bendito maximalismo irían avanzando a grandes zancadas por una vía abierta y creadora, siempre a plena luz, convencidos como están de que el misterio y el secreto son pretextos de tapujos para encubrir algo non sancto o para disimular algo que huele a podrido.

Hay que llenar, pues, ese cuenco de la mano anarquista con buena política sana-

mente entendida, con el arte de hacer política que es el arte de vivir en sociedad. Ya que tenemos fama de utópicos —es decir, de creadores en política, diríase— honrémosla esa fama, inventemos una política anarquista que haga de la polis cerrada a cal y canto del Estado una ciudad radiante, gobernada por su propio

pueblo hecho a ejercer el arte de vivir en sociedad. Y así no ocurrirá más que una revolución anarquista se deshaga sola, después de haber costado tanto esfuerzo, tanto dolor y quebranto, tanto entusiasmo y tanta muerte, por no haberla trabado con el cemento imprescindible de una voluntad política nueva por libertaria.

Ediciones Ruedo ibérico

Gasteiz

Vitoria

De la huelga a la matanza

Escrito por las Comisiones representativas de las fábricas en lucha y por el pueblo de Vitoria, este libro revela el combate de más de dos meses que sostuvo a principios de 1976 la clase obrera gasteitarra y que desembocó en la jornada del 3 de marzo, con 5 muertos y varios centenares de heridos causados por la policía juancarlista a las órdenes directas del «centrista» Fraga Iribarne.

Bajo el relato de los acontecimientos, escueto pero lleno de detalles, discurre el hilo rojo del análisis de la aparición de un nuevo movimiento obrero, que se organiza con toda la autonomía que permiten las circunstancias y que supo mantener a raya a la burguesía local y plantear a todo el pueblo de Vitoria alternativas distintas a las propiciadas por una oposición sindical y política esclerotizada.

Esta descripción y este análisis de urgencia llenan el vacío impuesto por el gobierno al ordenar la censura de artículos y publicaciones sobre el 3 de marzo de 1976 en Vitoria, fecha que ha señalado con evidencia brutal los límites de la pretendida liberalización ofrecida por la dictadura monárquica.

224 páginas

24 F

Fernando Savater

« El corazón que desprecia cualquier [movimiento] raramente es agitado por sobresaltos. Así suena a veces en el silencio de los campos un disparo de fusil. »

E. Montale

Del terror y la violencia

Hay temas que se escapan a la reflexión nada más planteados, temas refractarios al argumento o al análisis, buenos únicamente para el dictamen valorativo de conminatoria aprobación o rechazo; cuando finalmente la razón se arriesga a penetrar en ellos, lo hace abrumada de cautelas, atenta exclusivamente al distingo y la casuística, incapaz de ir realmente al fondo mismo del asunto o de tratar de iluminar ni siquiera negativamente lo que allí se oculta tras la niebla de espantos ancestrales. Este es el caso del tema de la violencia y el terrorismo como armas políticas o, mejor dicho, como armas revolucionarias. Esta precisión es importante, pues ya sabemos que, invirtiendo en buena dialéctica la frase de Clausewitz, la política es la continuación de la guerra por otros medios; es decir, que *la política lleva la violencia y el terror inscritos en su proyecto mismo*, aunque la discusión sobre cuáles pueden ser esos « otros medios » adecuados hace nacer en ella diversas escuelas, es decir, diversos partidos. En cambio, el proyecto revolucionario consiste precisamente en acabar con la guerra entre los hombres; es decir, en suprimir la necesidad de la violencia y el terror como fundamentos de la sociedad: por eso la revolución no es el desenlace de ninguna política, sino la refutación de to-

das las distintas modalidades o partidos de ésta. Para el político, pues, la violencia y el terror no plantean ningún problema teórico *en sí*, ya que acepta su necesidad como base del Estado que trata de conquistar, y sólo pueden ser materias a discutir a nivel *táctico*: cómo utilizarlas oculta o paladinamente, cómo tamizarlas, restringirlas o acentuarlas llegado el caso, etc. La posición del revolucionario es mucho más compleja porque, por un lado, su misma decisión revolucionaria ha sido sentenciada contra la necesidad y, por supuesto, contra la oportunidad de la violencia y el terror —es decir, se ha pronunciado contra el Estado— pero, por otro, sigue conservando *cierta* violencia y *cierto* terror como posible y conflictivo camino hacia la abolición de la violencia y el terror. Esta contradicción lleva al revolucionario a vivir y padecer radicalmente todas las dificultades especulativas que el tema comporta, en un desgarramiento que compromete por igual su teoría y su práctica o, mejor, ante todo, la artificiosa distinción entre ambas. Al decidirme a colaborar en esta colección de estudios sobre Bakunin y Marx, me ha parecido adecuado intentar contribuir, no a resolver, lo que está con mucho fuera de mi alcance, sino a plantear más atinadamente este nuclear foco infeccioso que compro-

mete por igual a ambos revolucionarios. Además, puesto que las simpatías del yo mas cercano a mí yo son mayormente libertarias y dado que terrorismo y violencia están íntimamente ligadas a lo más denostado del movimiento ácrata, he pensado que reflexionar sobre este tema puede ser la mas válida contribución que un amigo de la teoría puede prestar al advenimiento de la *anarquía*, es decir, de la comunidad y de la vida.

Lo que no parece en modo alguno adecuado es trastear el tema, echándolo por el lado del comentario histórico. Comenzar ahora a preguntarse qué pensaban realmente sobre la cuestión Bakunin o Nechaev, por ejemplo, no serviría más que para esquivar de mala manera el problema. En seguida nos desviaríamos por las peculiaridades sociopolíticas de las épocas en las que cada personaje vivió y acabaríamos encharcados de pleno en ese relativismo jesuitico que señalé al comienzo como uno de los mas próximos peligros que conlleva la meditación sobre estos escabrosos asuntos. Lo mejor es, pues, ir directamente a la cosa y tratar el problema tal y como nos afecta en este preciso momento y en nuestra concreta situación. De lo que los héroes del pasado o los luchadores del futuro dijeran sobre ello, sean el pasado y el futuro responsables y no nosotros.

En primer lugar, debe examinarse qué se entiende por violencia y terror, no sea que crezca un malentendido de base sobre los términos mismos que vamos a manejar. Se habrá advertido que, desde el título mismo de este artículo, doy por sentada la fusión de ambos azotes como si se tratasen de un caballo y un jinete, de una de esas cuatro figuras cuyo galope maldito ensombrece las páginas del Apocalipsis. En realidad, ambos se reúnen en ese fantasma privilegiado, la guerra, sobre

el cual siguen estando basados todos los imperios y poderes de este mundo. En cierto modo, tal como Hegel vio, el principal papel de todo Estado es mantener a sus súbditos bajo la permanente amenaza de la guerra, es decir, en paz. La paradoja de Unamuno no es tan chocante como parece: toda paz es paz en la guerra y cuanto más presente esté la guerra en la paz, impregnándola con sus modales y brusquedades, mas pacífica será la paz. Violencia y terror son la imprescindible dosis de guerra que necesita toda organización estatal para subsistir en paz; sin ellas, se entraría en un reino inimaginable situado mas allá de la guerra y la paz, mas allá, por supuesto, del Estado.

Según el mito más o menos aceptado, lo que el hombre buscó en la sociedad de los demás hombres fue su conservación física, el resguardo de esas violencias y terrores «naturales» de los que ya nada sabemos; el Estado, que aspira naturalmente a la máxima naturalidad, conserva la violencia y el terror, un permanente aunque frecuentemente relajado estado de guerra, para que el hombre no se olvide de la necesidad asociativa y se entregue a hacer lo que quiera, como si estuviera solo. Violencia y terror serán entendidos aquí, hasta entrar en mayores sutilezas, como *el acto y la amenaza de la destrucción física*. Obviamente, tal destrucción admite diversos grados y especificidades, según los sentidos atacados y la modalidad del ataque: mutilación de la voz o del silencio, imposición de sonidos, ocupación de la memoria, limitación mayor o menor de movimientos, privación de luz, de paisajes, deslumbramiento, hambre, sed, desgarramiento de los miembros u órganos del cuerpo, muerte. En el Estado, todo remite de uno u otro modo a la destrucción física, tanto la desobediencia como la insolidaridad, el egoísmo o incluso la

obediencia excesivamente confiada. La jungla poblada de rugidos y ojos brillantes que agrupó a los primeros hombres en torno al recién conquistado fuego se ha interiorizado, es *la voluntad del individuo*. Dentro de cada ciudadano potencialmente levantisco acecha la destructiva naturaleza, lo que justifica todas las coacciones estatales: al individuo, demasiado natural, hay que hacerle violencia para que se pliegue a la ciudadanía. Es *natural* que así sea, dice el Estado, que está basado en el terror y la violencia porque se compone de individuos inevitablemente «naturales»; y la coacción queda justificada en un doble sentido: la violencia sobre el Individuo se explica apelando a que su naturalidad se opone a la Sociedad vigente, mientras que el terror reinante en la sociedad tiene por coartada la multiplicidad de naturalidades individuales que hay violentamente que reprimir. Consecuentemente, la revolución sería la completa abolición de los violentos y terroríficos residuos naturales que el Estado administra en la sociedad humana: la revolución pretende propiciar la comunidad plenamente *artificial*. En ella, la distinción misma entre individuo y Sociedad desaparecería como un último resabio de ese estado de naturaleza que se mantiene como principal cimiento de la naturaleza del Estado.

La violencia y el terror son el instrumento de cohesión por excelencia que se utiliza en el Estado. No se conoce fuente más eficaz de *unanimidad*... Admitido que en el hombre acecha la naturaleza, es decir, lo antisocial —ferocidad rapaz, egoísmo desenfrenado, concupiscencia que no admite límites—, sólo por terror y violencia se puede sacar algo «humano» de él. Los males que provienen de la *fisis* sólo por medio de la destrucción *física* o su amenaza pueden curarse. Aquí hay que salir

al paso de la habitual banalidad que trata de distinguir entre terror y violencia de los oprimidos, de los que se enfrentan por la violencia a la violencia estatal. *En el Estado fundado en el terror y la violencia, toda violencia y todo terror son estatales*, es decir, provienen de la convicción de que en el individuo opuesto a la sociedad y en la sociedad opuesta al individuo hay una naturalidad a controlar y que sólo puede ser controlada por la amenaza o el acto de la destrucción física. El Estado no son los capitalistas, la policía ni los bomberos, sino todos y cada uno de quienes no conocen otro instrumento que la violencia y el terror para reprimir la voluntad del individuo, ese foco infeccioso de naturaleza que quiere lo indebido, en cualquier momento y a toda costa.

Da exactamente igual para el caso que el brote de voluntad natural a reprimir adopte el aspecto de ansia de poder en el autócrata, de codicia sin escrúpulos en el explotador o de pasión destructiva en el dinamitero: todos caen bajo la violencia y el terror, todos son reos de muerte condenados por un mismo tribunal —el Estado represor-conservador de la Naturaleza— aunque unos sean ejecutados por instancias oficiales y otros por «espontáneos» ilegales. Por medio del terror y la violencia sólo se puede imponer y conservar el tipo de sociedad estatal que conocemos, escindida en una racionalidad represora y una naturalidad destructiva y reprimida: la primera legisla, jerarquiza, controla, explota y produce, mientras que la segunda sufre en el trabajo, se frustra en el matrimonio, enloquece de anhelos sin medida y sueña con degollinas e incendios. Esta sociedad escindida puede ser más justa o puede estar peor organizada, pero en todo caso será radical y profundamente *insatisfactoria* para quienes aspiran a una comunidad crea-

dora, armoniosa y pacífica: pues la sociedad escindida nunca podrá prescindir de la guerra, cuyos dos bandos irreconciliables se desgarran perpetuamente en el corazón devastado de cada uno de sus aterrorizados y violentos ciudadanos.

En cambio, para el alma rebelde que no acepta la escisión, el problema se plantea de manera muy distinta. En primer término, la Naturaleza es una sombra de obvedad sospechosa, cuya perturbadora presencia está demasiado ligada a todos nuestros males como para aceptarla sin disputa. Quizá hubo Naturaleza, quizá vuelva a haberla, de eso nada podemos saber de cierto: pero por el momento lo único cierto es que la Naturaleza es el prototipo mismo de falsa gran idea, núcleo insondable que positiviza nuestras desdichas demasiado humanas ligándolas a una inexorabilidad prestigiosa, a una necesidad inatacable por definición que, aspirando a reconciliarnos de inmediato con nuestros orígenes y todo nuestro pasado, en realidad justifica nuestro presente y condena nuestro futuro. Nada hay en el hombre ni en el mundo de ciertamente natural, nada desde que el hombre piensa, trabaja o desea: aceptemos las consecuencias de la manzana que cominos en el Jardín y aceptémoslas hasta el fondo, pues es la única forma de que lleguen a redundar en nuestro provecho y no sólo en nuestro exilio. Ciertamente que en el hombre, en cada hombre, hay una voluntad que la razón productiva, legislativa y analítica no domina por entero, pero esa voluntad es tan inmaculadamente artificial como la razón misma; nuestros deseos no son antisociales, sino antiestatales; son nuestra más refinada y lírica capacidad artística: no son el último recuerdo del tigre, sino quizá el primer regalo del ángel. Precisamente el carácter artificioso del deseo lo

vincula indisolublemente al gran artificio racional, esperanzándonos de este modo sobre el posible fin de la escisión. La violencia y el terror no son el último residuo de la naturaleza, sino la primera invención del Estado: de anteriores violencias y terrores, como de anteriores batallas, cacerías o amores quizá sepan nuestros sueños, pero en todo caso no *nosotros*; y somos nosotros quienes nos hallamos enredados en un terror y una violencia particulares que ninguna apelación a lo primigenio puede hacer sin más tolerable. Son un terror y una violencia plenamente artificiales quienes perpetúan la escisión estatal entre trabajo y ocio, poseedores y desposeídos, normalidad y perversión, hombre y mujer, razón e imaginación... Nuestra supuesta espontaneidad salvaje es *inducida*: el poder separado que se sustenta de y en nuestra debilidad necesita reflejar de vez en cuando su ferocidad en la impotencia del individuo que trata de convertirse él mismo en poder, es decir, que aspira inútilmente a separarse de sí mismo sin pagar por ello, o sea, conservando su fuerza. La represión que acaba con esta insurrección falsa, que en realidad es un acto de desesperada sumisión, marca la recaída en la debilidad y el reforzamiento consiguiente del Leviatán. Los supuestos atributos de la antisocial voluntad «natural» son en realidad los del Estado —rapacidad, egoísmo paranoico, agresividad, desprecio del interés minoritario por débil o diferente...— proyectados en una intimidad cuya presunta espontaneidad está controlada y determinada de antemano. Lo que se nos consiente como Naturaleza es lo que el Estado monopoliza como auténtico heredero de la Naturaleza y para precavernos de recaer desconsideradamente en ella. De este modo, cuanto más naturales nos empeñamos en ser, en mejores ciudadanos se nos convierte.

De nuestros deseos poco podemos decir, salvo que su espontaneidad creadora está inextricablemente mediatizada por las leyes y canales del Estado en que se dan. Esta mediatización no sólo es represiva, como superficialmente puede creerse: el control del Estado estriba tanto en suscitar y orientar deseos como en mutilarlos.

Si tuviésemos que describir brevemente esa intimidad artificial y artística que resiste de algún modo frente a lo vigente, los rasgos negativos serían los únicos válidos. Intimidación que no acata la necesidad de lo necesario, es decir, la necesidad de la muerte, que no consiente identificarse con lo instrumental, que frente a la mediocridad sin esperanza o el boato cruel proclama su ardiente parentesco con la excelencia. Esa intimidad trasciende en cierto modo la contraposición subjetivo/objetivo, pues no aísla de la empresa de vivir-en común sino que requiere para ella un fundamento mejor. Si la llamamos por el nombre que ha recibido en la tradición cultural —lo *sagrado*— quizá escandalicemos oídos progresistas, pero apuntaremos directamente a lo que en ella escapa a los repetitivos y legislados mecanismos de lo «natural». No trato de pintar con purpurina beatífica la intimidad, que ciertamente encierra los riesgos más hondos y oculta quizá más sangre en sus entresijos de la que todos los Tamerlanes del mundo podrán verter jamás. Pero en su negación sin límites está la nostalgia *activa* de una vida no escindida, de justicia sin crueldad y amores sin cálculo: ella es el único motor que nos levanta contra la muerte, la coacción y el expolio. En tanto que el Estado no acalle efectiva e irrefutablemente toda disidencia —es decir, no logre convencernos realmente de la inexorabilidad de nuestra miseria y dolor— el ímpetu del deseo seguirá siendo para las almas

rebeldes, no la coartada del terror y la violencia, sino la promesa grabada a fuego en nuestra carne y nuestro espíritu de que un día han de acabar.

Ahora bien: hemos hablado de revolucionarios, de almas rebeldes. Pero esos míticos y refulgentes personajes aparecen raramente: quizá algún día los veamos apuntar en unos ojos amados o latir en nuestro propio corazón, pero por breve tiempo. Todos somos simples ciudadanos, de primera o segunda, afortunados o abrumados hasta la desesperación: todos ciudadanos y poco más. En tanto que ciudadanos, simples reflejos del Estado y menesterosos de terror y violencia para casi todo: para entendérnoslas con el amor, para mejorar en nuestro trabajo, para tener a raya a los otros y a lo que en cada yo hay de otro. En tanto llega o no llega la revolución, somos Estado y apenas podemos ni imaginarnos de otro modo. Si bien claro está que el terror y la violencia son lo único eficaz en nuestra condición, ¿cómo habremos de renunciar a ellas en los pasos previos a la liberación definitiva? En las urgencias de la explotación y la vida mutilada, ¿cómo no utilizar el medio por excelencia, aunque sea con el fin de volverlo contra sí mismo y llegar a inutilizarlo para siempre? Se ha dicho: *simil similibus curantur*. ¿No podemos lícitamente imaginar que sólo el terror puede espantar al terror, que sólo la violencia puede doblegar la cerviz de la violencia? Después de un más o menos trabajoso recorrido teórico, llegamos ahora al caso práctico que quizá motivo nuestra indagación. Digo «quizá» porque ninguno hemos esperado tanto para optar por el terror y la violencia en nuestra práctica cotidiana: los hemos aceptado como se acata lo inevitable y sin duda esperamos ahora de la teoría una final justificación de su uso, el definitivo

espaldarazo a lo real que el discurso hegeliano nos ha acostumbrado a exigir de todo teorizador que se precie. Aquí, sin embargo, no se juega a eso: que algo sea irremediable no basta para que merezca pleitesía. En el fondo, lo que se pide comúnmente a la teoría no es tanto un planteamiento problematizador de los temas que acomete como un certificado de buena conducta para lo que, con falsa resignación, hemos decidido que «hay que hacer queramos o no». La reflexión, en cambio, paraliza, sobre todo cuando no se limita a dar el visto bueno a lo vigente. En mi caso concreto, cuento con la excusa de haber advertido al lector desde un comienzo que mi objetivo era sólo contribuir a plantear correcta y radicalmente el tema, en toda su profundidad y más allá de cualquier anecdotario histórico-político, pero que en modo alguno aspiraba a resolver la perplejidad ante el «¿qué hacer?» de cada revolucionario. Fundamentalmente, porque la respuesta al «¿qué hacer?» nunca es teórica ni especulativa. Intentaré ahora unos últimos apuntes más ceñidos a lo circunstancial, a modo de prolongación episódica de lo antes expuesto: si su insuficiencia se hace demasiado patente, vaya en mi descargo que el propósito primordial de este trabajo se agota de algún modo en lo hasta aquí expuesto.

El revolucionario *quiere* ser eficaz: la pasión exige cumplimiento, conquista, no tan sólo contemplación deleitosa. Puesto que el terror y la violencia son lo más eficaz, la tentación de recurrir a esas armas —como cualquier político— se hará casi irresistible. Sin embargo, algo debe ser destacado, algo que cambia totalmente el enfoque práctico del asunto: el terror y la violencia son lo más eficaz y útil *para el Estado*. No para la revolución; es decir, no para la destrucción del Estado. El

Estado no puede subsistir, como hemos visto, más que apoyado en la guerra; pero la revolución no puede declarar la guerra ni siquiera al Estado, pues tan cierto es que el Estado se apoya en la guerra como que la guerra necesita y engendra Estado. Por decirlo de otro modo, de toda guerra, incluso de la guerra contra el Estado, sólo un Estado puede derivarse. La guerra no es un medio neutro, no es un cuchillo de excursionista que sirve para lo que uno pida en cada momento dado. La eficacia estatal y la eficacia revolucionaria se contraponen; incluso podríamos extremar este dictamen: puesto que la revolución no tiene lenguaje propio, sino que tan sólo se acomoda en los intersticios del lenguaje vigente, en su inversión semántica, conceptos como «eficaz» y «útil» sólo pueden expresar lo eficaz y útil según el Estado, mientras que lo efectivo para la revolución pasará a ojos del discurso establecido como lo máximamente ineficaz y estéril. ¿Hará falta recordar una vez más que tanto el Estado como el fugaz y puntual revolucionario coexisten en cada uno de nosotros, en el discurso que nos afirma y en el que nos desmiente, en el que nos tranquiliza y en el que nos alarma? A quien diga que sin terror y violencia nada ha logrado nunca hacerse, pídasele que muestre una sola ocasión en que el terror y la violencia hayan producido otra cosa que Estado con todas sus lacras definitorias, un solo caso en que el terror y la violencia hayan exterminado eficazmente violencia y terror. Es evidente que, puesto que aún somos ciudadanos y vivimos en estado de paz/guerra, a veces la violencia es lo único que puede preservarnos de la destrucción física y así nos vemos forzados a recurrir a ella; en modo alguno pretendo negar en todo caso la oportunidad del empleo de terror y violencia para rescatarnos de la aniquilación a nosotros mismos, a los débiles o a los

que amamos, o para evitar irreparable daño de la justicia o la libertad. Tampoco dentro del Estado y resignados a él puede tolerarse todo... Pero lo importante es saber que vernos obligados a recurrir a terror y violencia es parte de la miseria misma que nos oprime, que nada de revolucionario ni de realmente liberador hay en tales armas, que ninguna esperanza de superar nuestra condición de ciudadanos puede extraerse de ellas y que la vida y la autonomía que su uso nos conservan las pagamos al más alto precio, al de ver vida y autonomía perpetuamente amenazadas por la sociedad de la guerra. Quien sólo recurre a la violencia al verse estrictamente forzado a ello, sin ilusión y sin énfasis, con la amargura de quien se mutila para conservar el resto del cuerpo sano, en una palabra, quien sólo recurre a la violencia y el terror *haciéndose violencia a sí mismo y aterrorizándose de su condición*, ése es, si no un revolucionario, al menos un ciudadano lúcido, cuyo íntimo desgarramiento quizá porte en sí gérmenes eficazmente liberadores. Pero como cada uno de nuestros gestos violentos va acompañado de un íntimo vértigo feroz, de un regocijo cruel, poca duda puede cabernos de nuestra complicidad artificialmente «natural» con lo que necesita de la guerra para subsistir y medrar. El terror y la violencia, incluso por la mejor de las causas, nos convierten siempre en sicarios del tirano.

Esta consideración del terror y la violencia como contrarrevolucionarios nada tiene que ver, según creo que queda claro, con los rechazos *tácticos* de tales armas por parte de los partidos socialdemócratas y parlamentaristas. Estos últimos se mueven en el plano de la política: dan por hecho la existencia y la necesidad de un terror y una violencia institucionales, para conseguir cuyo control —lo que se

llama «el Poder»— a veces bastan instancias democráticas, pactos, cabildeos económicos o intrigas de salón, etc... A fin de cuentas, pueden permitirse el lujo de ser pacíficos en pequeña escala precisamente porque están decididos a ser violentos en grande, es decir, a mantener cárceles, ejércitos, policías, manicomios, fábricas, etc. tal y como hasta ahora. Para una modificación tan nimia —nombres nuevos en lo alto del escalafón o nuevas técnicas de rendimiento laboral— no parecen precisas ni siquiera aconsejables grandes matanzas fuera de programa... basta con mantener vigentes todas las solitas instituciones de la muerte o con prometer solemnemente al respetable público la firme decisión de mantenerlas.

Pero lo auténticamente difícil empieza cuando se aspira a eliminar todas las instituciones de la muerte y se percibe la imposibilidad radical de volver el terror y la violencia contra sus propias pompas y obras. Y es que la violencia y el terror son un *estado* general de la sociedad, no la decisión personal de tal o cual individuo: esto invalida el mito de la responsabilidad *privada*, de tanto alcance ético como superfluo en lo social, es decir, en la aspiración no a un conjunto aleatorio de individuos buenos o malos, sino a una comunidad ética en la que se den las condiciones públicas de ejercicio de la virtud. El funcionamiento social del mito de la responsabilidad privada es base de instituciones de la muerte de tanta solera como la pena capital y el atentado criminal contra hombres políticos. En este sentido, el viejo dictamen de que el terror se alimenta de terror y la violencia engendra violencia es perfectamente exacto. Sólo la renuncia al uso de ambos flagelos puede lograr hacer apagarse sus piras funerarias, por falta de combustible. La ambigüedad de la instancia a lo respon-

sable «en mi fuero íntimo», en «mis intenciones», cuando se trata de este campo, tiene una curiosa confirmación en las «infiltraciones» de policías en grupos terroristas. Frecuentemente, los biempensantes se escandalizan afirmando que tal secuestro o tal crimen de un grupo terrorista de izquierdas sólo beneficia a la derecha y de ello deducen que en tal organización se ha infiltrado algún representante del Orden que desvía de sus sanos propósitos a los revolucionarios. Incluso dentro de esos mismos grupos late constantemente la sospecha sobre quién pertenece «en su fuero íntimo» a la policía y quién a la rebelión. Y, claro está, muchas veces alguien que es «en su fuero íntimo» policía se incrusta en un grupo subversivo y finge poseer un «fuero íntimo» revolucionario, del mismo modo que el suspicaz terrorista que vigila a sus compañeros en busca del delator tiene que superponer un «fuero íntimo» policial a su primigenio «fuero íntimo» subversivo.

En realidad la infiltración del Orden se ha realizado desde un principio y sin necesidad de ningún agente doble: ha penetrado en forma de necesidad del terror y la violencia entre quienes aspiraban a terminar con la sociedad basada en ambos. Y luego sólo cabe comprobar desoladamente que el Orden, que tantas dificultades parece experimentar para asimilar ciertas costumbres o ciertas ideas, nada asimila con tanta fruición y aprovechamiento como la violencia «venga de dónde venga» y reciba «en el fuero íntimo» de quien la maneja el sentido que sea. Por eso el policía tiene que financiar grupos terroristas o inventarlos cuando no los hay, y participar con entusiasmo en auténticos actos subversivos, mientras que el terrorista interioriza los hábitos y trucos del policía para tratar con sus camaradas y acaba a veces cediendo a la

«neurosis de delación» que culmina dramáticamente el doble (o triple) juego, creando repentinamente el policía cuya presencia latente conjuraban sin cesar todos los miembros del grupo. El Orden no es más que la administración del Desorden y para que funcione necesita echar constantemente Desorden (naturalmente, Desorden del «suyo», es decir, violento y terrorífico, guerrero) en sus calderas. Atascado en las trampas de una responsabilidad cuya privacidad es puramente acusatoria y, en último término, mortífera, el individuo termina por aceptar «en su fuero íntimo» que sólo se puede ser víctima o verdugo, que la reja es necesaria y sólo puede elegirse entre estar a un lado o a otro. Aquí cobra todo su sentido la desesperada e irónica exhortación del condenado de Bataille a los mirones que asistían a su ejecución: «No confeséis *nunca*».

Privado de lo eficaz por excelencia desde el punto de vista del Estado, el revolucionario que no confía en el terror ni la violencia no tiene por qué verse condenado, empero, a la inacción ni resignado a ser convertido en víctima por quienes no quieren renunciar a ser verdugos. Para Georges Sorel, por ejemplo, la cristalización de lo que él llamaba violencia revolucionaria era *la huelga general*, un medio que, como toda clase de huelga o forma explícita y activa de *no querer*, no entra en modo alguno en lo que aquí se ha considerado violencia o terror. Estos tipos de patente no querer siguen siendo, mientras no se demuestre lo contrario (y, ¿cómo se ha de demostrar definitivamente?), formas válidas de lucha revolucionaria. Lo mismo ocurre con todas aquellas fórmulas paralelas o alternativas que la imaginación propone a las formas vigentes de gestión de las cosas, basadas ahora en terror y violencia. Y, ante todo, en aquella

retórica crítica, persuasiva, preguntona, dudadora, que hace permanente propaganda de las objeciones al Sistema de la Razón establecida y acumula sospechas sobre la necesidad de lo necesario. Esta retórica no se dirige a la supuesta «naturalidad» feroz y espantosa del hombre, que el Estado suscita y apalea alterna-

tivamente, sino a las cualidades más artificiales con que contamos: el humor, el escepticismo, el placer que busca compañeros y cómplices, la pereza, el aburrimiento, la piedad... Sólo en ellas pueden irónicamente confiar para esperar lo auténticamente Otro quienes abominen sin vacilar de toda guerra santa.

Colección España contemporánea

Ortzi

Historia de Euskadi

El nacionalismo vasco y ETA

Libro histórico que arranca de un pasado lejano (organización tribal, feudalismo, luchas banderizas, nacimiento de la burguesía y del capitalismo comercial, guerras carlistas), libro de historia cercana (desarrollo del capitalismo industrial y financiero, República y guerra civil), libro de historia que se está haciendo (franquismo y ETA). Índice: Apuntes prehistóricos y medievales para la comprensión de Euskadi. La Edad moderna y los Fueros vascos. Carlistas y fueristas: el antijacobinismo popular vasco del siglo XIX. La Restauración de 1874 y el surgimiento del nacionalismo vasco: independentistas y colaboracionistas. Fascismo contra nacionalismo vasco. El Estatuto de autonomía y el gobierno de Euskadi en la guerra civil y en el exilio. La crisis del franquismo y la cuestión vasca: Euskadi ta Askatasuna (ETA), movimiento socialista vasco de liberación nacional. Epílogo. Reflexiones sobre socialismo y patriotismo vasco. Índice de nombres.

456 páginas

60 F

Ruedo ibérico

jo» fuera la fuente de la producción y del valor. Además hoy se sabe que muchos de estos pueblos primitivos dedicaban a actividades directamente encaminadas a su subsistencia un tiempo muy inferior a la actual jornada laboral dedicando, sin embargo, buena parte de su tiempo y esfuerzo al rito y al intercambio simbólico con la naturaleza. Todo esto se considera desde la óptica de la nueva religión como reminiscencias de un estadio infantil de la humanidad. Con ello no sólo se relega a la «madre naturaleza» al papel de mero objeto pasivo y dominado que se ofrece sin contrapartida a las veleidades depredadoras del «padre trabajo» con una única finalidad «productiva», sino que se desprecia cualquier otro tipo de intercambios entre el hombre y la naturaleza que no vayan destinados a este fin. No es el intercambio simbólico, gratuito, placentero, lo que se estima que debe orientar esta relación entre el hombre y la naturaleza «válida para todas las formas de sociedad», sino la procreación de productos materiales.

La exportación a todo tiempo y lugar de estos conceptos e ideas propios de la «economía política» o la de otros —como los de relaciones de producción, fuerzas productivas, superestructura...— más o menos originarios de Marx se debe a que éste, como buen creyente en la idea del progreso, consideraba que el capitalismo, más que un sistema social distinto de los anteriores, era «la organización histórica de la producción más desarrollada y variada»¹⁷. Al igual que ciertos alquimistas esperaban que el conocimiento del microcosmos más complejo (el cuerpo humano) les permitiría desvelar todos los secretos de la naturaleza, Marx creía que «las categorías que expresan las relaciones de la sociedad burguesa y que permiten comprender su estructura, permiten al mismo tiempo darse cuenta de la estructura de todas las formas de sociedad desaparecidas»¹⁸.

¿Alcanza al menos Marx a explicar en su raíz las situaciones de dominación del hombre por el hombre que tienen lugar bajo el capitalismo? ¿Logra realmente subvertir en nombre de la idea del progreso, de la producción, del trabajo, al sistema que las había engendrado? Trataremos de esbozar cómo Marx intenta sacar partido revolucionario a la ciencia que construyó sobre estos cimientos.

En otra época fue frecuente entre los creyentes en el progreso el esperar que la máquina de vapor trajera la democracia. Marx creía que el desarrollo de las fuerzas productivas, al chocar con su envoltura capitalista, acabaría trayendo el socialismo. El planteamiento de Marx era

menos simplista que el de los demócratas partidarios de la máquina de vapor. Marx incluía un eslabón intermedio: el proletariado. El capitalismo al desarrollarse originaba un aumento numérico y organizativo del proletariado con lo que en el fondo cavaba su propia tumba. No era en vano que el *Manifiesto comunista* empezara afirmando que «toda la historia de la sociedad humana es la historia de la lucha de clases». El aparato conceptual que Marx había tomado prestado de la «economía política» le sirvió para, una vez depurada la teoría del valor trabajo, elaborar su teoría de la plusvalía con el fin de precisar cuál era la parte del valor «creado» por el trabajador que se apropiaba el capitalista, esperando facilitar así con argumentos científicos la toma de conciencia del proletariado de su condición de explotado y acelerar mediante la lucha de clases la marcha de las ruedas de la historia.

Sin llegar al extremo de considerar toda la historia de las sociedades humanas como una historia de la lucha de clases, parece lógico suponer que sean las clases y grupos más oprimidos los que estén mayormente interesados en cambiar el sistema que les oprime y actúen más en consecuencia con sus intereses. En esto Bakunin coincidía con Marx al poner en el proletariado sus esperanzas revolucionarias. Bien es verdad que en el capitalismo del siglo XIX la mayoría de las mercancías producidas, y en especial las que estaban al alcance de los trabajadores, servían de forma bastante directa a las exigencias del mantenimiento de la vida humana. Así, la teoría de la plusvalía y su ley del empobrecimiento del proletariado, servían entonces más o menos para teorizar sobre el reparto de un valor vital: la lucha por el reparto de la plusvalía era en suma una lucha por el pan. Pero también es verdad que no parece que ese proletariado incipiente sometido a unas condiciones de vida infrahumanas, necesitara de muchos artificios científicos para tomar conciencia de su condición de explotado. Sin embargo, actualmente, cuando en los países de capitalismo «maduro» se asiste a una polución de mercancías y a una degradación de la calidad vital de las mismas y, en general, de las condiciones de vida, cuando buena parte de los trabajadores no trabajan ya para asegurar su subsistencia sino para emular el patrón de consumo de las clases dominantes, cuando la lucha por el reparto de la plusvalía se traduce en reivindicaciones de «nivel de vida» medido

17. C. Marx: *Op. cit.*, p. 169.

18. *Ibid.*, p. 169.

por la posesión de ciertas mercancías ofrecidas con este fin, el centrar la lucha de clases en este reparto de la plusvalía constituye un factor más de integración, como lo demuestran en la práctica de cada día las respetuosas reivindicaciones económicas de las socialdemocracias y los eurocomunismos. De tanto discutir el reparto del pastel se acaba aceptando el contenido del mismo, lo cual, por otra parte, es lógico ya que no podía concebirse de otra manera a partir de los conceptos de «producción» y «valor trabajo» sobre los que Marx construyó su ciencia y que como se ha indicado constituyen un velo ideológico que impide estudiar en toda su radicalidad las distintas formas de dominación que tienen lugar bajo el capitalismo.

En este aspecto resulta hoy más clarividente el pensamiento de Bakunin que, libre de estas ataduras científicas, planteaba la lucha de clases en el terreno más amplio de la lucha contra la autoridad. Aún aceptando el papel revolucionario del proletariado, desconfiaba del potencial revolucionario de ciertas aristocracias obreras y ponía más esperanzas en ciertos grupos oprimidos y marginados económica o socialmente que Marx calificaría despectivamente de «lumpenproletariado». Asimismo, confiaba más en las posibilidades revolucionarias de ciertos países en los que el capitalismo estaba menos desarrollado y en los que los trabajadores eran objeto de una mayor explotación y estaban menos «pervertidos» por la ideología dominante. (Véase en este mismo número el artículo de Freddy Gómez, «Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin»).

Y en la medida en que perdía radicalidad la crítica económica formulada por Marx al capitalismo, la pérdida también su crítica al Estado cuya desaparición como superestructura parasitaria de la sociedad se esperaba como resultado final de la desaparición del capitalismo: si fallaba la crítica económica como aguijón de la lucha de clases para subvertir el capitalismo, con mayor motivo fallaría el último eslabón de la cadena lógica de Marx, la extinción de Estado. Por otra parte, Marx considera buenos en sí el desarrollo de las fuerzas productivas y la concentración económica originados por el capitalismo, siendo el reverso de esta última una mayor concentración de poder y un reforzamiento de la autoridad y del Estado. Por ello, la consideración de la concentración económica como algo inevitable y deseable que caracteriza a la obra científica de Marx, se contradice con su crítica al Estado que alcanza un importante radicalismo verbal en ciertos

pasajes de su amplia obra escrita. También la idea de Marx de que una vez muerto el capitalismo se iniciaría un proceso de agonía del Estado que conduciría a su total extinción serviría después para justificar el abandono, por innecesaria, de una lucha abierta contra el Estado bajo el propio capitalismo que intentara socavarlo día a día, o al menos poner coto a la extensión de este principal baluarte de la autoridad.

Sobre estas críticas de Marx al Estado y el poder, sobre el concepto de praxis revolucionaria, sobre la idea de la lucha de clases o sobre la organización del proletariado y la acción directa, como la que se reflejaba en la frase de que «la emancipación de los trabajadores sólo puede ser obra de los trabajadores mismos», así como sobre ciertos análisis políticos de situaciones concretas, se ha intentado establecer una síntesis marxobakuniniana. Pero, a nuestro juicio, la mayoría de estos conceptos —que suelen estar más elaborados en la obra de Bakunin— son en la obra de Marx accesorios más o menos fluctuantes a su sistema científico y no siempre coherentes con él. No es casual que lo que perdurara de la obra de Marx no fueran estos análisis y pensamientos más o menos fluctuantes, particulares y vivos, ni sus afirmaciones sobre la relatividad de las ideas, los conceptos y los sistemas sociales. Lo que el marxismo ha hecho perdurar de la obra de Marx ha sido un nuevo imperialismo de las ideas basado en un sistema de pensamiento cerrado, sistema que se ha visto degradado y ofrecido como un nuevo dogma que ha pasado a formar parte de la ideología dominante, a la cual ha prestado un enorme servicio divulgador al presentarla a los oprimidos bajo una falsa envoltura revolucionaria. (Sobre el marxismo como sistema que ha pasado a formar parte de la ideología dominante véase en este mismo número el ensayo de García Calvo, «Apoteogmas a propósito del marxismo»). Así, como señala Arthur Lehning en páginas siguientes («El catecismo marxista»), «quien quiera abordar a Marx como socialista y considerarlo como tal, no tiene más remedio que incorporarlo a las filas de los utópicos que él mismo tanto había combatido y ultrajado. De otro modo tendremos que dejarlo en el panteón de los hombres de ciencia del siglo XIX en calidad de sociólogo y economista».

No deja de conmovernos el observar cómo el propio Bakunin influido por las ideas de la época y consciente del carácter asistemático e inacabado de su obra se ve impresionado por la sabiduría de Marx y muestra una admiración

reverente por sus elaboraciones científicas¹⁹. Pero hoy, pasado un siglo, estamos en mejores condiciones para denunciar el carácter integrador del dogma científico marxista cuyas primeras piedras había colocado el propio Marx. Las elaboraciones de Marx en el campo de la economía —tantas veces esgrimidas por los doctores del «socialismo científico» para anatematizar como utópicos a los revolucionarios increíbles— han constituido un buen vehículo divulgador de la ideología dominante, mientras que su eficacia para descubrir y criticar las distintas formas de dominación y explotación que tienen lugar en el mundo actual parece bastante limitada y, en ocasiones, engañosa. Con la perspectiva que nos ofrece este siglo de distancia podemos afirmar sin ningún apasionamiento

que, a nuestro juicio, la obra de Marx es más científica, acabada, cerrada y está más momificada e integrada en la ideología dominante que la de Bakunin. Mientras que la obra de este último, precisamente por ser menos científica y cerrada, por estar menos supeditada a la «economía política» y por ocuparse en primer lugar del tema de la dominación y de la crítica de la autoridad y del Estado que desborda ampliamente el marco de la economía, mantiene una mayor vitalidad revolucionaria.

19. «Ninguna obra, que yo sepa, contiene un análisis tan profundo, tan luminoso, tan científico, tan decisivo...» señalaría Bakunin a propósito de *El capital* (citado por Carlos-Peregrín Otero en su artículo incluido en este mismo número, p. 107-126).

B.D.I.C

Cuadernos de Ruedo ibérico

6, rue de Latran, 75005 Paris
Teléfono 325 56-49
CCP 16586-34 Paris

Precio de venta: cuaderno ordinario a partir del número 43: 10 F; cuaderno ordinario a partir del número 36: 9 F; cuaderno ordinario del número 7 al 35: 7 F; colección completa (números 1 al 42): 450 F. La suscripción a Cuadernos de Ruedo ibérico da derecho al 20 % de descuento en la compra de libros pertenecientes a nuestro fondo o al de aquellas editoriales en venta en nuestra librería.

Condiciones de suscripción:

6 cuadernos
ordinarios

Francla
Otros países (correo ordinario)
América (correo aéreo)
América latina (correo certificado)
Número simple

57 F
65 F
115 F
88 F
10 F

España contemporánea

HUGH THOMAS

La guerra civil española

2 tomos 1168 páginas 110 F

GERALD BRENAN

El laberinto español

Antecedentes políticos y sociales de la guerra civil

330 páginas 9 mapas en colores 39 F

GUY HERMET

Los comunistas en España

216 páginas 33 F

STANLEY G. PAYNE

Falange. Historia del fascismo español

276 páginas 39 F

IGNACIO FERNANDEZ DE CASTRO

De las Cortes de Cádiz al Plan de desarrollo

412 páginas 60 F

JUAN MARTINEZ ALIER

La estabilidad del latifundismo

440 páginas 7 mapas 17 documentos fotográficos 51 F

STANLEY G. PAYNE

Los militares y la política en la España contemporánea

498 páginas 66 F

DANIEL ARTIGUES

El Opus Dei (Nueva edición corregida y aumentada.)

256 páginas 33 F

ROBERT G. COLODNY

El asedio de Madrid

304 páginas 83 documentos fotográficos 33 F

FRANZ BORKENAU

El reñidero español

256 páginas 36 F

Ruedo ibérico

**Colaboran en este fascículo:
Hans Magnus Enzens-
berger, Rudolf de Jong,
Arthur Lehning,
Agustín García Calvo,
Freddy Gómez, Carlos-
Peregrín Otero, Carlos
Díaz, José Alvarez
Junco, Francisco
Carrasquero y Fernando
Savater.**

Prix : 30 F

✓
BAKUNIN

MARX

al margen de una polémica



cuadernos de

**ruedo
ibérico**

segunda época



55
57

enero-junio 1977

80 P 5439



cuadernos de

ruedo ibérico

Revista bimestral
Segunda época

Redactor-jefe
JOSE MARTINEZ

Directeur Gérant de la publication :
MARIA-JOSE MARTINEZ-ROMO

© Editions Ruedo ibérico
Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

Administration, diffusion et ventes :
6, rue de Latran, 75005 Paris.
Téléphone : 325.56.49
C.C.P. Paris 16.586-34

Imprimerie S.E.G., Châtillon-sous-Bagneux

número
enero-junio 1977

55

57

sumario

Bakunin - Marx



<i>Presentación</i>	3
Hans Magnus Enzensberger: <i>M.A.B. 1814-1876</i>	7
Rudolf de Jong: <i>Bakunin</i>	11
Arthur Lehning: <i>El catecismo marxista</i> Agustín García Calvo: <i>Apotegmas a propósito del marxismo</i>	41
	57
Freddy Gómez: <i>Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin</i>	83
Carlos-Peregrín Otero: <i>De Bakunin y Marx a Chomsky</i>	107

Al margen de una polémica

Carlos Díaz: <i>De Federalismo, socialismo y antiteologismo al necesario debate entre anarquistas y cristianos</i>	129
José Alvarez Junco: <i>Los dos anarquismos</i>	139
Francisco Carrasquer: <i>¿Ha habido una «ideología política» en el anarquismo español?</i>	157
Fernando Savater: <i>Del terror a la violencia</i>	181

César M. Lorenzo

**Los anarquistas
españoles
y el poder
1898-1969**

Historia general del anarquismo español desde sus orígenes, el autor ha primado el estudio del periodo 1936-1937, en el que las organizaciones del movimiento libertario español desempeñaron un papel hegemónico en la zona no dominada por los militares sublevados contra la segunda República española. Las características de la guerra civil española impusieron a los anarquistas españoles la asunción de responsabilidades de gobierno a todo nivel. El autor analiza las causas de los éxitos y de los fracasos libertarios en este terreno y prolonga hasta los años 60 el estudio de las mutaciones que la experiencia de ese periodo introdujo en el anarquismo español. Hijo de un destacado militante libertario, César M. Lorenzo ha manejado fuentes inéditas de gran interés.

A modo de presentación. Sobre el significado de la ciencia marxista y la ética bakuniniana

Con este triple número de *Cuadernos de Ruedo ibérico* cumplimos una promesa vieja de medio año largo¹. Los resultados son algo diferentes de lo que inicialmente fueron nuestros planes: de hecho ya no es un cuaderno monográfico sobre el tema Bakunin-Marx. Tampoco podemos hablar de un material equitativamente repartido entre los dos grandes pensadores revolucionarios. Digamos que en este cuaderno se habla más *ex abundantia cordis* al evocar al coloso ruso que al llamar a capítulo al sabio alemán. De todos modos, no ha de extrañarnos esto más de la cuenta: nuestro propósito no era otro que el sacar a Bakunin de la sombra en que Marx lo había tenido eclipsado. Bien es sabido que el campo de proyección de una sombra no depende sólo del cuerpo que la proyecta sino de la distancia entre éste y la luz proyectora. Los textos aportados en este cuaderno indican que este juego de luces deformante no hay que achacarlo tanto a Marx como a sus herederos y albaceas políticos que, por otra parte, han hecho un uso caprichoso del patrimonio heredado. Y si no, ahí está la triste historia de los intentos frustrados de preparación y edición de las obras completas de Marx² a la vez que la iglesia marxista promocionaba la publicación de numerosos manuales y catecismos marxistas.

Existen investigaciones que intentan salvar la figura de Marx estableciendo una ruptura entre el pensamiento de aquél y la doctrina marxista. Ruptura que, según Maximilien Rubel³, empieza a producirse con Engels, primer divulgador del marxismo y acuñador del término «socialismo científico» para designarlo y oponerlo a los otros socialismos. Aún aceptando la evidencia de este proceso de eclesiastización y perversión del pensamiento de Marx, cabe preguntarse en qué medida ya se prestaba a ello su propia obra. Aquí rozamos un tema que no podemos ignorar en este artículo presentatorio, sobre todo si en la segunda etapa de *Cuadernos de Ruedo ibérico* pretendemos ir más allá de la

simple recopilación de artículos de interés y mantener una línea de pensamiento mínimamente definida. Es el tema de si es posible o no una síntesis entre marxismo y anarquismo. Dado que entre los artículos incluidos en este número existen diversas posiciones al respecto, hemos creído oportuno ofrecer algunas claves en la manera de enfocarlo y explicitar algunos puntos de vista que, aunque no tienen por qué comprometer a toda la redacción de la revista, sirvan de acicate para la clarificación de este tema⁴.

Advertimos que más que hablar de marxismo y anarquismo nos referiremos sólo a las obras de Bakunin y Marx. Acotado así el tema anticipamos que la idea que vamos a desarrollar es que, a pesar de que ambos pensadores convergen en ciertos puntos de vista e interpreta-

1. Este número ha sido posible en gran parte gracias al esfuerzo y a la constante dedicación de nuestro compañero Francisco Carrasquer, a quien expresamos aquí nuestro sincero agradecimiento.

2. Lo más significativo a este respecto fue la desfenestración, en plena época estaliniana, de Razianov, que había estado encargado al frente de un instituto en Moscú de la preparación de una edición monumental de las obras completas de Marx. Con su muerte y persecución de algunos de sus colaboradores se vio truncado el proyecto perdiéndose los casi diez años de trabajo que a él se habían destinado. (Véase el artículo introductorio de M. Rubel en *Marx y Engels contra Rusia*, Buenos Aires, p. 9-13.)

3. Cfr. M. Rubel: «La légende de Marx ou: Engels fondateur», *Cahiers de l'ISEA*, serie S, nº 15, diciembre de 1972.

4. El lector puede creer descubrir en algunos de los ensayos que componen este fascículo la posibilidad de síntesis entre marxismo y anarquismo; más aún, entre ambos y el cristianismo. El autor, y con él otros compañeros de redacción, consideran que las tentativas en tal sentido están condenadas a desembocar en síncretis desorientadoras a nivel teórico y práctico. Tanto sobre los esfuerzos de «aggonamiento» sistemático del marxismo, como sobre los intentos de «síntesis» de este o aquel «marxismo» con otras ideologías, tan de moda hoy, volveremos con amplitud en ulteriores fascículos de *Cuadernos de Ruedo ibérico*.

ciones, las tramas lógicas que sustentan sus discursos revolucionarios transcurren a niveles de abstracción muy distintos e irreductibles. Mientras Marx busca reforzar su mensaje revolucionario a base de darle un fundamento científico «objetivo» —siendo esencial en este aspecto su elaboración en el campo de la economía—, Bakunin pasa directamente a la crítica de la autoridad y del Estado y su mensaje emancipador se articula, más que sobre disquisiciones científicas, sobre la fuerza de ciertas ideas aceptadas como moralmente buenas y sobre el ensalzamiento de la autoorganización y la solidaridad de los humanos. Es decir, que mientras el discurso de Bakunin se basa fundamentalmente en ciertas ideas que, como la libertad, la igualdad o la solidaridad, expresan aspiraciones humanas y acepta que su realización depende ciertamente de la voluntad de los hombres, el discurso de Marx pretende apoyarse, sobre todo, en otra serie de ideas y creencias que se suponen objetivas e independientes de la voluntad de los individuos. La primera de éstas es la creencia en que la humanidad se había movido, se estaba moviendo y se movería siempre en la dirección deseable. Esta creencia en el continuo progreso de la humanidad tenía como derivación la creencia en las posibilidades ilimitadas de la ciencia y la técnica que se veían siempre orientadas en un sentido liberador. De ahí que Marx dedicara la mayor parte de su esfuerzo a tratar de servirse de la ciencia para empujar conscientemente las «ruedas de la historia» en el único sentido en el que suponía que podían girar: en el sentido del progreso. Marx abrazó tempranamente el comunismo por motivos éticos. Pero creyendo quizá que —al decir de Saint-Simon⁵— «las decisiones científicas son las únicas que pueden originar una creencia universal», se aprestó a dar un respaldo científico a sus ideas. Y en efecto, aunque el comunismo de Marx sea anterior a sus elaboraciones científicas de *El capital* y de *La ideología alemana*, parece fuera de duda que han sido éstas las que han constituido la gran fuerza, pero también la gran flaqueza, de la obra de Marx. A nuestro juicio, las enormes dimensiones que adquirió la sombra de Marx responden a que los aspectos esenciales de su construcción teórica se ajustaban perfectamente a la ideología que ha dominado en la llamada civilización occidental, construida desde una visión antropocéntrica del mundo reforzada por la creencia en la idea del progreso continuo de la humanidad y por el respeto beato e indiscriminado hacia la ciencia, la técnica y el trabajo que vinieron a constituir el nuevo evangelio susti-

tutivo de las antiguas religiones y ritos. Recordemos algunos de los aspectos esenciales de esta ideología que dominaba en la época de Marx en el «mundo civilizado» y que sigue todavía dominándolo hoy.

La revolución copernicana acabó introduciendo una concepción del universo más ajustada a la realidad que la del esquema cósmico de Tolomeo sobre el que reposaba un antiguo antropocentrismo de origen religioso. Pero el triunfo de las ideas de Copérnico se produjo paralelamente a la implantación de un nuevo antropocentrismo más eficaz que el anterior. Una vez aceptado que el hombre, lejos de ocupar el centro del universo, habitaba uno de los planetas más pequeños de uno de los innumerables mundos solares, el nuevo antropocentrismo se basaba en la creencia de que los humanos podían construir su propio mapa según sus deseos y libres de cualquier esquema cósmico: no se necesitaba contar con el universo más que cuando ello pareciera conveniente. El hombre seguía siendo, pues, el centro y el universo y la naturaleza eran ahora las fuerzas a someter. La razón, la ciencia, la técnica, el trabajo constituían las palancas para conseguirlo.

El objetivo de cambiar la naturaleza y el tiempo, perseguido largo tiempo por la alquimia, se presentaba ahora como alcanzable desde una perspectiva científica. En esta transmutación «el trabajo era el padre y la naturaleza la madre», antiguo mito de la alquimia que fue recogido por los nuevos economistas. Pero la naciente ciencia económica, en la que Marx ocuparía un lugar importante, adoptó en este campo una posición falocrática decidiendo el papel dominante del macho sobre la hembra: mientras el trabajo se revestía de una significación litúrgica y era considerado como fuente del valor, se despojaba a la naturaleza de todo el significado trascendente de que había gozado con anterioridad, para proceder a una explotación científica de la misma considerando, como diría Marx, que los dones de la naturaleza eran gratuitos. Así, esta nueva ideología ofrecía la liberación del hombre del antiguo lastre de causas finales trascendentes —pecados originales, intervenciones de la providencia...— y de las limitaciones de su entorno natural. En este último aspecto se presentaba como alcanzable para toda la sociedad lo que en otro tiempo fue el sueño individual del alquimista. Pero junto a estos ofrecimientos liberadores se imponían nuevas cadenas. Los templos de las

5. H. de Saint-Simon: *El sistema industrial*, Revista de Trabajo, Madrid, p. 49.

antiguas religiones tras la revolución francesa dieron paso a otros elevados a la diosa Razón. Una nueva religión de la ciencia y la técnica, del trabajo y la producción, sustituía a las antiguas religiones y exigía nuevos sacrificios humanos con pretextos liberadores. La creencia en la continua e imparable marcha de la humanidad hacia el progreso, que empezó a tomar cuerpo en el siglo XVII, se acabó imponiendo como pieza central de la nueva ideología y la historia de la especie humana empezó a escribirse sobre la base de esta idea.

La idea del socialismo se desarrolló prisionera en este contexto y la casi totalidad de los pensadores que la defendían trataron ingenuamente de servirse de este nuevo evangelio científico-progresista para atacar al sistema que lo había creado para glorificarse. Con este fin, trataban de erigirse en campeones de la elaboración de nuevas ciencias sociales «objetivas» que empujaran a los pueblos en su marcha hacia el progreso, y trataban de medir el valor de sus teorías y sistemas a través de estos instrumentos. Así, Owen señalaría que «por vez primera, yo explicaré la ciencia de la construcción de un sistema racional de sociedad...»⁶. O Saint-Simon se declararía a sí mismo fundador de una «física social»⁷, de «una ciencia tan positiva como todas las que merecían este nombre»⁸, y además de vaticinar que los científicos sucederían a los teólogos, sugería que en la nueva sociedad se construyera en cada pueblo un mausoleo en honor de Newton para que el pueblo le rindiera culto. Fourier no se anduvo con contemplaciones y se llamó a sí mismo el Newton del mundo social. Los pensadores libertarios no se vieron libres de estas ataduras. Proudhon no sólo pretendió fundar también una nueva ciencia social, sino que fue uno de los apóstoles más decididos de la idea del progreso: «todo lo que he escrito, todo lo que he negado o afirmado —señalaría Proudhon⁹— lo he escrito, negado o afirmado en nombre de una sola idea: el Progreso». E incluso Kropótkin llegó a decir que «el anarquismo es una concepción del mundo fundada sobre una explicación mecánica de todos los fenómenos, abarcando la totalidad de la naturaleza y, en consecuencia, de la vida de las sociedades...»¹⁰.

La obra de Marx pasa así a engrosar el largo rosario de pensadores socialistas que se declaran portavoces de una ciencia social objetiva que ponen al servicio de la idea del progreso. La fuerza que ha cobrado la figura de Marx procede en buena medida de que, en una sociedad dominada por el evangelio de la ciencia, el marxismo se erigió en monopolizador del socia-

lismo científico descalificando como utópicos a los otros pensadores de este campo. Pero, dado que no hay ciencia objetiva, su gran flaqueza como instrumento liberador procede de haber construido un sistema cerrado de pensamiento sobre una serie de ideas y creencias que estaban sólidamente implantadas en la ideología dominante. Pues a parte de que se construyó sobre la creencia de que la idea del progreso regía los destinos de la humanidad y sobre la fe en el carácter siempre benéfico y «progresivo» de los logros de la razón, la ciencia, la técnica y el trabajo, cabe señalar que buena parte de las elaboraciones teóricas de Marx se realizaron a partir de ciertos conceptos elaborados por la «economía política» al servicio del capitalismo.

El primero de ellos es el concepto de «producción» todavía vigente. Frente a las visiones más ingenuas —pero en algunos aspectos más reveladoras de la realidad— de mercantilistas y fisiócratas, los «economistas clásicos» empezaron a construir con apariencia de objetividad la actual ciencia económica sobre una noción de producción muy particular que confundía deliberadamente aquellas actividades y trabajos consagrados a la apropiación y transformación de riquezas naturales de aquellos otros encaminados a aumentar la producción natural de riquezas. Pues aunque los fisiócratas y mercantilistas contribuyeron a divulgar la idea del progreso, su visión de la agricultura como única actividad productora de riquezas, o sobre el carácter prioritario para el enriquecimiento de los Estados de la apropiación de riquezas a través del comercio y la explotación colonial, constituían otros tantos escollos para que la idea del progreso pudiera cifrarse en el campo de la economía mediante la mera multiplicación de mercancías y extenderse, no sólo al «mundo civilizado» sino al conjunto de las so-

6. Robert Owen: *The Life of R. Owen by Himself*, Nueva York, 1920, p. 322.

7. Hay que recordar que en aquella época la mecánica newtoniana constituía el evangelio del conocimiento científico. De ahí que los científicos sociales pretendieran tomar como modelo de sus elaboraciones al dogma mecanicista y de ahí que todavía haya ciencias como la economía que permanecen configuradas con arreglo a ese dogma que ya ha sido desterrado del propio campo de la física.

8. *Doctrine de Saint-Simon*, conferencias de Bazard, Enfants, etc., París, 1924, p. 92-93.

9. Citado por John Barry: *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 285.

10. P. Kropótkin: *Revolutionary pamphlets*, Nueva York, 1927, p. 159.

ciudades humanas. Así se acabó imponiendo una ciencia económica que se ocupaba de la «producción» de mercancías haciendo abstracción de la forma en que se hubieran originado. Con ello resultaba imposible analizar el papel que la «madre» naturaleza desempeñaba en el proceso económico, quedando relegada ésta a una fuerza a explotar sin más coste que el trabajo exigido para ello. Y lo mismo que quedaba fuera del análisis así planteado la expoliación de la naturaleza y el carácter subordinado de ciertas actividades económicas más ligadas a ella, este enfoque impedía apreciar en toda su magnitud la dominación y expoliación de que eran objeto ciertos pueblos ahora ascendidos a la categoría de «productores» de oro, de petróleo, y demás materias primas, cuando lo único que hacían era dejarse arrebatar del suelo o del subsuelo unas riquezas naturales ya existentes. Este mismo concepto de «producción» es el que ocupará un lugar central en la obra científica de Marx. «El objeto de este estudio es, en primer lugar, la producción material»¹¹. Con estas palabras inicia Marx su *Introducción a la crítica de la economía política*, texto de madurez de reconocido interés como compendio metodológico de su sistema científico. Pero Marx no sólo acepta como punto de partida este concepto en su análisis del capitalismo, sino que lo pretende exportar a todas las sociedades humanas: «Todas las épocas de la producción —señala Marx— tienen ciertos caracteres comunes, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción racional...»¹². Los rasgos comunes que dan unidad en todas las épocas al concepto de «producción» proceden, según Marx, «del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, permanecen invariables»¹³. Marx justifica, pues, la exportación del concepto de «producción» elaborado por la «economía política» haciendo suya otra de las premisas de la ideología dominante: el nuevo antropocentrismo al que antes hicimos referencia. El paso siguiente desde estos puntos de partida será exportar también la idea del trabajo como fuente de valor a todas las sociedades. «Con la generalidad abstracta de la actividad creadora de riquezas»¹⁴ —señala Marx— aparece entonces igualmente la generalidad del objeto en la determinación de la riqueza... el trabajo en general en tanto que trabajo pasado objetivado en el objeto». Así, el trabajo «expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad»¹⁵. Esta idea de buscar el origen de la riqueza y del valor en el trabajo, con independencia de la actividad a la cual se des-

tine, con tal de que acabe apareciendo como resultado un objeto material, contribuye a dar un tratamiento indiferenciado a todas las actividades que encubre el concepto de «producción» como de hecho ocurre en el mercado capitalista.

De este modo se completa esta visión antropocéntrica en la que la naturaleza es el objeto a someter y apropiarse por el hombre mediante el trabajo y se establece como válida para todas las formas de sociedad. Pero a pesar de que Engels asegurara que la ley del valor trabajo rigió por lo menos durante un periodo de cinco a siete mil años¹⁶ y de que Adam Smith ilustrara su funcionamiento con un ejemplo de pueblos cazadores de ciervos y castores e insistiera en que el trabajo fue el precio primitivo de las cosas, hoy existen suficientes estudios en el campo de la antropología y de la historia para acreditar la dificultad y el escaso interés explicativo que conlleva el aplicar los conceptos actuales de producción y de trabajo a toda una serie de sociedades primitivas y precapitalistas, lo que hace pensar también que puedan perder en sociedades futuras el lugar hegemónico que ocupan en la actual.

En la medida en que la «economía» —o diríamos mejor la intendencia, pues el término «economía» tal y como hoy se entiende es de origen muy reciente— de las sociedades primitivas dependía casi por entero de la productividad de los ciclos naturales y la actividad humana se limitaba a simples tareas recolectoras o, todo lo más, a facilitar la acción de la naturaleza, difícilmente se podía pensar que el «traba-

11. C. Marx: *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, París, 1957, p. 149.

12. *Ibid.*, p. 151.

13. *Ibid.*, p. 151.

14. Nótese cómo se identifica este concepto de «producción» con el de «actividad creadora de riquezas» cuando de hecho el hombre no puede crear ni materia ni energía y la «producción» se basa en la apropiación, transformación y destrucción de riquezas naturales, pudiendo todo lo más contribuir a fomentar la productividad de ciertos ciclos naturales y a adaptar más eficazmente estas y otras riquezas apropiadas para que sirvan al mantenimiento y enriquecimiento de la vida humana. Pero no es este valor vital de los objetos, que poco tiene que ver con el trabajo incorporado en ellos, el que preocupa a Marx.

15. *Ibid.*, p. 169.

16. F. Engels, «Complementos y adición al III tomo de El capital», *Escritos económicos varios*, Grijalbo, 1966, p. 241.

¡Sólo deseo una cosa! —exclamó— ¡Conservar hasta el fin de
[mis días
en toda su entereza el don, para mi sagrado, de la indignación!
¡Charlatán, cabezón, maldito cosaco! —Es la fuerte atracción
por lo fantástico, un capital defecto de mi ser— ¡Un Mahoma
sin Corán! —La tranquilidad me enardece— ¡Un saltimbanqui,
un papa, un farolero! —Tiene corazón y cabeza de fuego.

Sí, Bakunin, así debió ser. Un error constante y eterno,
caprichoso y entregado. ¡Inaguantable, impropcedente, imposible,
así fuiste! Lo mismo da, Bakunin: vuelve o sigue donde estás.
Un tipo alto con levita azul en las barricadas de Dresde.
Su rostro expresaba la cólera más brutal. ¡Fuego al Palacio
de la Opera! Y cuando todo estaba ya perdido, exigió atenazando
la pistola, que el Gobierno Provisional Revolucionario tuviera
la delicadeza de estallar (junto con él) por los aires. (Extraña
[impavidez.]

Los señores a su vez, por elevada mayoría, rechazaron la moción.
¿Te acuerdas, Bakunin? Siempre igual. Por supuesto molestabas.
¿Cómo no? Y sigues molestando hoy. ¿Comprendes? Estás
[molestando.]

Así de simple. Por eso mismo te ruego, Bakunin: vuelve.
Interrogado, machacado, contra el muro de las casamatas de
[Olmütz,
sentenciado a muerte, deportado a Rusia, indultado a prisión
[perpetua:

¡Un hombre altamente peligroso! Un bienhechor manda a su
[celda un piano

de cola, un Lichtenthal. Le van cayendo todos los dientes.
Para su ópera *Prometeo* concibe una dulce y sonora melodía
a cuyo compás mecía infantilmente su gran cabeza leonina.
¡Ay, Bakunin, eso está en tu línea! (*Mecía su gran cabeza leonina*
aún veinte años después, en Locarno). Y porque está en tu línea

y nada puedes hacer por nosotros, Bakunin, sigue donde estás. Deportado a Siberia, siguiendo el Amur azul y glacial, atravesando el Pacífico, en vapores veleros, en trineos, a caballo, en tren expreso, cruzando la América salvaje, seis largos meses sin pausa, por fin, llegando a Paddington, en vísperas de Año

[Nuevo, saltó del Hansom, subió raudo la escalera, se abalanzó en brazos de Herzen y gritó estentóreo: *¿Dónde hay aquí ostras frescas?* Porque eres, en una palabra, inútil, Bakunin, porque no sirves ni de cliché, ni de salvador, ni de burócrata, ni de pontífice, ni de gorila de derechas o izquierdas, Bakunin: ¡vuelve, vuelve! Vuelta al exilio. *No sólo el clamor revolucionario, el bullicio del club o el tumulto en las plazas, también la desazón de la víspera, debates, cifras, consignas, le hacían feliz.*

¡Gran vagabundo, acosado de rumores, leyendas, difamaciones! ¡Corazón magnético, ingenuo y pródigo! *Increpaba y chillaba, animaba y decidía, continuamente, el día entero, la noche entera.* ¿Verdad que sí? Y porque tu *actividad, tu ociosidad, tu apetito, tu sudor constante*, rebasan tanto la humana medida, como tú, Bakunin, por ello te aconsejo: Bakunin, sigue donde estás.

Su biógrafo, gran sabelotodo, nos dice: era impotente. Pero

[Tatiana, la vedada hermanita, la que en la blanca mansión tocaba el arpa, enardecía su pasión. Cierto, sus tres hijos no eran suyos. Sin embargo, a Nechaev, el mitómano, asesino, jesuita, chanta-

[jista y mártir de la revolución, le escribía: *Mi pedazo de tigre, mi galán, mi fierecilla querida. (No hay peor despotismo que el ilustrado.)*

Ay, Bakunin, no hablemos del amor. Tú no querías morir. No fuiste un ángel de tinieblas políticoeconómicas. Eras, como nosotros, confuso y cándido, Bakunin: vuelve. ¡Vuelve,

[Bakunin! Por fin la noche en Bolonia. Fue en agosto. Apostado a la ven-

[tana, espiaba la ciudad. Calma absoluta. Las horas sonaban en las [torres.

La insurrección había fracasado. Amanecía. En un carro de heno

pudo ocultarse. La barba afeitada, vestido con negra sotana,
del brazo una cesta de huevos, con gafas verdes y bastón,
[cojeando
llegó a la estación, para arribar a Suiza y morir, en la cama.
Hace ya mucho de eso. Era entonces, como siempre, prematuro,
[o ya
demasiado tarde. Nada pudo rebatirte, ni nada llegaste a
[demostrar,
y, por tanto, sigue donde estás o, tanto da, Bakunin, vuelve.
Masas enormes de carne y grasa, hidropesía, mal de vejiga.
Ríe atronador, fuma sin reposo, jadea, por el asma aquejado,
descifra telegramas en clave y escribe con tinta simpática:
Explotar y gobernar: exactamente lo mismo. Está hinchado y
[desdentado.
Todo va sumiéndose en ceniza, cucharillas, periódicos. Ante la
[casa
pululan confidentes. Caos y cochambre por doquier. El tiempo
[pasa.
Todavía Europa huele a policía. Por eso, y porque nunca en
[parte alguna,
Bakunin, ni hubo, ni hay, ni habrá monumento de ti, Bakunin,
[por eso,
Bakunin, te pido pues: vuelve, vuelve, vuelve.

Contemplemos la foto tomada en un congreso de la I Internacional: un puñado de personas. Un poco atrás se ve a un hombre que sobresale mucho entre los otros. Diríase que se ha puesto en pie sobre una silla. Pero bien mirado no corresponde esta suposición con las proporciones de su vasta figura. No, sencillamente es un gigantón. En una ficha de la policía alemana se le describe, por el año 1849, en estos términos: de complexión fuerte y de tamaño colosal. Es Michael Bakunin, el más famoso y legendario de todos los anarquistas. El año pasado se cumplió el primer centenario de su muerte, y aún siguen las conmemoraciones, como este número de Cuadernos de Ruedo ibérico a él dedicado esencialmente. Rudolf de Jong.

Bakunin

1

«Aquí se interrumpe el manuscrito...» Con estas palabras termina el más célebre ensayo de Bakunin: *Dios y el Estado*. Y aunque sea el tronco es un fragmento. A todas las obras de Bakunin se las puede tachar de fragmentarias. E incluso a su vida. Porque no acabó nada del todo. Hay algo siempre inacabado en él, como si su vitalidad enorme y su energía extraordinaria... no, como si su alma hubiera sido aún demasiado pequeña para su corpachón hercúleo. «No he vivido nunca decentemente», clamaba Bakunin catorce días antes de morir.

Decentemente tal vez no, pero ¡qué vida fascinante la suya! Si repasamos la vida de Marx vemos que casi toda ella discurre dentro del triángulo Berlín-París-Londres, con su ciudad natal Tréveris más o menos como centro. Tan sólo constituye una excepción su viaje a Argel —por razones de salud— hacia el fin de su vida. No creo hacerle ninguna injusticia al organizador socialista y periodista revolucionario que también fue Marx, si digo que la silla en que se sentaba en el British Museum —y que todavía se exhibe al visitante— es el más característico símbolo de su vida y su obra. En cambio, si bien

pueden funcionar como atributos caracterizantes para Bakunin el canapé, el samovar y los cigarros puros, no simbolizan menos su vida y obra el calabozo y la barricada. Y si para hacer evolucionar la vida de Marx nos basta un pequeño triángulo europeo occidental, para hacer circular la de Bakunin necesitamos todo el globo terráqueo, o al menos su hemisferio norte.

Michael Alexandrovich Bakunin nació el 14 de mayo de 1814 en la casa solariega del señorío de Priamuchino, en Twer, Rusia. Su padre era un noble y latifundista con mil «almas» (siervos) a su servicio. Más tarde escribiría el hijo: «Mil almas, es decir, mil siervos varones, porque las mujeres no contaban, aunque tampoco cuentan ahora y se llaman libres.» El padre de Miguel se había formado en Europa occidental y en especial en Italia, el país en que él mismo había de vivir durante su última fase de vida. El padre había sido un liberal de izquierdas, pero anclado como estaba en la dura realidad reaccionaria de la Rusia de entonces, su posición de gran terrateniente y de privilegiado del régimen acabó de enterrarle sus ideas. Pero la verdad es que había entrado en contacto con los decembristas, los mismos que en 1825 habían sido los

primeros en prender la llama —o mejor, la chispa de la llama— de las ideas e ideales progresistas en Rusia con su intentona revolucionaria frustrada. Si bien hay que decir que no había sido un decembrista más. A sus hijos los educó haciéndoles conocer todo lo posible la cultura occidental y las ideas modernas. Existían fuertes vínculos afectivos entre el padre y los hijos (mucho más íntimos que con la madre), pero fueron puestos a dura prueba estos lazos al empeñarse el padre en casar a sus hijas con pretendientes por los que no sentían ellas amor alguno. Y Miguel, que quería tanto a sus hermanas, se lanzó en su defensa con denuedo y convicción.

Bakunin no pertenecía al pueblo, por lo tanto. Había nacido en el seno de la clase dominante y por mucho que hiciera no podía anular este hecho. Había tenido acceso natural a todos los círculos de su clase y para la casta dominante sería el hijo pródigo hiciese lo que hiciese. En la actuación de Bakunin imperaba siempre una naturalidad y libertad que no le habían costado adquirir, sino que irradiaban de su propia naturaleza y surgían de su propia cuna. De ahí también el fácil acceso a todos los medios sociales, y no sólo a los socialistas, porque en la biografía de Bakunin vamos desfilando por todo el mundo progresista, literario y artístico de entre los años 1840 y 1875, encontrándonos con figuras como: Vissarion Belinski, Ivan Turguenev, Alexander Herzen, Nicolai Ogarev, Georg Herinegh, Wilhelm Weitling, Jules Michelet, Georges Sand, Richard Wagner, Pierre Joseph Proudhon, Karl Marx, Friedrich Engels, Arnold Rüge, los revolucionarios del 1848, los revolucionarios polacos del 1863, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi, Emilio Castelar, los hombres de la I Internacional de Italia, Suiza, Bélgica y España.

De ahí también que, como Bakunin no hubiese jamás pretendido pertenecer al pueblo ni a la clase trabajadora, no se juzgase capaz de sustituir a los trabajadores ni de representarlos siquiera. En carta a los compañeros de la Federación del Jura, al darse de baja en octubre de 1873 de la Internacional y despedirse de la vida pública, escribía: «Por nacimiento y circunstancias personales, pero de ningún modo por mis simpatías e inclinaciones, no soy más que un burgués, y como tal no podría hacer entre vosotros más que propaganda teórica. Ahora bien; estoy convencido de que el tiempo de los grandes discursos teóricos, hablados o escritos, ya ha pasado. [...] Ya no es hora de ideas, sino de actos y acciones. Hoy importa sobre todas las cosas organizar las fuerzas del proletariado. Pero esta organización ha de ser obra de los trabajadores mismos».

Mas volvamos al Bakunin joven. A los catorce años, como era tradición en los muchachos de su clase, se fue a la capital de la Rusia zarista, San Petersburgo (Leningrado), para seguir la carrera militar. En 1833, alcanzó el rango de oficial y como tal sirvió en el cuerpo de artillería en Lituania para retirarse al cabo de un año, yéndose a estudiar a Moscú con escapadas a su casa paterna. En Moscú se relaciona con la intelligentsia rusa de entonces: Belinski, Herzen, Ogarev, Turguenev... En 1840, se traslada a Alemania y estudia en Berlín y en Dresde. En 1842, escribe en el *Deutsche Jahrbücher* un artículo titulado «Die Reaktion in Deutschland», firmado con el seudónimo Jules Elysard, que acaba con la famosa frase: «El apetito de destrucción es también un apetito creador». En 1844, estando ya en Suiza, se niega a obedecer las órdenes del gobierno ruso que le emplaza a regresar al país. Por lo mismo, refugiado polí-

tico, vive como tal en Bruselas, primero, y en París después. También la capital francesa era por aquellos años un centro de refugiados políticos y en París entra en relación con Proudhon y con Marx. Por expresa petición del gobierno ruso, Bakunin es expulsado de Francia en 1847, a raíz de su sonado discurso en un banquete conmemorativo de la sublevación polaca contra Rusia de 1830. Y al declararse la revolución de febrero de 1848 en Francia se encuentra en Bruselas y vuelve a París. No obstante, despliega sus actividades, al socaire de la revolución de 1848, principalmente por la zona fronteriza eslavogermánica, teniendo por centros de operaciones Praga, Breslau y Dresde, y por preocupación central el paneslavismo. Frente a los regímenes autocráticos de Rusia y de Austria propaga el principio de los movimientos populares inspirados en un paneslavismo federalista y revolucionario. Y le sirve de plataforma para esta agitación el congreso de los pueblos eslavos que precisamente se celebró en Praga en junio de 1848. En la misma Praga se produjo una rebelión en la que participó Bakunin y que fue duramente reprimida, poniendo fin de paso al congreso eslavo.

Al año siguiente, tuvo lugar la insurrección de Dresde, del 3 al 8 de mayo, frustrado intento de las fuerzas democráticas de hacerle frente a la reacción en plena ofensiva. En Dresde se labra Bakunin —instigador irresistible en esa lucha— su figura legendaria y su mito. Y aunque no fue de los que prendieron el fuego de la revuelta, la leyenda quiere que sea ésta «su» revolución y hasta con «su» programa y todo. El hecho es que Bakunin, todavía ocupado primordialmente en su causa paneslavista, se encontraba más o menos por casualidad en Dresde al estallar la rebelión, y únicamente llevado por su

pundonor revolucionario se ofreció con todas sus fuerzas para luchar por los fines perseguidos por el pueblo de Dresde en la calle. Aunque, la verdad sea dicha, las fuerzas de Bakunin eran formidables. Porque él se hizo el alma de la defensa armada cuando las tropas sajonas atacaron la ciudad y penetraron en ella. Tras la derrota, Bakunin logró escapar a tiempo, pero agotado por el esfuerzo como estaba, no consiguió ir muy lejos y la reacción que le perseguía muy de cerca lo apresó en Chemnitz (¡ hoy llamada Ciudad de Karl Marx!).

En Sajonia, Bakunin fue condenado a muerte dos veces nada menos, pero por fin se le conmutó la pena capital por la de cadena perpetua, siendo conducido en 1850 a Austria a cumplir la condena. Pero como había participado también en la sublevación de Praga, las autoridades austriacas lo juzgaron por su cuenta y lo condenaron a su vez a la pena de muerte, conmutándosele de nuevo esta pena por la de cadena perpetua y devolviéndolo a Rusia en cumplimiento de la petición de extradición cursada por el gobierno ruso. Hasta 1857, languidece en las tristemente célebres ergástulas de la Rusia zarista: la ciudadela de Pedro y Pablo y la prisión de Schlüsselburgo, ambas en San Petersburgo, la Leningrado actual. A instancias del zar escribe entonces Bakunin su «confesión», resumen de su vida y sus ideas de revolucionario. El zar (Nicolás I) lee el escrito con atención pero no por eso le alivió en nada a Bakunin su condición de preso. Su sucesor en el trono, Alejandro II, confirmó primero la pena a cadena perpetua de Bakunin y luego se la conmutó por la deportación a Siberia. Aquí vive Bakunin cuatro años y se casa con una joven polaca, Antonia Kwiatkowska. Todas las solicitudes que se elevan para su puesta en libertad no sirven de

nada, incluida la del gobernador general de la Siberia oriental, el liberal Muraviov, pariente de Bakunin. Pero en 1861 se la toma él —la libertad— y llega en su fuga por la costa oriental siberiana hasta el Japón, de donde pasa a San Francisco. El gobierno ruso ha enviado un buque de guerra en persecución de Bakunin, pero en vano. Desde San Francisco pasa sucesivamente a Panamá, Nueva York, Boston y Londres. En la capital inglesa editaban por entonces sus amigos Alexander Herzen y Nicolai Ogarov su famoso periódico *Kolokol* (*La Campana*), con quienes se pone a colaborar Bakunin. Durante la rebelión polaca contra Rusia, se esfuerza Bakunin por venir en ayuda de los rebeldes a través del Mar Báltico.

Bakunin se establece por un tiempo en Suecia, pero su expedición fracasa. Sus ideas, ya expuestas en aquel banquete en París el año 1847, de que la causa polaca se ha de unir con la de los revolucionarios rusos, no obtiene ningún eco entre los nacionalistas polacos. Más bien al contrario. Sofocada la rebelión polaca, Bakunin se refugia en Italia (con residencias en Turín, Florencia y Nápoles) y en Suiza.

Son estos años, sobre todo entre 1867 y 1873, los más fecundos en la realización de lo que ahora más nos subyuga: su magnífica obra escrita. A pesar de haberse resentido tanto su salud en las mazmorras rusas, Bakunin desplegó tal actividad de escritor revolucionario en esos años que los seis primeros volúmenes de los *Archivos de Bakunin* (además de otros doce que seguirán) no contienen más que escritos de ese periodo: *Dios y el Estado*, *Federalismo*, *Socialismo y anti-teologismo*, *El Imperio del knut germánico y la revolución social*, *Estatismo y anarquía*. No sin alternar esto con su incansable actividad organizadora, ya en

las sociedades revolucionarias italianas, ya en la Liga Internacional por la Paz y la Libertad, en la Alianza Internacional de la Democracia socialista creada por él en 1868 y en la Asociación Internacional de Trabajadores, la I Internacional. Por entonces tienen lugar también sus contactos con la Federación del Jura. Y en 1868, sale para España el amigo de Bakunin, Fanelli. Así como también sostiene en ese tiempo su pugna con Marx y con el nacionalista italiano Mazzini. Y se desarrolla el episodio con Nechaev. Y despliega sus esfuerzos por encender revueltas y revoluciones en Italia. Y se lanza en medio de la vorágine de la Comuna de Lyon en 1870 durante la guerra franco-alemana. A todo esto sosteniendo una correspondencia impresionante y recibiendo visitas de amigos y correligionarios sin parar, formando parte como formaba de un círculo de relaciones afines tan interesantes como C. Cambuzzi, P. Brousse, C. Cafiero, G. Fanelli, E. Malatesta, los hermanos Reclus, J. Guillaume, A. Schwitzguébel y otros muchos. Todo junto significa que Bakunin esos años echó los cimientos de los movimientos anarquistas organizados con carácter internacional, movimientos que prosiguieron su marcha, a pesar de haber sido el mismo Bakunin bastante pesimista respecto a su futuro inmediato. Diez días antes de morir, contestando a sus amigos que se lamentaban de que no hubiera escrito sus memorias, dijo: «¿Para quién tendría que haberlas escrito? No vale la pena hablar de eso.

Hoy han perdido todos los pueblos su instinto revolucionario. Todos están contentos con su situación y el miedo a perder lo que todavía poseen les hace remisos y abúlicos. No, no; si yo me recuperara un poco, me dedicaría a escribir una ética basada en el colectivismo sin frases filosóficas ni religiosas».

2

El anarquismo de Bakunin tuvo su más clara cristalización en su último periodo de luchador, entre 1870 y 1873, con sus conflictos en el seno de la Internacional y la escisión en la misma de 1872. Tanto los herederos anarquistas de Bakunin como sus adversarios marxistas han insistido en la importancia de esta fase bakuniana, y se comprende. Pero por ambas partes se le ha identificado a Bakunin demasiado exclusivamente con el anarquismo. Mas para comprender rectamente su vida y obra hay que tener muy presente que el anarquismo de los años en torno a 1870 era el resultado de una prolongada vida revolucionaria. Bakunin ha sido, ante todo, un representante inequívoco de la generación revolucionaria de los años centrados sobre el 1840. En muchos aspectos se parece esa generación a la que adquirió conciencia política en nuestros años 1960. En ambas estaba el elemento social en primer plano y la lucha contra la reacción; sólo en segundo término se era partidario de una corriente política determinada. Karl Grün, el editor del *Deutsche Jahrbücher*, escribiría más tarde: «Conocí a Miguel Bakunin mediados los años 40 en París. Por entonces luchábamos todos nosotros por lo mismo, haciendo tabla rasa de todas las diferencias entre nacionalidades; lo que queríamos era romper con lo existente ya caduco y poner en su lugar algo nuevo, algo grandioso, si bien no sabíamos exactamente qué era». ¿No se podría decir lo mismo del estado de ánimo colectivo de los años 60 de nuestro siglo?

Bakunin no ha sido nunca sectario. Siempre se sintió unido al conjunto de los movimientos por entonces izquierdistas y revolucionarios. Su anarquismo no se

sustentaba sobre ninguna exclusiva ni se cerraba para nadie, sino que era para él una mera consecuencia del simple hecho de ser socialista y revolucionario. Ya en el destierro de Siberia significó para él la lucha de Garibaldi en Italia un punto luminoso destellando sobre un mundo reaccionario en las tinieblas, y eso a pesar de que él sabía que sus ideas estaban muy lejos de coincidir. Hacia el final de su vida aclamó la victoria contra los monárquicos de los republicanos franceses, aun a sabiendas de lo burgueses y antisocialistas que éstos eran, como un gran triunfo para la humanidad. En la práctica revolucionaria —en Dresde, en Polonia y durante la Comuna de París— siempre colaboró con los demás; en todo momento fue la causa revolucionaria a secas lo que privó para Bakunin. Y las revoluciones y rebeliones de siglo XIX no fueron jamás exclusivamente socialistas ni proletarias (aunque la leyenda socialista lo haya presumido tanta veces sin razón, como por ejemplo en la Comuna de París).

La actitud de Bakunin viene elocuentemente expresada en una carta a sus amigos de *La Campana*, escrita en 1863 desde Estocolmo, cuando intentaba ayudar a los polacos en su insurrección nacional contra el dominio ruso: «¿Sabéis lo que me dijo Demontowicz [uno de los revolucionarios polacos, Rdj] a última hora? Que no sólo no deseaba la revolución rusa, sino que por el contrario la temía como una maldición terrible. Hasta el punto de que si él tuviese que elegir entre una nueva victoria del zarismo y la salvación de Polonia mediante una revolución rusa, 'preferiría el triunfo del zar, porque de éste un día u otro se libertará Polonia, pero de una revolución social triunfante en Rusia quedaría la civilización polaca destruída definitivamente y

renacería una nueva barbarie en nuestra patria.' Ya veis, queridos amigos, cómo vosotros teníais razón y yo no. Eso es; hasta el mejor polaco es un enemigo nuestro en tanto que somos rusos. Y a pesar de todo, ni podemos lamentar el haber tomado partido por el Movimiento Polaco, ni el haber emprendido el camino que hemos tomado [apoyar a los polacos, Rdj]. Permanecer mudos y con los brazos cruzados ante semejante catástrofe significaría irnos a pique moral y políticamente. Obligados como estábamos a elegir entre un horroroso verdugo y un sacrificio noble, teníamos que optar por el sacrificio, sin reparar demasiado en si este partido tomado era noble o no.»

El fragmento de esta carta vuelve a refrescarnos la memoria sobre el hecho de cuánto tiempo y cuán intensamente le absorbió a Bakunin la cuestión eslavista. Bakunin salió siempre en defensa de la identidad nacional de los pueblos, incluidos los más pequeños. (Contrariamente a Marx y a Engels, especialmente éste que creía que los pequeños pueblos, eslavos o no, habían de ser anexionados por nacionalidades de mayor envergadura). Pero Bakunin no dejaba por eso de fustigar al mismo tiempo todo chovinismo nacionalista y toda formación estatal. Su paneslavismo estaba indisolublemente asociado a la revolución social. Esta es la condición *sine qua non*. Bakunin atacó siempre la idea de que primero tuviera que consolidarse la unidad estatal de una nación a la espera de que ésta aportara los frutos de la libertad en sentido liberal y de la libertad social, idea que combatió no sólo en la cuestión polaca, sino también en la italiana. No se ventila otra cosa en su polémica con Mazzini. En la actualidad, la convicción de Bakunin según la cual la condición ineludible de la liberación nacional es la revolución social, la com-

parten muchos movimientos de liberación. Y la han compartido en los últimos tiempos no pocos nacionalismos a la postre triunfantes. Pero por desgracia, muy raramente se ha acoplado esa concepción de condición previa revolucionaria a las otras concepciones federalistas de Bakunin y los resultados de la mayor parte de esos movimientos de liberación nacional han sido que, al formarse la unidad del Estado centralizado con las fuerzas revolucionarias, se ha destruido la revolución social en su inspiración de base. La tesis bakuniana que nos ocupa se confirma una vez más, por ejemplo, al estudiar las relaciones entre el movimiento anarcosindicalista español y los nacionalistas catalanes.

Bakunin militó en movimientos no proletarios y no socialistas hasta que en 1868 rompió con la Liga Internacional por la Paz y la Libertad. En los congresos de esta Liga en Ginebra (1867) y en Berna (1868) se había esforzado en vano por encarrilarla hacia un rumbo socialista, si bien se componía de socialistas pero también de radicales demócratas no socialistas. En aquel mismo año se hizo socio de la Internacional y escribió su carta más cordial a Marx, diciéndole entre otras cosas: «Desde ahora voy a secundar lo que tú emprendiste hace ya veinte años. Desde el momento en que me despedí pública y festivamente de la burguesía del congreso de Berna [de la Liga Internacional, Rdj], no sé de otra compañía ni de otra Medio Ambiente que no sea el mundo de los trabajadores. Mi patria es ahora la Internacional de la que tú eres uno de sus primeros fundadores». El anarquismo y el socialismo de Bakunin, aunque habían estado naturalmente operantes desde hacía tiempo en su conducta revolucionaria, no se expresaron con la mayor claridad ni llegaron a su

mejor modo de formularse hasta los últimos años de su vida. De entre todos los socialistas de los años 40, Proudhon era el que le había hecho más mella y con quien se sentía más afín. Y después de haber escrito Marx en 1847 su antiproudhoniano tratado *La misère de la philosophie*, Bakunin se dio cuenta de que Marx tenía razón en criticar los elementos metafísicos en la obra de Proudhon como tratado filosófico, pero que Marx no por eso había menoscabado lo más mínimo el anarquismo ni el federalismo proudhonianos.

La más importante contribución de Bakunin al anarquismo y al mundo de las ideas anarquistas está presente en él mismo desde el primer día. Y es, sobre todo, su profunda convicción de que el hombre, el ser humano, es un ser social. Ni en el pensamiento socialista, ni en la ciencia social se puede partir del hombre en sí mismo, en su aislamiento, como Rousseau y otras teorías del contrato social habían hecho. El hombre no se hace hombre, no se hace individuo, hasta que no se realiza como tal en sus relaciones con los demás seres humanos. Su libertad es una relación social, una relación para con los otros seres humanos basada en la igualdad. De esta concepción del ser humano social se desprende la noción de solidaridad, con lo que Bakunin eleva el anarquismo a un plano más elevado que el nivel en el que lo había dejado Proudhon. Todavía en Proudhon conservaban las relaciones humanas algo muy del mundo de los negocios, algo contractual. Bakunin convierte esta especulativa relación en humanidad cálida alentada por la solidaridad mutua y la espontaneidad creadora. Este principio de solidaridad ha sido la base y el cemento de todos los movimientos anarquistas inspirados en el ejemplo bakuniano.

El historiador Max Nettlau ha subrayado estas diferencias entre el pensamiento de Proudhon y el de Bakunin y la influencia que ha ejercido éste en la evolución de las ideas anarquistas. Interesante es a este respecto constatar cómo los que se empeñan en negarle su carácter social al anarquismo, atacan a Proudhon por su individualismo y pasan por alto a Bakunin. Ni siquiera un marxista tan independiente como Ernst Bloch, en su libro *Das Prinzip Hoffnung*, escapa a esta regla. Aún le añadió Bakunin un segundo elemento al anarquismo de Proudhon, «la ira rebelde de Stirner», como lo expresó Engels: el elemento revolucionario. Porque con Bakunin se hace el anarquismo un movimiento revolucionario, un movimiento que no sitúa ya la revolución y el socialismo en el futuro, sino que lo trae al aquí y ahora.

Abarcando con la mirada toda la eclíptica biográfica de Bakunin, no podemos menos que constatar que si la noción «praxis» —de la que tanto se han hecho lenguas los marxistas— se ha encarnado alguna vez en un luchador, rara vez lo habrá hecho con tanta plenitud como en su vida y obra. ¿Dónde, si no, mayor armonía entre teoría y práctica, estando la práctica bajo el influjo de la teoría y al mismo tiempo desarrollándose la idea y el pensamiento con la experiencia práctica? La fórmula de Pascal según la cual el hombre es una caña pensante no puede aplicarse a nuestro coloso, así como también se queda corto para Bakunin Descartes con su «pienso, luego existo». Existir para Bakunin era pensar y vivir a un tiempo. Desde la prisión en Sajonia le escribía a la hermana del amigo de toda su vida, el músico Adolf Reichel: «Me encuentro ahora en un punto cero, quiero decir que estoy condenado a la

condición de ser exclusivamente pensante, o sea, no viviente».

3

Marx y Bakunin. No faltan libros ni estudios monográficos consagrados a interpretar el choque entre uno y otro mundo de ideas, a analizar la lucha de ambos en y por la Internacional, la hostilidad que aun en vida se declaró entre los seguidores de uno y otro y que después de su muerte no sólo no ha cesado sino que se ha agudizado y enconado más y más. Debido a dicha hostilidad sólo se ha prestado atención a las contradicciones entre Marx y Bakunin, y eso tanto en los movimientos anarquistas como en los marxistas¹. Los anarquistas no han mirado a Marx más que por la lente de la enemistad. Y los marxistas no conocen de Bakunin más que lo que sobre él ha dicho la crítica marxiana. Con tales enfoques no había ocasión de que se colaran elementos comunes, de que se viera lo que tenían Marx y Bakunin en común. Porque lo cierto es que en común tenían mucho. Que no por nada estuvieron los dos luchando en la Internacional y por algo se preocupó tanto Marx de atraer a esta asociación a Bakunin, hasta que logró su ingreso. Ya hemos citado parte de una carta elogiosa a Marx escrita por Bakunin. Por su parte, Marx hizo la atinada observación, al volverse a encontrar con Bakunin después de las revoluciones de 1848, de que había sido el camarada ruso uno de los poquísimos en no haberse quedado parado, sino que se había superado mucho en el interregno de los años en que no se habían podido tratar. Baku-

1. [No deja de ser sintomático —dicho sea de paso— que por un lado se invoque un principio abstracto de raíz griega y por otra un ismo de hombre de persona. FC].

nin tuvo desde el principio en gran estima los conocimientos científicos de Marx y durante las conversaciones que había sostenido con él por los años 40 había aprendido mucho. E incluso más tarde, emprendió él mismo la tarea de traducir al ruso el *Das Kapital*.

Marx y Bakunin eran de una misma generación, la generación de los nacidos inmediatamente después de la era revolucionaria y napoleónica, en plena hegemonía de la reacción, de Metternich y de la Santa Alianza. Los dos estudiaban en parte en las mismas escuelas (Bakunin y el amigo de Marx, Friedrich Engels, asistían en Berlín a las mismas clases) y sufrían las mismas influencias. La filosofía, particularmente la de Hegel, fue para ambos la primera escapatoria del asfixiante clima reaccionario reinante. Todos se hicieron ateos y materialistas, demócratas y por fin socialistas. Reanudaron, en suma, el hilo de la Revolución francesa que la reacción había cortado, para llevarlo más lejos en el progreso social. Más arriba hemos esbozado ya el medio en que vivió esta generación en los años 40 en París. Siguiendo el paralelo, ambos eran revolucionarios y buscaban en el pueblo, en el proletariado, la fuerza capaz de aportar la revolución y el socialismo. Los dos eran hijos de su tiempo, participando de los prejuicios entonces normales, como los juicios que les merecían —para nosotros hoy demasiado ligera y superficialmente enunciados— «los» alemanes, «los» eslavos, etc. Juicios y observaciones de los que en seguida se sacaban además conclusiones sociopsicológicas y políticas de gran transcendencia. Incluso el antisemitismo forma parte de esta serie de prejuicios, y de lo más evidente en Bakunin, quien blandió como argumento contra Marx el hecho de que fuese un «judío alemán». Por cierto que le

honra a Anselmo Lorenzo el gesto de haber expresado sin contemplaciones en su libro *El proletariado militante* su decepción y repudio por semejante prejuicio racista bakuniniano.

En su vida personal no tenían en cambio Marx y Bakunin casi nada en común, excepto una cosa, pero muy importante: ninguno de los dos fueron capaces de ganarse la vida normalmente con su trabajo, sino que vivían a costa de sus respectivas familias y amistades. Pero en la manera en que llevaban esta falta de independencia económica el uno y el otro se ve la diametral diferencia de personalidad de ambos. Para Bakunin era tal situación molesta, desde luego, pero más que nada un asunto natural o de cajón. Bakunin no distinguía entre lo mío y lo tuyo. Con semejante actitud igual podía estar viviendo a expensas de otros como dar a manos llenas el dinero propio y hasta el confiado a él para otros fines. Su despreocupación en materia de dinero era proverbial pero no por eso menos irresponsable. Porque hasta dinero destinado a los fines del movimiento, como el de su amigo Cafiero, lo gastaba en otras cosas.

Marx por el contrario no tenía ante lo mío y lo tuyo ni la desenvoltura aristocrática innata ni la actitud «anarquista» de Bakunin. Como un burgués caracterizado sufría profundamente no estar en condiciones de mantenerse a nivel de su clase. Aun a su gran amigo y mecenas Engels le había ocultado el beneficio de una herencia y, en fin, aunque en vano, especulaba en la bolsa con la esperanza de hacerse rico.

En cuanto a temperamento, carácter e índole natural, Marx y Bakunin diferían como la noche del día. La diferencia entre ambos salta a la vista incluso en la manera de combatirse. A pesar de que hubiera

usado contra Marx del argumento de que fuese «judío alemán», las polémicas de Bakunin tenían siempre un cierto sello de generosidad. Nunca dejó de darle a Marx todo su valor y de reconocer sus servicios y méritos para con el socialismo y la Internacional; para Bakunin eran los aspectos de principio, y no los personales, los que tomaban la delantera y la mayor importancia. En cambio, Marx da la impresión de ser un tanto rencoroso y mezquino en sus ataques contra Bakunin. Para Marx lo personal adquiría en sus ataques contra Bakunin mayor importancia que los principios en controversia, algunas veces. Ya en 1848, fue Bakunin, sin el más mínimo fundamento, acusado de agente del zar nada menos que en la revista de Marx *Die Neue Rheinische Zeitung*. Entre los que protestaron contra semejante calumnia se cuenta la escritora francesa Georges Sand. Por lo demás, Marx no se comportó con semejante avilantez solamente con Bakunin, sino contra casi todos los otros líderes socialistas, sin excluir ni a sus más próximos correligionarios. Mas a todo esto, aun en vida de ambos, fue Bakunin, y no Marx, el héroe revolucionario por antonomasia y el más célebre y popular. Excepto Garibaldi, ningún otro revolucionario del siglo XIX ha excitado tanto la imaginación como Bakunin. La gran *Enciclopedia alemana* de Brockhaus le dedicó en los años sesenta del pasado siglo toda una página a Bakunin y ni siquiera mencionó a Marx.

La actitud de Marx frente a Bakunin es, pues, diferente que la de Bakunin frente a Marx. En sus disputas estaban como si dijéramos en diferentes longitudes de onda. Es como la relación entre Orden y Anarquismo. El anarquismo quiere, no sólo otro orden que el vigente, sino otra *clase* de orden. En esta línea podría definirse el anarquismo como una comuni-

dad que se gobierna a sí misma por sí misma, con carácter universal, pero basada en la autonomía, en la libertad y en la igualdad; un orden que no cesa de crearse y recrearse, cambiante y viviente. Ya Proudhon decía «*l'anarchie c'est l'ordre*». Para el anarquista no hay contradicción entre orden y anarquismo. Pero para los partidarios de un orden autoritario sí, porque no son capaces de imaginar otro orden que el autoritario. Ni siquiera Marx —y aún mucho menos sus seguidores de después—. La idea de un orden que se gobierne a sí mismo es completamente extraña a la de un orden autoritario y político. Porque todo orden tiene que ser regido y gobernado, ¿no es verdad? En este orden no cabe el anarquismo, que es el caos, la amenaza, el peligro. Totalmente excluido. En estos términos, en sustancia, ha tratado Marx, y después de él el marxismo político, al anarquismo. Y aun hoy en día viven los marxistas en ese miedo. En el primer número del renacido CNT de Madrid, en 1977, viene citada una significativa frase de Santiago Carrillo: «Si el anarcosindicalismo resurgiera, yo me habría enterado».

4

El conflicto desarrollado en la I Internacional nos sitúa a Marx en la peor postura, en efecto. Incluso por el bando marxista —E. Bernstein fue uno de los primeros en hacerlo— ha sido así reconocido. Esto implica también que no debemos juzgar a Marx única y exclusivamente por este conflicto con los antiautoritarios en la I Internacional. Lo que —como no deja de ser comprensible, por otra parte— se ha hecho demasiado del lado de los anarquistas. Ni tampoco se le puede echar a Marx al mismo montón de los empedernidos socialistas de Estado tales como L. Blanc y F. Lasalle, que es lo que hizo

Bakunin. Porque al lado de los tics autoritarios, también se le descubren a Marx rasgos antiautoritarios. El pensamiento de Marx no constituye a mi parecer esa unidad cabal y tan bien redondeada como la que él habría querido y que sus secaces le atribuyen. Hay contradicciones en Marx que ni aun recurriendo a la dialéctica pueden superarse. Por un lado pretendía muy en serio que sus ideas eran las «definitivas», sobre las que se habrían de basar toda ulterior teoría y futura práctica, y las que habían hecho anticuadas a todas las teorías socialistas anteriores. Marx se consideraba *el* socialista, no *un* socialista. Ya el término que le daba a su doctrina de «socialismo científico» traiciona esa misma pretensión. A los ojos anarquistas, semejante expresión es tan «anticientífica» como «antisocialista». Una carta de Proudhon a Marx, allá por los años 40, se ha hecho famosa debido a la advertencia que encierra: «Mucho cuidado, no sea que cometamos la misma falta que su compatriota Lutero, fundando un nuevo dogma que sustituya al viejo».

Al otro Marx lo encontramos en su darse cuenta de que todo es temporal y relativo. En primer lugar eran todos los grupos sociales para él relativos. Porque todos ellos se pueden comprender tan sólo en su relación histórica y en sus relaciones recíprocas. Todo cambia, nada es absoluto, ni siquiera las ideas. Mas, desgraciadamente, esta faceta de Marx ha sido descuidada por los movimientos que han invocado y aún invocan su autoridad e inspiración. Así es como lo han dogmatizado. Y la cosa empezó ya estando él aún en vida. La socialdemocracia alemana fue la primera. Y el partido alemán fue hasta la primera guerra mundial modelo de todas las organizaciones marxistas y de la II Internacional. El teórico marxista alemán Karl Kautsky se revistió de la función de

explicador de Marx. El marxismo se iba distanciando más y más del anarquismo. Hasta en el seno del PSOE español pasaba lo mismo. Los observadores libertarios (Rudolf Rocker, Max Nettlau) en los congresos de la II Internacional, de la que fueron definitivamente expulsados los anarquistas, caracterizan a Pablo Iglesias de «más alemán que los alemanes».

Por otro lado, de manera periódica o intermitente han ido apareciendo en el marxismo criadas respondonas y contrarcorrientes de herejes que reivindican los antiautoritarios criterios de Marx acercándose más y más a las concepciones anarquistas. Hay que decir, sin embargo, que estas herejías ha solido suscitarlas la experiencia práctica. Por ejemplo, por los años 90 se desarrolló una corriente de oposición, en su mayor parte formada por jóvenes que, aun siendo marxistas, se levantaban contra el oportunismo de la socialdemocracia, constituyendo la primera gran oleada de anarquismo noreuropeo (en torno a los *Jungen* en Alemania, a cuyo círculo pertenecía entre otros R. Rocker; un Domela Nieuwenhuis en Holanda; en Suecia, etc.).

Las grandes huelgas laborales en Europa, después de 1900, y la revolución rusa influyeron en Rosa Luxemburg y en Henriette Roland Holst¹ en la gestación de sus teorías sobre la espontaneidad y la acción revolucionaria de las masas. Y después de la primera guerra mundial se creó el comunismo consejista basado enteramente en Marx, puramente antiparlamentario y antiburocrático y propugnando la acción directa.

También podríamos mencionar aquí a Karl Korsch, biógrafo de Marx y pensador marxista, además de gran admirador de la revolución libertaria durante la guerra civil española. En los años 60,

1. [Poetisa y militante socialista holandesa, F.C.]

junto con los francfurtianos Schule y Marcuse, intentó salvar a Marx del anquilosamiento kautskiano-leninista. Del lado anarquista se produjo asimismo un intento de marxismo libertario, es decir, de maridar el resultado-praxis del análisis de Marx sobre la sociedad con el anarquismo.

Dos observaciones cabe hacer de todos esos intentos por salvar a Marx del marxismo dogmático. La primera, que todos esos conatos, y de seguro los hechos antes de 1945, han procurado una nueva interpretación de Marx, pero a menudo para convertirse en otra interpretación dogmática a su vez. La segunda es que ni uno solo de esos intentos ha cuajado en un *movimiento verdaderamente amante de la libertad* de alguna envergadura.

5

En 1864, decíamos, toda una página sobre Bakunin en la enciclopedia alemana y (en 1866) nada sobre Marx. Actualmente no es que sea a la inversa, pero sí que Marx ocupa mucha más letra impresa que Bakunin.

Y a pesar de los pesares, Bakunin ha sido más profético que Marx. Ernst Stern, un teólogo holandés que defendió su tesis doctoral sobre una interesante explicación anarquista de la epístola XIII de San Pablo a los Romanos («Obediencia a las autoridades»), escribía con razón que no se *es* profeta, sino que se *hace uno* profeta si no se escuchan sus avisos.

Los avisos de Bakunin tenían en primer término por destinatarios a los socialistas y a los trabajadores. Bien sabidas son sus palabras. Se cernía el peligro de un socialismo autoritario por el cual no serían liberados ni los trabajadores ni el pueblo en general; sino, por el contrario, objetos de la opresión de los nuevos seño-

res salidos precisamente de las organizaciones de los trabajadores, aunque formando ya una nueva clase. Y que esta clase dispondría de aparatos de represión nunca vistos, que ejercería una dictadura sobre los trabajadores y el pueblo aún más dura que cualquier otra dictadura capitalista o feudal. Y todo eso en nombre del socialismo y de la doctrina de Marx. La fórmula marxiana: «el proletariado se constituye en clase dominante» ha de tener como consecuencia un nuevo dominio ostentado por una minoría de «ex trabajadores que en cuanto se han convertido en dirigentes o representantes del pueblo, es decir, que por consiguiente ya no son trabajadores, y que por lo mismo no ven al proletariado más que desde el punto de vista de los intereses del Estado, dejan asimismo ipso facto de representar al pueblo y sólo se representan a sí mismos» (Bakunin, en *Estatismo y anarquía*). Estas palabras han venido repitiéndose a lo largo de cien años por la propaganda anarquista sin que hayan conseguido ningún efecto en el ánimo de los socialdemócratas ni de los comunistas. Al profeta se le ha burlado en sus propias barbas. Mas lo paradójico del caso es que Bakunin, no sólo tenía razón por el lado anarquista y socialista, sino también por el lado marxista. Porque en su crítica de Marx, Bakunin no sólo era más hombre que Marx, sino también ¡más Marx que Marx mismo!

Vamos a ver. Los apuntes de Marx hechos al margen del libro de Bakunin *Estatismo y anarquía* se conservan aún (porque Marx leía a Bakunin, ¡incluso en ruso!). De estos apuntes, que no fueron publicados hasta después de la segunda guerra mundial en la edición alemano-oriental de las obras de Marx y Engels, se desprenden dos cosas. La primera que Marx está más cerca de Bakunin de lo que cabía es-

perar a simple vista, pues que, en efecto, la expresión «el proletariado se constituye en clase dominante» está pensada en el sentido de una comunidad que se gobierna a sí misma y en la cual se haya abolido todo poder y toda función política. Y la segunda es que Marx *no había caído en la cuenta en absoluto* de que las formas de organización política que él propone, las cuales toma prestadas a la burguesía y al orden político existente, son las que atraen el peligro contra el que Bakunin precisamente advierte. La consecuencia es que Bakunin ha tenido razón. Y razón sigue teniendo aún, debido a las prácticas históricas de los partidos marxistas socialdemócratas y comunistas. Marx mismo ha contribuido a darle toda la razón a Bakunin por haberse abstenido de criticar al partido socialdemócrata alemán (crítica sobre el programa de Gotha).

Al margen de la frase de Bakunin ya citada sobre los ex trabajadores que dejan de ser trabajadores, Marx apuntó: «no menos que si un fabricante hoy deja de ser capitalista si se hace miembro del consejo municipal». Si hemos de ser honrados para con Marx, hay que convenir en que él veía una situación en que las funciones políticas habrían desaparecido. Una situación, por lo tanto, que hasta ahora no se ha realizado en parte alguna ni poco ni mucho. Si ahora nos fijamos en las formas de organización de los socialistas —y tales organizaciones sí que se han realizado— hay que rendirse a la evidencia de que el apunte de Marx es de arriba abajo antimarxista. Marx ha enriquecido la sociología por haberse dado cuenta del hecho de que los hombres miran a través de una lente la realidad social y política. Esa lente deforma la realidad y, por si fuera poco, los hombres no llevan todos la misma clase de lente. El proletario mira con otra lente que el capitalista. En reali-

dad, la lente viene ya deformada por la misma realidad de cada uno, por la posición socioeconómica en que cada cual vive y trabaja. Lo que favorece a la burguesía no tiene por qué favorecer, o al menos no en la misma medida, al proletariado. Por consiguiente, hay que recelar siempre de esas diferentes «realidades» en que viven las diferentes clases y hay que andar con pies de plomo para colegir analogías. Y esto es exactamente lo que no hace Marx con su acotación al margen de referencia. Para la burguesía, el hecho de ser representante en uno u otro organismo político de la sociedad civil no significa que se corte de su clase, mientras que para un trabajador no solo no es lo mismo, sino más bien lo contrario: un cargo político lo divorcia de su clase, por lo general. No hay más que dar un repaso a las biografías de los políticos para corroborar lo dicho. Los políticos burgueses no suelen sufrir «ruptura» alguna en su vida si desde su profesión burguesa (periodista, empresario, hombre de ciencia o de leyes) se pasan a la política activa. Después pueden volver a su profesión de antes sin menoscabo. Pero si ese mismo paso lo da un trabajador, ya no es pasarse a, sino escalar o auparse. Y, por lo tanto, en caso de volver al trabajo anterior significa una degradación o una caída a un nivel inferior de la sociedad. Por eso se evita esta caída en lo posible y no se vuelve tan fácilmente a la fábrica una vez se ha podido abandonarla para salir ganando. Las excepciones confirman la regla, claro, como la de Juan Peiró, ministro de la CNT que regresa tranquilamente a su trabajo después de abandonar el ministerio. Pero frente a este ejemplo positivo hay otros muchos que siguen la regla, como Camacho, líder de las comisiones obreras que no ha vuelto a la fábrica ya. Aunque él es por lo menos un ex trabajador, cosa

que no pueden decir un Santiago Carrillo, un Tierno Galván ni un Felipe González. La acotación al margen de Marx que viene a decir que los trabajadores no tienen por qué enajenarse de su clase, va referida a las organizaciones recién nacidas que habían tenido a Bakunin por comadrón, pero para las organizaciones aún en la cuna que habían tenido por partero a Marx, las advertencias de Bakunin han resultado ser realidades horribles. Así lo reconocen ya incluso los no anarquistas a partir de los años sesenta, pero suele ser aún un reconocimiento sin compromiso, sin pararse a estudiar las causas, las cuales se hallan en la *manera* como se ha organizado la lucha por el socialismo.

Y ahora tratemos algo más sobre las formas de organización bakuninistas y anarquistas.

6

«El anarquismo es antiorganizativo. Es demasiado individualista para organizarse. Y demasiado amante de la libertad. Cuanto más se organicen los anarquistas tanto menos anarquismo tendrán». He aquí un equívoco recalcitrante en extremo lamentable. Cabe decir que así debieron de razonar algunos anarquistas, en especial si formaban pequeños grupos aislados. Muy posible también que haya favorecido este mito la manera tan poco organizada de vivir de Bakunin mismo y el recuerdo mantenido de su vida desordenada. Pero no por eso deja de ser un equívoco que urge disipar definitivamente. Incluso por lo que respecta a Bakunin en persona. Porque su *persona* no es ni debe ni puede ser la encarnación de la lucha que abocara a la forma de organización durante de I Internacional. Frits Brupbacher (que por desgracia no ha sido

traducido todavía al español) le dedica en su libro *Marx und Bakunin* mucha atención a James Guillaume y a la Federación del Jura, porque aquí está representada justamente la estructura organizatoria —y la real organización de la lucha— que se enfrentó con las ideas de Marx al respecto.

En la implantación del mito por parte de los no anarquistas sobre el anarquismo desempeña un papel de la mayor importancia el miedo que a éste le tienen, o más exactamente dicho: el miedo a la problemática que el anarquismo plantea. Y en especial, diría yo, se manifiesta ese miedo en los marxistas. Sin embargo, no creo que el socialismo pueda saltarse a la torera la problemática anarquista.

La cuestión no es ya de saber si se es partidario o no de la organización, sino el *para qué* la organización, qué forma ha de tener la organización y cuál es la *base y fundamento* de la organización.

Empecemos por lo último. Al reproche: «Vosotros estáis en contra de organizar a los trabajadores», puede replicar el anarquista muy sencillamente: los trabajadores están ya organizados. Los trabajadores están unidos y reunidos en el trabajo, en la empresa, en los barrios de vecindad, y lo que hay que organizar es toda esa labor a partir de los trabajadores mismos. Desde Bakunin ha sido ésta la base de todo criterio anarquista sobre organización obrera y organización de la lucha de clases. Los trabajadores se hallan en una determinada y bien concreta situación de trabajo y de condiciones de vida, y en esa situación están organizados desde arriba por los amos, los capitalistas, los burócratas, el Estado, etc.

La lucha se entabla contra el hecho de *ser* organizado el trabajador y para que se organice él mismo su trabajo y empresa. Esta autoorganización de las empre-

sas en que ya se trabaja y, por lo tanto, ya se está organizado por el sistema de producción existente, significa la conquista de la libertad y del socialismo de una vez. Toda la concepción y la historia del movimiento anarcosindicalista están ahí, en lo que acabamos de decir. La base y fundamento de la organización no es, pues, otra cosa que la situación concreta, palpable y palmaria de las condiciones de vivienda, de trabajo, de vida; en una palabra: la situación *social* de los trabajadores. El hecho de que esté anclada en la realidad social le da asimismo, a la organización, una gran capacidad de resistencia y garantiza el mantenimiento del carácter laboral de la organización.

Frente a esta solución hay un criterio muy distinto: la base de la organización no es la realidad social, sino la *idea*, los *principios*. El objetivo de la organización es conquistar los medios con los que la organización pueda realizar sus principios. Formulado así el fin, todo lo demás viene por sí solo: esos medios tienen que ser los del poder y a ese efecto hay que hacer política. En resumidas cuentas, que el socialismo no lo implantaría una lucha social, sino *política* (ya sea por revolución o por vía parlamentaria, es igual para el caso). La situación de trabajo en la empresa, en el tajo, y la acción en y en torno al lugar de trabajo, dejan de constituir aquí el centro para dar lugar a actividades desplegadas en *horas de descanso* en favor de la organización, que resulta ser, pues, una organización de tiempo libre (sin asomo de tono denigrante, que conste). Luego, la lucha emprendida por esta forma de organización se ha desentendido de la situación concreta de trabajo en las empresas y se produce, inevitablemente, una situación de mayor o menor alienación entre la organización y el trabajo. Este tipo de organización de

tiempo libre ha hecho además posible que sus socios puedan ser *al mismo tiempo* buenos militantes socialistas en la organización durante las horas de descanso y puntuales, aplicados y hasta celosos trabajadores en el marco de la existente organización de las empresas capitalistas (o del Estado). Un ex afiliado de la AJC (organización juvenil del partido socialdemócrata holandés) me contaba lleno de orgullo y entusiasmo las alabanzas que había hecho el director de la empresa en que trabajaba de los jóvenes socialdemócratas de la AJC: «Son tan serviciales. Chicos con sentido de la responsabilidad. Nada gruñones. Chicos que comprenden que ha de haber una organización y una dirección en la empresa. Ya se ve que son jóvenes con un ideal». Lo mismo se oye decir de los comunistas franceses o italianos en el trabajo, aunque sean delegados sindicales. Por algo decía ya el káiser alemán en la primera guerra mundial: «Los socialdemócratas son mis mejores soldados». Todo esto ilustra hasta qué punto el ser militante está desconectado del trabajo propiamente dicho, del ser trabajador. Incluso tal vez pueda decirse que en esta clase de organizaciones, cuanto más militante se es, cuanto más satisfacción se obtiene de serlo y por lo tanto de sentirse socialista, tanto menos necesidad se tiene, a la larga, de estar en y por la empresa de trabajo. Para, al final, perder de vista todo rastro de socialismo. En la campaña electoral del año pasado en Alemania, los socialistas sacaron un cartel de propaganda que decía: «El trabajo es media vida. Y nosotros sudamos la gota gorda para hacer más hermosa la otra media» (!)

7

En Rusia, no es el trabajador modelo el

que más y mejor sabe organizar a sus compañeros de fatigas, sino el que es capaz de sobrepasar la norma de producción impuesta autoritariamente por el Estado y la empresa (por cuyo extra de producción recibe la correspondiente paga suplementaria, fomentando así el espíritu de ganancia y desigualdad salarial). En todas partes en que sustenta el poder la «izquierda» política se registra el mismo fenómeno: aumento de la producción, como consigna capital, pero nada de cambios en la estructura de la empresa; la ocupación y transferencia a sus trabajadores de la empresa pone en peligro la producción y ésta es sagrada; promulgación de leyes antihuelga. ¿Se quieren más recientes y elocuentes ejemplos de esto que Cunhal y Soares?

Dejando aparte la base sociológica —lucha concreta en la situación de trabajo, o por el principio en tiempo libre— es de suma importancia la mera forma, la manera en que se organiza. Forma y base guardan estrecha relación entre sí, por descontado. Sin embargo, Bakunin y todo el movimiento anarquista que le sigue han sido más claros en la forma de organización que en la base, de ahí que no necesitemos pararnos mucho tiempo a considerar lo de la forma.

Bakunin y el anarquismo le exigen a la forma de organización que no actúe de manera alienante ni cerca del hombre concreto ni de la concreta situación. De ahí la machacona insistencia en el hacer por uno mismo (individuo y colectividad), en el actuar por propia cuenta, en la acción desde la base, en la autonomía en la descentralización y en el federalismo. Y para lograr coordinación y acuerdo o afinidad en mayor escala, los mejores medios no están en mandar y dirigir, sino en la cooperación y la solidaridad práctica.

Con esta forma de organización va de par el concepto de acción directa. La acción directa no significa de buenas a primeras la violencia o el echarse a la calle (lo que no dejan de hacer también los comunistas, detractores de la acción directa, cuando les conviene para apoyar sus campañas políticas). Acción directa quiere decir simplemente aceptar la responsabilidad con todas sus consecuencias sin cargársela a un tercero, la acción directa es un «concepto de madurez» frente al «concepto de infantilismo» por el que el hombre hace dejación de sus responsabilidades y las delega a otros, a sus representantes, absteniéndose de hacer y pensar por su cuenta y riesgo. Hacer lo que haya que hacer uno mismo, y no como un individuo solitario, sino como un participante consciente en una unidad social, es lo que se entiende ante todo por acción directa.

El «semblante» del anarquismo está como si dijéramos esculpido por esta forma de organización y la CNT ha sido, sin duda alguna, la organización más grande de trabajadores del mundo que ha funcionado sin aparato central y sin burocracia. Frente a esta forma de organización anarquista hay otra forma de organización con otros principios organizativos. Para hacerse con el poder es necesario ejercer una cierta forma de dirección, se requiere cierta centralización y disciplina desde arriba, una jerarquía en la organización. Cuanto más importante la decisión, tanto más elevado el nivel decisorio. La cumbre tiene más responsabilidad que la base, luego más autoridad y poder. En el sistema leninista esta fórmula de organización se ha llevado a tales extremos y hasta tan últimas consecuencias que sólo la cumbre, la dirección suprema, ha sobrevivido como realidad viva en la organización. Ya sólo cabe pensar en términos de «bajo la dirección de fulano». Un

ejemplo cómico de esta manera de pensar «dirigista» la encontré una vez en un difícil vocabulario de un folleto comunista. «Centralización: dirigir desde un punto [...] Descentralización: lo contrario de centralización, luego, dirigir desde varios puntos». ¡Imposible pensar en la posibilidad de que la descentralización vaya acompañada de gestión propia, de autoorganización!

Dentro de esta misma línea mental se explica que Dolores Ibárruri, en una entrevista en *El País*, hable de Federica Montseny como de una «dirigente» de la CNT, y no como de una militante. En los semanarios españoles «de izquierdas» se produjo el mismo abuso al comentar la vuelta a España de Diego Abad de Santillán.

Así se comprende que los partidarios de la forma de organización jerárquica hayan tenido siempre tanta dificultad en entender y aceptar la forma de organización anarquista (del mismo modo que también les cuesta dios y ayuda entender el concepto de orden anarquista). Y es que suelen entenderlo únicamente como inorganizativo, desordenado, indisciplinado, inconsistente e inapresable; en suma, como anarquista o anárquico (en el sentido tan vulgarizado de «caótico»). Son las «tribus» de Comorera (que así insultó el líder comunista catalán a las milicias cenetistas), esas mismas tribus que tantas lecciones dieron de disciplina en el frente. (Léanse si no las memorias de Cipriano Mera para convencerse de una vez y para siempre de la capacidad de disciplina de los anarquistas organizados). Pero los autoritarios sólo saben ver a través de la lente de su propia forma de organización y así juzgan y sentencian que los anarquistas son la antiorganización por excelencia. Lo gracioso es que de la misma manera tienen derecho los anarquistas a tildar

a sus críticos de antiorganizativos a base de afirmar, invirtiendo los términos: cuanto más antianarquista la organización más antiorganizativa. Porque, ¿cuántas expulsiones de los partidos comunistas son justas según los estatutos? ¿Cuántas veces tendrían que haberse convocado en Rusia congresos y formado organismos del partido desde 1917 según sus propios reglamentos y cuántas veces se ha hecho en realidad? ¿Y cuántas veces no han actuado por su propia cuenta y sin que nadie les pidiera ninguna un Lenin, un Stalin, o Trotski, o Mao, o Brejnev, sin contar para nada con los organismos del partido designados para tomar precisamente las mismas decisiones que el jefe ha tomado a solas e impunemente?

¿Y qué reglamentación organizativa se sigue desde Moscú con los «pequeños hermanos» de los países capitalistas?

O por poner un ejemplo español: a las JSU —fusión de juventudes socialistas y comunistas en cuya plataforma se inició la brillante carrera de Santiago Carrillo— se las privó de no pocos congresos y se les escamotearon no pocas tomas de posición y decisión reglamentarias que se hicieron sólo bajo cuerda y por *ukase* de la plana mayor o del jefe.

En resumen, que si por «organizativo» se entiende el atenerse a los propios principios de organización, las organizaciones anarquistas no quedan de ningún modo en mal lugar. Un documento de la guerra civil española que me impresionó particularmente fue una circular del Comité Nacional de la CNT a todas las secciones locales a través de las cuales se solicitaba la opinión de todo militante acerca de las propuestas presentadas por Suecia —en la circular, transcritas en español— a fin de proceder a ciertos cambios con que mejorar el funcionamiento de la AIT (la Internacional anarcosindicalista).

Dicho esto creo que he sido demasiado esquemático y tal vez también demasiado teórico. Porque en la práctica de las organizaciones concretas la cosa se presentaba y se presenta de otro modo, más matizadamente y a la vez con más confusión y mayor abandono a la improvisación y a la suerte de las personas —unas más imponentes que otras, etc.—. Porque la verdad es que también registra la historia organizaciones autoritariamente regidas y de actuación exclusivamente de tiempo libre pero que, sin embargo, se llamaban anarquistas. Y por otra parte, hacer hincapié sobre la acción en el lugar de trabajo no es históricamente ningún monopolio de los anarquistas y comunistas-consejistas. Sin contar con que yo he asociado a las organizaciones de tiempo libre toda organización que tiene por base un principio o una ideología, cuando al fin y al cabo el anarquismo y el anarcosindicalismo no dejan de ser también ideologías. Muchas formas de organización anarquista en que la propaganda por la idea es el tema central, tienen un carácter de ocupación en tiempo libre. Todas las obras de Bakunin y organizaciones por él fundadas son un ejemplo de lo mismo.

Así como gran parte de la prensa libertaria y organizaciones culturales. Pero estas organizaciones no han pretendido jamás estar en condiciones de sustituir, de dirigir ni de organizar la lucha de clases y la organización de la lucha de clases en la empresa, en el lugar de trabajo. Los anarquistas han hecho propaganda activa en favor de la acción social con sentido liberatorio y en forma antiautoritaria en la situación concreta de trabajo y condiciones de existencia, pero siempre partiendo de que han de ser los mismos trabajadores los que se organicen con plena autonomía. Dado que no se proponían escalar el poder para su organización, les era

perfectamente posible dotar a su organización de tiempo libre de unas formas organizativas antiautoritarias. Siempre y donde tenían eco en las masas dentro de situaciones concretas de trabajo y cuando pertenecían a la masa misma, los anarquistas constituían una verdadera fuerza social. Mas al desaparecer el eco, o si no había existido nunca, el anarquismo (incluso como forma de organización) se quedaba como quien dice en el aire. Antes de que se formara el anarcosindicalismo pasó el anarquismo por una crisis. Fue cuando los movimientos obreros optaron por formas de organización no anarquistas y los anarquistas perdían su fuerza o la aplicaban al individualismo (a menudo acompañado de atentados), a experimentos al margen de la sociedad (comunias) y a actividades sociales (antimilitarismo, derechos humanos, educación libertaria, etc.) y no en el seno de las empresas, en el tajo. Fue el anarcosindicalismo el que hizo que el anarquismo volviera al puesto de trabajo, y desde aquí al combate económico. No por casualidad la Internacional anarcosindicalista, la AIT, que fue fundada en 1922, se orientó a conciencia hacia Bakunin y el ala bakuninista de la I Internacional, cuyo nombre adoptó. A medida que las secciones de esta AIT iban perdiendo adeptos y, de paso, el contacto con la real situación social y su combate, iba también cayendo el anarcosindicalismo en una difícil situación, concentrándose más y más en la propaganda de las ideas y a veces —la organización española en la emigración cortada de su base social natural no escapó a este mal— se ha enquistado dogmáticamente en viejas declaraciones de principios.

Con razón me decía en España el año pasado un militante de la CNT, renacida por cierto con tan sorprendente vigor:

«Creo que la CNT tiene un nuevo porvenir, pero a condición de que sepa organizar a los trabajadores y haga de ellos la base efectiva de su labor y su combate.

Dos son los casos por los que —no sin estar estrechamente ligados entre sí— ha sido atacado Bakunin ya en vida y por los historiógrafos después. Por el caso Nechaev y por sus organizaciones secretas. En ambos casos se le ha reprochado que hubiese demostrado ser bien poco anarquista, o peor aún: que cuando le conviniese se hubiese puesto los principios anarquistas por montera y hubiese trabajado con esquemas autoritarios y sirviéndose de pequeños grupos secretos que controlaban y manipulaban todo un gran movimiento de trabajadores. En contrapartida, los defensores de Bakunin lo han presentado lo más limpio posible de las ideas autoritarias de Nechaev y han negado también todo lo posible, que en sus secretas hermandades se hubiera dado el menor tufillo de autoritarismo.

8

En las querellas en torno a la Internacional, Marx y sus incondicionales hicieron uso —y hasta abuso, no sería exagerado decir— de ambos puntos débiles. El primero lo constituye, como decíamos, Serge Nechaev (1847-1882), quien de los 35 años que tuvo de vida, se pasó los 10 últimos en la prisión y sólo un año estuvo en relación directa con Bakunin (1869-1870). Corta fue su actuación, pero larga y honda su huella en la historia del movimiento revolucionario, tanto que aún hoy se habla de «nechaevismo». Fue seguramente el primer revolucionario ruso notorio salido del pueblo y, como Bakunin, tenía «le diable au corps», pero así como de éste podemos decir que se trata de un

buen diablo, no podemos decir lo mismo del de Neschaev. Fue el primero que demostró ser capaz de *no retroceder ante ningún medio* y de tirar, *dicho en términos en absolutos*, por la borda toda moral para alcanzar sus objetivos revolucionarios, pero no sólo contra el enemigo, sino también contra los mismos *correligionarios*. «Su originalidad —ha escrito Camus— consistía en justificar la violencia contra el propio hermano».

Este Nechaev estuvo engañando en Rusia a sus compañeros correvolucionarios con cuentos y patrañas, alegando «pruebas» amañadas por las cuales aseguraba haberse escapado de la cárcel y que tenía tras él a toda una vasta organización. Hizo chantaje a sus camaradas con cartas robadas y en 1870 asesinó a uno de sus conjurados miembro de su banda secreta por haberse negado a aceptar su férrea disciplina. Era éste el estudiante Ivanov, muy apreciado por los revolucionarios rusos de nota. Este caso Ivanov le sirvió a Dostoiewski de argumento básico para su novela *Los Poseídos*.

Bakunin fue tan miserablemente engañado por Nechaev como los demás revolucionarios. Pero no está ahí el quid de la cuestión. Ni tampoco en el hecho de que Bakunin, en sus primeros encuentros con Nechaev en 1869, hubiera quedado tan impresionado por la personalidad del joven Serge, su fuerza de voluntad revolucionaria y sus relatos hazañosos. Lo peor fue que le diera Bakunin a Nechaev carta blanca en nombre del «Comité central de las Asociaciones revolucionarias europeas», organización ésta creada por Bakunin cuya existencia, al igual que la organización rusa de Nechaev, se limitaba principalmente al papel en que estaban escritos los plenos poderes y a un buen puñado de fantasía.

Nechaev regresó el mismo año de 1869

a Rusia con el documento (que le daba mucho prestigio) de los plenos poderes y con otro muy singular: *El catecismo del revolucionario*. En este catecismo se justificaban las prácticas cínicas de Nechaev y se defendían con una base teóricoorganizatoria, sin excluir la defensa del engaño a los propios compañeros y la liquidación de los individuos susceptibles de perjudicar a la organización —pretexto con que fue liquidado Ivanov—. Este catecismo fue premonición en efecto de los más graves crímenes —estalinistas— que se hayan cometido en nombre del socialismo. Durante muchos años se ha debatido la cuestión de quién había escrito *El catecismo del revolucionario*, si Nechaev o Bakunin, o los dos a la vez.

Una larga carta de Bakunin a Nechaev, fechada en junio de 1870 y que no fue descubierta hasta 1962 por Arthur Lehning, siendo publicada primero por M. Confino en 1966 y luego por el mismo Arthur Lehning en 1971 (*Archivos de Bakunin*, tomo IV), arroja suficiente luz sobre el caso. Bakunin le habla de «tu catecismo» y le reprocha a Nechaev su sistema jesuítico y su jacobinismo. En la misma carta (y en otras partes) declara Bakunin sus intenciones y la idea que le anima con su hermandad secreta internacional. Bakunin se representa esta hermandad como una liga de convencidos y decididos anarquistas que, como una «mano invisible» y completamente aliada al movimiento popular, ayuden a las masas populares a liberarse por sí solas mediante una revolución que destruya todas las estructuras estatales y políticas y aun después de la revolución siga vigilante a fin de parar toda tendencia autoritaria y a toda persona que trate de imponerse y de servirse de la revolución para auparse y dominar. El revolución para auparse y dominar. El axioma de Bakunin que recubre este proyec-

to podría formularse en estos términos: «El hecho de que uno haga la revolución no le da ningún derecho a dirigir la sociedad una vez la revolución haya triunfado.» «*Quels seront le but principal et la tâche de l'organisation? Aider le peuple à décider lui-même de son sort sur la base d'une égalité absolue, d'une liberté humaine complète et universelle*», escribía Bakunin en su carta a Nechaev¹.

En 1872, fue entregado Nechaev por el gobierno suizo a las autoridades rusas que habían pedido la extradición a causa del asesinato de Ivanov. Fue ésta una «cause célèbre» contra la que todos los revolucionarios de entonces, Bakunin a la cabeza, protestaron vehementemente. A pesar de los pesares, a Nechaev se le consideraba refugiado político.

La historia de los diez últimos años de Nechaev, en el más estricto aislamiento, enterrado vivo en una mazmorra de la prisión de Pedro y Pablo, encadenado a un muro, pertenece al heroísmo puro. Merced a una fuerza de voluntad de hierro y a un tesón de años y años consiguió ganar para la causa revolucionaria a sus guardianes y al fin les hizo obedecer sus órdenes. Estableció contacto con un grupo revolucionario de fuera de la prisión para dar el golpe que lo liberara, se aplazó primero el intento de evasión y por fin fue traicionado y detenido el grupo de guardianes carceleros cómplices de Nechaev, quien a poco murió extenuado.

Más que una corriente de ideas, Nechaev representa una mentalidad. Lo cardinal no es en esta mentalidad el socialismo, o la humanidad, sino el odio al orden existente y la lucha a muerte contra este orden, lucha en la que además todo está

permitido. Cuanto más cosas se permite uno, más grande revolucionario se es. El bagaje teórico para racionalizar esta actitud ya es de importancia secundaria y depende mucho de las modas revolucionarias del momento. En sustancia, el nechaevismo no tiene nada que ver con el marxismo, ni con el anarquismo, leninismo, etc. Aun en nuestros días hemos conocido el fenómeno del nechaevismo con los «Weathermen», con la «Symbiose Liberation Army», «Black September», ciertos grupos de «Black Panthers» en Estados Unidos, la «Rote Armee Fraktion» (Bader-Meinhoff) en Alemania y con el «Ejército Rojo Unificado» en el Japón (en cuyo seno fueron ejecutados, todavía en 1972, catorce de sus miembros por haber infringido la «disciplina revolucionaria»). En la resistencia de la segunda guerra mundial seguramente se habrán producido fenómenos de este tipo que se desconocen y a lo mejor se ignorarán *in aeternum*. Con todo esto, no nos parece haber dicho aún la última palabra respecto a las relaciones entre Bakunin y Nechaev. En el folleto *Bakunin y Nechaev* (1974) del historiador Paul Avrich, cuyas simpatías por el anarquismo y sus conocimientos del anarquismo ruso son del dominio público, leemos que Bakunin no se revolvió contra Nechaev hasta que éste se puso a utilizar sus propios métodos contra el mismo Bakunin. El *catecismo revolucionario* de Nechaev tomó forma efectivamente cuando su autor estaba colaborando muy estrechamente con Bakunin, y el hecho de que contenga muchas tesis que también aparecen en escritos de Bakunin, no deja de ser significativo.

Bakunin ardía también en la misma pasión de las conspiraciones y de las sociedades secretas, e incluso propagaba asimismo la necesidad de obedecer al líder revolucionario. Avrich dice que «los admi-

1. «¿Cuáles serán la finalidad principal y la tarea de la organización? Ayudar al pueblo a decidir por sí mismo su suerte sobre la base de una igualdad absoluta, de una libertad humana completa y universal.»

radores acrílicos de Bakunin no nos convencen cuando aseguran que sus referencias a una 'disciplina de hierro' o a una 'dictadura invisible' son casos aislados y no característicos, o bien que datan del periodo anterior al de su plenitud en cuanto formación de las ideas anarquistas, o en fin que son expresiones brotadas al socaire de la maléfica influencia que Nechaev hubiera ejercido sobre Bakunin. Todo lo contrario es la verdad: la conspiración corre como un hilo conductor a todo lo largo de su carrera revolucionaria».

La consabida pasión de Bakunin tenía incluso algo de pueril, con su acusada preferencia por los códigos cifrados, los reglamentos y lenguajes secretos, etc. Por otra parte, es comprensible que esta forma de organización la adoptasen hombres como Bakunin, convencidos de que un revolucionario merecía hacer la revolución y a ella se consagraba como un sacerdocio más o menos esotérico. En su organización secreta confluyen no pocas tradiciones de actividad clandestina: la de los francmasones (Bakunin fue miembro de esta secta en 1845), la de las sociedades revolucionarias secretas de las que Babœuf había brindado el modelo, y la de Buonarrotti, la de los Carbonarios y de Blanqui que aún subsistían y, en fin, la tradición del salón literario que para Bakunin era un círculo de amigos revolucionarios.

Todo bien considerado, no hay más remedio que convenir en que las sociedades secretas de Bakunin, a pesar de insuflarles personalmente un contenido y unos objetivos anarquistas, adoptaron una forma decididamente inarquista. Una forma muy propicia a despegarse del mundo de las ideas anarquistas para convertirse en aparatos ocultos que desempeñan un «papel dirigente». Las organizaciones

anarquistas cerradas de fechas ulteriores —y la FAI es el ejemplo más famoso— no siempre se han sabido sustraer a esa peligrosa proclividad.

Es curioso que en la discusión de este aspecto de Bakunin siempre se saquen a relucir exclusivamente los documentos escritos: los reglamentos de las organizaciones, el catecismo, etc., y nunca otros dos asuntos del mayor interés. Primero: ha quedado prácticamente ignorado (a pesar de que Max Nettlau haya aludido al hecho y hasta lo haya indicado) que la sociedad secreta de Bakunin siguió existiendo aún bastante después de la muerte de su fundador, constituyendo un «*inner circle*» internacional de anarquistas de los que Piotr Kropotkin (quien no había visto nunca personalmente a Bakunin) era el alma. En semejante círculo se fue haciendo cada vez más central la difusión de la idea que el fomentar de manera inmediata la revolución en y por el pueblo. Y segundo, que los miembros de la hermandad de Bakunin nunca han sentido inclinación a dejarse llevar por el espíritu autoritario. Del estrecho contacto con Bakunin, los miembros —o al menos, los mejores de entre ellos que de todas maneras eran los que daban la pauta— de aquella hermandad no retenían la idea disciplinaria ni la letra de los reglamentos, sino el anarquismo vivo de la gran personalidad que los inspiraba.

El más claro y puro ejemplo es Errico Malatesta, uno de los últimos y más jóvenes amigos íntimos de Bakunin. Algo de aquella «mano invisible» rastreamos en Malatesta, en efecto. Sólo muy poco a poco se ha ido descubriendo cuán grande ha sido el papel que desempeñó como organizador revolucionario en Argentina, por ejemplo. Y ha pasado en gran parte su labor como la de una «mano invisible», no porque Malatesta se hubiese empeñado en

ejercer un control tras los bastidores, sino debido a su gran modestia que le impedía ganar el primer plano. Por eso mismo encarna Malatesta mejor aún que la imponente y avasalladora personalidad de Bakunin la idea anarquista. Lo mismo cabe decir de tantos y tantos militantes anónimos que han hecho grandes los movimientos anarquistas y anarcosindicalistas y de los que supieron llevar a un éxito innegable la revolución social en plena guerra civil española. En lugar de aquel puñado de revolucionarios temerarios y empecinados de Bakunin, hemos podido admirar el vasto grupo de los *obreros conscientes*. ¡Ojalá siga la cosecha!

9

El Satán de la revuelta es el título de una biografía de Bakunin (de Brupbacher). Ya decíamos que Bakunin es quien ha añadido al anarquismo el ingrediente revolucionario-violento. Admiraba las rebeliones de los campesinos de Pugachev y de Stenka Razin que en los siglos pasados habían hecho tambalear el régimen zarista y él mismo se consideraba como un continuador de esa tradición. Para él vivir equivalía a ser revolucionario, a vivir en un tiempo de revolución. Vista su vida a vuelo de pájaro, podemos apreciar en ella cinco periodos: 1. Juventud y formación hasta salir de Rusia. 2. De los años 40 hasta las revoluciones de 1848 y 1849. 3. Años de prisión y de deportación. 4. Años 60 y primeros de los 70 en Europa occidental. 5. Los últimos años de su vida en plena reacción.

Su eclosión no se produce en toda su plenitud más que en el segundo y cuarto periodos. Y tanto su figura como su obra vienen definidas por esos dos interregnos principalmente. Eran tiempos de ascensión revolucionaria y de grandes

esperanzas, así como el tercero y el quinto periodos fueron tiempos de reacción y depresión en que no quedaba apenas lugar para el «Satán de la revuelta», sobre todo en el tercer periodo en que permanece completamente incomunicado de la sociedad.

De ahí que las ideas de Bakunin sobre la revolución haya que verlas a través de «esa vida en una ola revolucionaria», creo yo. Y por lo mismo vale la pena detenerse a examinar unos cuantos extremos de su ser revolucionario.

1. Bakunin sigue siendo para muchos *el* hombre de la violencia revolucionaria, de la total destrucción de lo existente, de la tábula rasa, del pandestructivismo. A esto conviene ponerle algunas correcciones.

La violencia individual, los atentados de pequeños grupos desligados de todo movimiento popular, todo eso *no* proviene de Bakunin, porque él no concebía la violencia revolucionaria más que en el marco de una determinación del pueblo por la revolución como única salida. Esta determinación era la condición primordial. Bakunin no concebía la revolución más que como un periodo de *breve* y reducida violencia, como una lucha generalizada y simultánea, pero no de larga duración. Las realidades sobre las que él se basaba, por conocerlas, eran las revoluciones de su siglo decimonónico: de 1830, 1848, las «comunidades» de Lyon y de París y las revoluciones de 1870 y 1871 (las proclamaciones de estas revoluciones, naturalmente, y no las carnicerías con que la reacción las sofocó). La caída del zarismo en Rusia el año 1917 y las jornadas de julio de 1936 en España son los últimos ejemplos de una violencia semejante, tan extremada como breve y ya anacrónica.

2. Bakunin tenía una fe ciega en las fuerzas creadoras emanadas del pueblo después de la revolución, porque para él la revolución era una liberación de todos y para todo, un despertar de la vida popular hacia su creatividad en expansión. Por lo mismo no tenía miedo del «desencadenarse de las pasiones», del «destaparse de los más hondos instintos» y del «desbordarse de las fuerzas destructoras». Porque habían de ser estas fuerzas las que suprimieran al opresor, pero no la vida del pueblo, al contrario. Acerca de Stenka Razin ha escrito: «Su manera de actuar era bien sencilla: acababa con todo lo que no era pueblo, dejaba a este último el cuidado de apoderarse de la tierra y de cebarse por sí mismo. Dondequiera que había pillado, la comuna libre de los campesinos poseedores de toda la tierra se alzaba y engordaba.» No es difícil rastrear casi idénticas expresiones sobre la actuación de Emiliano Zapata y su movimiento en la Revolución mejicana, de Néstor Majno durante la Revolución rusa en Ucrania y de la columna Durruti en Aragón.

De Bakunin es el llamamiento lanzado a sus hermanos jóvenes en Rusia: «*Allez au peuple!*», llamamiento al que respondieron por otra parte los «narodniki», que han constituido uno de los movimientos revolucionarios más idealistas y heroicos.

3. Bakunin creía que la revolución social estallaría antes en países como Rusia, Italia y España y que la harían las multitudes pobres del campo y la ciudad —*lumpenproletariat* incluido—, y no en naciones como Inglaterra y Alemania en que se había formado ya un proletariado moderno industrial que ya veía se estaba aburguesando. De esto no faltan quienes deducen (y muchos marxistas así lo hacen) que Bakunin, y con él el anarquis-

mo en peso, está vuelto hacia el pasado, tildando esas rebeliones de ser llevadas por «pequeños burgueses enfurecidos» que se sienten víctimas del desarrollo capitalista que les amenaza en su propia existencia. Frente a éstos tenemos el (marxista) proletariado industrial que no se subleva contra el desarrollo «históricamente necesario» (¡aunque sí contra la explotación que consigo acarrea!), porque el proletariado será al fin el que triunfe gracias, precisamente, a ese mismo proceso histórico. En este orden de ideas, el anarquismo resulta ser «objetivamente» reaccionario, puesto que no sabe ver ni apreciar el desarrollo y la modernización que se opera en el seno de la sociedad. Aun prescindiendo del hecho de que en esa jerga de «necesidad histórica» y «procesos objetivos» suele envolverse más arrogancia y camelo que verdadera visión social, lo peor es que se pasa por alto lo más importante. Bakunin y el anarquismo se sienten movidos, en efecto, por las víctimas del desarrollo y de la modernización, y parten de viejas formas de organización social tales como el pueblo en España o la comuna municipal en Rusia. Pero no para agarrarse a esas viejas formas como tabla de salvación. («Nuestra comunidad agraria —escribe Bakunin a propósito del *mir* ruso, es decir, de la organización colectiva de las aldeas rusas a que nos referimos—, ni siquiera ha experimentado desarrollo interno alguno»). Muy al contrario, lo que hacen es servirse de esas formas para darles nuevo contenido y potenciarlas para enfrentarse con el modelo de desarrollo y modernización socialista autoritario y centralista y a título de mejor *alternativa* de desarrollo y modernización de ese modelo marxista. Lo más distintivo del anarquismo español del siglo XIX, no era soñar con volver a un pasado idealizado de pueblos o municipios autónomos,

independientes pero cerrados en sí mismos, sino *empalmar* aquel viejo ideal con algo completamente nuevo, con una comunidad universal sobre bases de solidaridad socialista internacional y con acceso a la cultura, a la enseñanza y al pensamiento libre, no sin descuidar la batalla diaria por los bienes materiales para todos y por la dignidad humana de cada uno.

Este modelo anarquista de alternativa echaba mano de las fuerzas sociales creadoras en presencia entre los campesinos y obreros proletarios españoles, y no en fuerzas futuras. Es increíble la poca atención que han merecido estas fuerzas sociales a los intelectuales españoles y portugueses y a todos los progresistas (no anarquistas) en general. Movimientos tan hondos y vastos como los anarquistas y anarcosindicalistas en la península se les han pasado por alto a los más (en número y talento). Eso de «ir al pueblo» se ve que no rezaba para ellos¹. Sería interesante investigar cuán poco han escrito los brillantes escritores españoles sobre el anarquismo, aun siendo éste la contribución única y exclusiva que ha aportado España al socialismo europeo. Los extranjeros, aunque no mucha tampoco, han prestado mayor atención a ese gran fenómeno social. Los intelectuales españoles, en vez de atender a las fuerzas revitalizadoras de la media España pobre, o se extasiaban con ideas tan abstractas y anacrónicas como la Hispanidad, o volvían los ojos al extranjero. En todo caso, los intelectuales progresistas españoles hacían esto último, y aún siguen haciéndolo en su mayor parte. Es a este respecto aleccionadora —y muy acertada— la definición que da el historiador portugués A.H. de Oliveira Márquez de los liberales en su país por entre los años 1780-1790: «Ser

1. [A pesar de que la literatura española se haya inspirado tanto en su pueblo, pero no se ha atrevido a «conspirar» con él. FC].

liberal significaba exactamente ser defensor de las doctrinas que habían brotado fuera del país» (subrayado por mí, Rdj). Y ese fijarse fuera de España y Portugal ha sido la característica permanente de los liberales españoles y portugueses hasta hoy.

Ya hemos hecho mención de cómo la socialdemocracia española era más marxista que Kautsky. Durante la guerra civil y en el exilio estuvo fundando la República todas sus esperanzas en las potencias extranjeras occidentales y (o) en Rusia. Ahora mismo estamos viendo cómo Soares hace propaganda con el *slogan* «Europa está con nosotros», y cómo la oposición política democrática en España toma prestados sus programas como ejemplo y con las soluciones de las democracias europeas. Con todo lo cual va emparejado que se considere la entrada en el Euromercado y en el engranaje del capitalismo europeo como una conquista progresista que hay que aplaudir y vitorear.

Ahora bien; para seguir los modelos y ejemplos extranjeros se precisa de un Estado y de un poder estatal a imagen y semejanza. De ahí que la izquierda política española se haya apresurado de manera tan desconcertante y aberrante a colaborar con el *establishment* político existente, a hacerle concesiones y a capitular, en suma: ¡el nacionalismo catalán con la monarquía borbónica, los socialistas con Primo de Rivera! (como no hace mucho se ha denunciado en esta misma revista). Y así resulta que la actual oposición democrática es ya más una oposición *del* régimen que *contra* el régimen, habiendo incluso dejado en la estacada a la República, símbolo de la lucha de 40 años contra Franco. Esta concurrencia de ejemplos extraños y apetito de poder ha venido a ilustrarla cómicamente el comunista

R. Tamames en una entrevista dada hace poco por la televisión holandesa, quien refiriéndose a la reunión cumbre en Madrid de Carrillo, Marchais y Berlinguer hablaba de «los tres ministros».

10

Si a los cien años de la muerte de Bakunin echamos una mirada retrospectiva de repaso a sus ideas sobre la Revolución, hemos de convenir en que han demostrado ser en parte acertadas, a nuestra gran sorpresa, hay que decir, y en parte un desacierto, una parte mayor tal vez. Veámoslo a lo largo del espejo de la historia.

Bakunin ha tenido razón por lo que se refiere a las zonas del mundo en que han triunfado —o estallado— las revoluciones. Porque no han sido las que constituyen el corazón del capitalismo moderno, sino las periféricas, las que han tenido que pagar además por su modernización un precio inmenso y aun para que sólo se haya aprovechado de sus frutos una delgada capa de la población, y no precisamente la proletaria. Todas esas revoluciones han estallado indefectiblemente con grandes promesas libertarias, han sido siempre un despertar de la conciencia popular y una explosiva expansión de fuerzas creadoras. Las formas en que se han producido dichas revoluciones siguen el esquema bakunianno al pie de la letra: los soviets en la Rusia de 1905 y 1917, los pueblos indígenas en la región de los zapatistas, las colectividades de la guerra civil española, la autogestión en Argelia durante e inmediatamente después de la lucha liberadora, en la Guinea ex portuguesa y en los Comités de Acción del mayo francés de 1968, por no hablar de todos los combates triunfantes anticolo-

nialistas cuyo éxito es debido esencialmente a haber «acudido al pueblo».

Pero al mismo tiempo, estas grandes incitaciones populares han sido sofocadas y sustituidas por estructuras autoritarias y formas de modernización planificadas desde una oligarquía centralista. ¿Cómo ha sido posible?

La violencia revolucionaria ha adoptado un carácter muy distinto al que tuviera en el siglo XIX. En vez de aquella violencia de breve duración pero de una potencia irresistible y liberadora, la verdad es que esa violencia se ha alargado y alargado agotadoramente, exigiendo o propiciando así nuevas estructuras autoritarias. Hace poco hablábamos de las jornadas de julio de 1936 en España. Pues bien, esas jornadas inauguraban por una parte la revolución social tal como la había soñado Bakunin, pero por otra parte iniciaban una guerra civil que había de prolongarse horriblemente y se había de ir haciendo más y más militar. Y aunque la revolución social arrastró consigo inevitables violencias y excesos, no se había erigido sobre la violencia. La guerra civil sí. Y esta fatal circunstancia es la que sumió al movimiento anarquista en una crisis psicológica e ideológica de suma transcendencia.

En otras partes donde no había movimiento libertario ni tradición anarquista, los efectos de autoritarismo de la lucha prolongada fueron aún mayores. En el anarquismo se perdió bastante pronto la idea de una insurrección salida de la rebelión popular (aunque de vez en cuando aún rebrotó y ganó esta idea el primer plano). La huelga general revolucionaria vino a sustituir a la insurrección. El anarcosindicalismo no conocía otros medios de lucha que los económicos, tales como la huelga, el sabotaje, el boicot, etc. (Tampoco en España partió la violencia de los

anarcosindicalistas, sino de Franco; la CNT tomó la iniciativa de organizar la resistencia armada para responder a la violencia fascista.)

También hay que decir que las ideas referentes al desenvolvimiento de la vida del pueblo después de la revolución que aprontaba Bakunin, son demasiado simples para nuestros tiempos. Y esto por varias razones. Antes el mundo de los dominadores estaba prácticamente fuera del alcance del mundo de los oprimidos. Y por lo tanto, la liquidación de los opresores apenas afectaba el mundo del pueblo llano. Al día siguiente mismo de la revolución podía continuarse el proceso de producción, como quien dice. Pero ahora no es así, ni mucho menos. Los términos de aquella arenga del himno de la Federación del Jura: *Ouvrier prends la machine, prends la terre paysan!*, aun sin dejar de ser válidos, no son ya suficientes. En la sociedad moderna, es la gran masa tan dependiente del proceso de producción —y tanto o más víctima de su paro o perturbación— como la clase capitalista. Ya Kropotkin advertía que una revolución tendría tantas más posibilidades de triunfar cuantas más reservas tuviera para asegurar y garantizar la continuidad en el abastecimiento y consumo de víveres y artículos de primera necesidad.

La lucha por las empresas y por hacerse con su control, aun siendo importante, suscita grandes interrogantes. La vieja consigna socialista era la toma del aparato de producción. Y la nueva exigencia que se desprende de aquella consigna es cambiar el aparato en cuestión. ¿Acaso es la empresa un eslabón de la compleja cadena industrial-militar? ¿Acaso las pobres gentes del tercer mundo compiten hasta reventar el mercado de los demás o usan al efecto sus materias primas baratas?

¿En qué medida se le estafa al consumidor produciendo artículos superfluos o de rápido desgaste y sólo de primer uso y luego a la basura? Apoderarse de la empresa está muy bien, pero como todo el proceso de producción en nuestra sociedad es defectuoso de raíz, no se puede tomar posesión de él con sólo apoderarse de las empresas. Se me ocurre como ejemplo que ni pintado el de las jornadas del Mayo francés de 1968. El movimiento obrero se extendió tan lejos como hasta Nantes, donde una comuna revolucionaria empezó a apoderarse de las funciones sociales y quiso poner en manos de sus trabajadores la conocida fábrica «Sud-Aviation». Aquel «*prends la machine*» se había hecho realidad; pero, ¿qué haría el obrero con esas máquinas? ¿«Mirages» para hacer la guerra donde sea, helicópteros para las autoridades portuguesas en Angola contra los combatientes por la independencia, aviones gigantes «Concorde» para emponzoñar el medio ambiente humano?

Los cambios operados tampoco han tenido las favorables consecuencias sobre la situación del trabajo, de la vivienda y de la vida en general, de que hablábamos más arriba. Y si han cambiado, no constituyen ya una unidad, y su relación con la explotación de que es fatalmente objeto, se ha hecho más indirecta y complicada. Por eso es, pues, tan interesante la oleada libertaria de los años 60. De pronto brotaron como hongos por todas partes comités de acción antiautoritarios, formas de organización descentralizadas y antijerárquicas, pero no cuajó ninguna forma de organización duradera y resistente. Las acciones y campañas se concentraron sobre *asuntos* concretos, pero no sobre una situación de vida duradera y constante de grupos de población muy grandes. De ahí seguramente su inestabi-

lidad. Las gentes son —hoy aún más que ayer— dependientes del mismo sistema del que son al mismo tiempo víctimas. Lo cual acarrea sus consecuencias psicológicas. Porque así es como merma la confianza en las fuerzas propias, en el hacer y emprender por cuenta propia, en la acción directa. Y así es como sólo se esperan soluciones de carácter autoritario y político. En resumen: la revolución no es ya tan sencilla como la había imaginado Bakunin. Bakunin no le dio la importancia debida a «la esclavitud voluntaria», sobre cuyo tema ya el renacentista Etienne La Boetie había escrito un pequeño tratado (que después de la primera guerra mundial estuvo muy en boga entre los anarquistas), ni al *miedo a la libertad*. Sin duda porque le eran personalmente extrañas las dos cosas.

Emma Goldman, después de sus experiencias en Rusia entre 1917 y 1921, se preguntaba si las propuestas revolucionarias anarquistas podían mantenerse en pie todavía. Max Nettlau hizo una distinción entre revoluciones tras un periodo de violencias (guerra o dictadura) y tras un periodo de libertad creciente. Sobre la primera clase de revoluciones se expresaba bastante negativamente: una revolución es una ruptura-eclosión, y sólo puede aportar lo que ya lleva formado en capullo. Una mayor libertad sólo se produce a partir de la libertad existente (como el grado comparativo necesita el positivo), por ejemplo, «de lo liberal a lo libertario». La consecuencia es que la libertad existente, por pequeña que haya sido, siempre ha sido apreciada muy positivamente por los pensadores libertarios. Las experiencias bajo los regímenes totalitarios y sus efectos sobre el ánimo de las gentes corrientes, han venido a reforzar muchísimo estos criterios, naturalmente. La fuerza revolucionaria se ha convertido en cultural (en el más amplio

sentido del término). Semejante evolución de pensamiento se registra entre los anarcosindicalistas suecos y en un Rudolf Rocker, un Gaston Leval y un Diego Abad de Santillán. La idea de ruptura ya no ocupa en estos pensadores el primer plano, aunque no por eso pueda tildarse de reformistas.

11

De las obras de Bakunin se pueden sacar pocas directrices prácticas hoy en día aplicables. Pero lo cierto es que no las escribió para nosotros, sino para sus contemporáneos, o más exactamente: para sus compañeros de lucha.

El «bakuninismo» pertenece, pues, al pasado, pero el anarquismo de Bakunin sigue vivo y actual. Es la esencia de la vida y la obra de Bakunin como él mismo supo ver. Todos sus escritos no tenían a sus ojos más que un valor *relativo*. No eran más que momentos en su evolución y medios de lucha. Nunca giran en torno a una teoría ni tienen una doctrina por pivote, sino que se centran indefectiblemente sobre la vida y su lucha. Bakunin no negaba por eso todo valor a las teorías ni desdeñaba los análisis científicos, pero lo que no quería es ser esclavo de unas y otros. Y en esta actitud estriba la tenaz diferencia con todas las formas del marxismo que se empeñan en hacer «casar» vida y doctrina, teoría y práctica. Bakunin sentía este empeño como un empobrecimiento y como un terror a la libertad.

Frente a los cien años que llevamos de marxismo, de «socialismo científico», para el que toda nueva práctica está «esposada» a una teoría y a una autoridad, a un maestro y a un jefe (siempre denominada esa práctica por una personalidad con su culto: leninismo, stalinismo, trots-

kismo, titismo, maoísmo, castrismo... todas ellas variaciones sin enriquecimiento verdadero), las palabras de Bakunin, «la doctrina mata a la vida», resuenan atrozmente de verdad incontestable.

La vida de Bakunin nos cautiva y se nos hace actualísima a cien años de su muerte. Y no tanto por el halo heroico que la rodeó de punta a punta como por el inmenso testimonio de libertad interior que nos retrotrae, por su extremo ejemplo de valentía para vivir. Dos libros sumamente interesantes publicados con moti-

vo del centenario de su muerte nos dan la prueba de esta fascinación: el de Jeanne-Marie, *Michel Bakounine, une vie d'homme*, y el de Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*. Estos dos libros —de los que he hecho buen uso para este trabajo y que agradezco profundamente merecen ser traducidos y publicados en español.

En cuanto hombre, Bakunin —muy diferentemente que Marx— sigue siendo un contemporáneo, ¿qué digo?: un compañero.

Apéndice bibliográfico

El hombre que más ha hecho para sacudir el polvillo áureo del mito sobre la figura de Bakunin y el que ha salvado sus manuscritos del olvido o la destrucción ha sido Max Nettlau (1864-1944), curioso personaje éste que había estudiado la carrera de ciencias lingüísticas y habíase graduado con una tesis de doctorado sobre una lengua celta ya extinguida. Con el tiempo se hizo socialista y anarquista, y alternó sus aficiones por una lengua desaparecida, entregándose de lleno a recuperar a los pioneros del anarquismo y a reconstruir toda la historia de la corriente ácrata. En los años 90 es cuando empezó sus estudios bakuninistas y para ese objeto recorrió media Europa en busca de material y gentes que hubiesen conocido al revolucionario ruso.

Así fue a tener conocimiento de un manuscrito de un amigo de Bakunin que obraba en poder de otro ruso quien ya no estaba del todo en sus cabales y que sólo después de muchos titubeos le dio autorización para leerlo. Cuando al día siguiente fue a proceder a la lectura prometida, Nettlau, acompañado de un amigo que sabía mejor que él la lengua rusa, ya el propietario se había arrepentido de haberle dado la autorización. Y mientras Nettlau iba anotando estenográficamente lo que su amigo le iba dictando de prisa y mal traducido, tenían que estar conteniendo a cada momento al anfitrión que sin parar parecía disponerse a tirarse por la ventana del sexto piso en donde estaban. En fin, el resultado de todo el descubrimiento fue encontrarse con una copiosa

obra en la que se habían dispuesto y elaborado toda clase de documentos y manuscritos, tan copiosa que Nettlau no encontró editor capaz de editarla. Así las cosas, Nettlau se resolvió a hacer una edición por su cuenta y trabajo, mediante lo que entonces se llamaba una «autocopista», la precursora de la «estenciladora», que consistía en escribir sobre una lámina de cera con la que hacía un limitado número de copias. En cuatro años, entre 1896 y 1900, escribió a mano Nettlau sobre láminas de cera su biografía de Bakunin, contando 1282 páginas de 70 líneas cada una, a una tirada de 50 ejemplares. El autor envió un ejemplar a cada una de las más grandes bibliotecas europeas y a algunos amigos y afines interesados en su empresa. El famoso editor italiano Feltrinelli hizo de esa biografía un «reprint» (reimpresión fotográfica) por los años 60 y también con una tirada de ¡50 ejemplares! Y así ha resultado ser el libro de Nettlau, *The Life of Michael Bakunin* además de una curiosa pieza de arqueología «industrial», la fuente de todos los estudios serios sobre Bakunin.

Pero, claro, para el gran público y para el mundo exterior al movimiento anarquista, la obra de benedictino de Nettlau no tuvo consecuencias y Bakunin siguió tan ignorado o poco menos que antes. Lo que ya empezó a tener resonancia en el público lector medio fue la edición de las obras de Bakunin en francés que iniciara Nettlau en 1895. Esta edición la prosiguió más tarde (1907-1913) James Guillaume (partes 2 a 6), pero no se acabó. Faltaba,

por ejemplo, una obra tan esencial en Bakunin como la titulada *Estatismo y anarquía* que se había publicado en ruso el año 1873.

Guillaume había sido un gran amigo de Bakunin y el principal organizador de la famosa «Fédération Jurassienne», la organización anarquista de los relojeros del Jura suizo. Esta organización y Guillaume a la cabeza eran, aún más que Bakunin, el alma de la corriente antimarxista en la I Internacional. Una vez se puso fin a la Internacional y a la Federación Jurásica, Guillaume se retiró del movimiento. Aunque para volver a desplegar su actividad después de 1900 al tomar auge el sindicalismo revolucionario en el que creyó reencontrar el espíritu de la I Internacional. Con respecto a Nettlau se había mostrado al principio con el recelo característico del iniciado y experimentado o curtido en una lucha ante el advenedizo o interesado desde fuera, y por lo mismo le había ayudado muy poco Guillaume a Nettlau. Pero cuando tuvo éste lista su gran biografía, Guillaume cambió de actitud y después de haber estado tanto tiempo callado sobre Bakunin se dispuso a escribir sus memorias, que ocuparon cuatro volúmenes, al tiempo que a componer su gran obra de historia y de compilación de documentos *L'Internationale. Documents et Souvenirs (1864-1878)*, que apareció entre 1905 y 1910 en cuatro tomos.

Si la edición francesa de las obras de Bakunin en seis volúmenes por Nettlau y Guillaume no constituyó una edición completa, lo mismo cabe decir de otros proyectos por el estilo en los años 20; proyectos todos ellos salidos de la iniciativa del movimiento anarquista y que Nettlau siempre estuvo dispuesto a ayudar. Así una edición alemana, *Gesammelte Werke*, en tres volúmenes entre 1921 y 1924 (publicada en reprint en 1975 por la editora Karin Kramer Verlag); una rusa, en cinco volúmenes (1920-1922), cuya continuación se hizo imposible por la dictadura bolchevique; una española en Argentina, *Obras completas*, en cinco tomos, entre 1924-1929, que tampoco pudo completarse por haberse interpuesto la dictadura militar, pero cuyo quinto volumen transcribía sin embargo *Estatismo y anarquía*. Por los años 30 se reeditaron los volúmenes impresos en Argentina por un editor español, pero también esta vez fue otro dictador, Franco, el que impidió la continuación hasta hacer verdaderamente completas las obras de Bakunin. Tanto de la edición argentina como en la española fue Diego Abad de Santillán su principal promotor.

Nettlau ha publicado también cierto número de estudios sobre Bakunin y España y Bakunin

e Italia. Por los años 20 volvió a escribir la biografía de Bakunin en cuatro tomos de 1 077 páginas-folio cada uno. Sólo el principio de esta biografía se ha publicado en Argentina y el manuscrito se ha perdido. Lo mismo ha ocurrido con el manuscrito de una biografía en francés que Nettlau escribiera entre 1935 y 1936, ahora de un formato más manejable, totalizando las 600 páginas. El manuscrito fue enviado un día antes de la declaración de la guerra civil española al traductor que vivía en una ciudad caída en seguida en manos de Franco. El traductor se escondió, y en 1937 aún logró hacerse con el manuscrito que había permanecido intacto en su casa y lo pudo hacer pasar a la España republicana, pero por fin desapareció con la derrota de 1939.

Y si no se ha perdido mucho más material de Nettlau —en especial los manuscritos de Bakunin— hay que agradecerse a la señora A. Adama van Scheltema, primera bibliotecaria del Instituto Internacional de Historia Social. A este Instituto había vendido Nettlau su colección, pero aún tenía muchas cosas en su casa de Viena cuando Austria, en 1938, fue anexionada a la Alemania hitleriana. (Nettlau estaba en el extranjero y no volvió a su ciudad natal, muriendo en Amsterdam.) Annie Adama van Scheltema se fue a Viena, aproximadamente cuando los tanques alemanes entraban en la capital y entró en la vivienda de Nettlau con un conserje que resultó ser confidente de la policía. A pesar de todo, Annie logró, con ayuda del embajador holandés en la capital austriaca, poner todo el material a salvo y transportarlo al Instituto de Amsterdam.

Nettlau y Guillaume no eran los únicos «bakuninistas» de por entonces. Ya antes de los estudios de Nettlau había editado M. Drahomanov la correspondencia entre Bakunin y Alexander Herzen y Nicolai Ogariov. Hay una traducción alemana de 1895. En Rusia se ha encontrado mucho material, como papeles de familia, que han aportado muchos datos sobre la infancia y juventud de Bakunin. Y en los archivos del zar, después de la revolución, se descubrió la llamada «Confesión» de Bakunin, que fue escrita en las mazmorras de la prisión. Se trata de un largo escrito dirigido al zar Nicolás I en que Bakunin expone su vida pasada, sin renegarla, con la esperanza de conseguir que se le cambie la condena a cadena perpetua en prisión por la de deportación. Antes y después de la revolución rusa, en la misma Rusia trabajó sobre Bakunin (y su infancia y juventud) J.M. Steklow. Entre 1934 y 1935, pudo publicar cuatro tomos de la obra bakuniana. Luego el terror hizo de Bakunin un cable de alta tensión que

no se podía tocar sin peligro de muerte, incluso para los historiadores y historiadores. Hasta los años 60, no vuelven a publicarse antologías de Bakunin acompañadas de estudios no poco importantes, como por ejemplo, los de N. Pirumova.

El simpático médico suizo Frits Brupbacher escribió en 1913 su libro *Marx und Bakunin* (también hay de él un «reprint»), con la mejor intención de hacerles justicia a los dos y de paso a Guillaume Brupbacher, era para este cometido el hombre indicado, desde luego. Porque por un lado se adhería a las ideas anarquistas y en especial sindicalistas revolucionarias, pero por otro lado intentaba fusionarlas con el parlamentarismo, como miembro que era del partido socialdemócrata. Pero como en este libro no quedaba Marx —en cuanto hombre y político— muy bien parado, se atrajo Brupbacher las iras de los padres de la Iglesia marxista. Aunque hay que mencionar la ejemplar excepción de Franz Mehring, quien no sólo se cuidó de salvaguardar el legado de Marx y Engels sino que también escribió después una biografía de Marx. Mehring se congratula de que se hubiera hecho justicia a Bakunin a quien Marx maltrató en vida. Como castigo, Mehring fue condenado a no poder publicar durante mucho tiempo en el *Neue Zeit*, el principal portavoz teórico del partido alemán y al mismo tiempo en cierto modo la «torre de guardia» del marxismo ortodoxo cuyo papa era Karl Kautsky. También el primer gran biógrafo de Friedrich Engels, Gastav Mayer, habría de llegar más tarde, por los años 30, a las mismas conclusiones que habían llegado Brupbacher y Mehring. Fue quien descubrió que muchos de los escritos calumniosos contra Bakunin, que pasaban por ser obra de Marx y Engels juntos, en realidad los había escrito Engels.

El mismo Brupbacher escribió en 1929 una pequeña biografía de divulgación popularizada titulada: *Michael Bakunin der Satan der Revolte*. Este librito ha sido publicado en 1971 en francés, enriquecido con algunos estudios de su traductor J. Barrue. Otras biografías simpáticas y de carácter popular publicadas entre guerras son la de Ricarda Huch, *Michael Bakunin und die Anarchie* (1923) y la de H.E. Kaminski, *Michael Bakounine* (1938). Nada simpático para el biografiado es el libro de H. Iswolsky *La vie de Bakounine*, biografía que se ha difundido mucho y ha merecido —sintomáticamente— muchas reediciones.

La única gran biografía científica de aquel tiempo es la del historiador inglés E.H. Carr, *Michael Bakunin* (1937), pero no escapó este libro

a las críticas de no pocos anarquistas, en especial de la pluma de Max Nettlau. Se ha publicado en Barcelona, en 1970, una traducción al español de esta biografía de Carr.

Después de la segunda guerra mundial se ha escrito no poco sobre las ideas de Bakunin y en especial por parte del francés H. Avron. El número de antologías y reediciones de folletos y artículos de Bakunin ha sido muy elevado, sobre todo por los años 60. Asimismo los anarquistas italianos emprendieron una edición de las obras completas de Bakunin.

El año 1976, en Ginebra, la editorial «Noir», asociada a la CIRA, publicó una biografía tan responsable como simpática y original de Jeanne-Marie, la ya mencionada *Michel Bakounine, une vie d'homme*.

En Venecia, el mismo «Año Bakunin» (1976) se celebró un coloquio sobre el gran revolucionario ruso, y se publicó el libro de Arthur Lehning (en varias lenguas) *Bakounine et les autres*, Bakunin visto por sus contemporáneos. En la creciente riada de obras científicas sobre el movimiento obrero y las luchas revolucionarias en la Europa del pasado siglo, con gran frecuencia se viene arrojando más y más luz sobre las actividades e influencia de Bakunin. Pero el trabajo verdaderamente científico sobre Bakunin y su obra se concentra principalmente en torno a la edición de los *Archivos Bakunin* a cargo de Arthur Lehning y sus colaboradores, bajo los auspicios del Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam. Desde 1961 hasta hoy han aparecido seis volúmenes, pero aún han de seguir muchos más (doce tal vez). Tomo I de los Archivos: *Michel Bakounin et l'Italie (1871-1873)*; II: *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale —1872—*; III: *Statisme et Anarchie (1873)*; IV: *Michel Bakounine et ses relations avec Serge Necaev (1870-1872)*; V: *Michel Bakounine et ses relations slaves (1870-1875)*; etc.

Una vez se haya puesto punto final a los Archivos, con su biografía y bibliografía completas, se tendrá entonces también el Bakunin «completo», hecho y derecho, cabal.

(Traducción de Francisco Carrasquer)

El catecismo marxista

Una utopía disfrazada de ciencia

Aunque el *Manifiesto comunista* no influyó para nada en los acontecimientos de 1848, sigue asociándose este escrito, el más escolástico de la literatura socialista, todavía al año en que apareció: «*l'année des dupes*». El *Manifiesto comunista* es el precipitado de las ideas sociales que Marx y Engels, en los tres años precedentes a su publicación, habían ido desarrollando y constituye la esencia doctrinal del sistema político que su título ya indica.

El manifiesto es algo más que un documento interesante para la historia de las ideas sociales, desde el momento en que ha imprimido un determinado rumbo a la historia. Este escrito lapidario, con sus generalizaciones y simplificaciones, es toda una filosofía de la historia, toda una teoría de un proceso económicamente determinado y objetivamente necesario, pero no deja de exhortar al mismo tiempo a la acción revolucionaria. Viene por lo mismo implicado con la marcha del movimiento obrero de su siglo y por su tono profético requiere se le interprete a la luz de los hechos empíricos; y a pesar de que la historia ha seguido un curso distinto del que en él se predice, el manifiesto continúa figurando como una de las armas de la mayor importancia en el arsenal del socialismo científico y de todo un vasto movimiento político que en él se basa. Su importancia para la historia universal la debe al hecho de que haya constituido el programa de un partido que ha conquistado el poder valiéndose de una revolución que fue la negación perfecta de la teoría desarrollada en el mismo manifiesto, precisamente. Este aspecto doble y hasta equívoco es el que ha coadyuvado a su vez a darle tanta importancia y el que explica su no disminuída actualidad. «El verdadero contenido de todo *epochemachende System* [sistema que hace historia] lo dan las mismas necesidades del tiempo en que ese sistema nace», escribió Marx en 1846, y si bien el contenido verdadero del manifiesto sólo puede comprenderse en relación con su tiempo y el materialismo histórico hay que entenderlo también como histórico-materialista, la verdadera importancia de este escrito la ha marcado mejor que nadie Marx mismo hablando de los otros sistemas socialistas de su tiempo: «estos sistemas pierden con la evolución del partido toda importancia y a lo más quedan como «*Stichwörter* [divisa] nominal...»

Desde que se publicó por vez primera el manifiesto en Londres, allá por los primeros días de febrero de 1848, en alemán ¹, ha sido reimpreso y reeditado multitud de veces y en multitud de lenguas, pero sobre todo desde el último cuarto del pasado siglo, desde que el *desarrollo del partido*, o la «vía del poder» fue emprendida, o en otras palabras: desde que el partido de Marx se hizo el partido de Lassalle y de Bebel. Lo que escribieron Marx y Engels (en el prefacio de la segunda edición rusa traducida Por Plejánov —1882—) sobre la primera edición rusa de 1869, de que no era mucho más que una curiosidad literaria, vale también para las otras ediciones. A falta de sondeos fidedignos, es muy difícil averiguar si este tratado-proclama ha sido tan leído como parecen dar a entender su celebridad y gran número de ediciones. Pero como *Stichwort* [divisa, consigna] sí que ha funcionado a las mil maravillas este *catecismo* —como originalmente tenía que haberse llamado el *Manifiesto del partido comunista* [*Manifest der Kommunistischen Partei*]—. Escrito por encargo del Congreso del *Kommunistenbund* celebrado en Londres hacia fines de 1847 (pero compuesto en su mayoría de emigrantes alemanes), el manifiesto ha seguido siendo en todo momento un credo y, a pesar de todas las interpretaciones y comentarios, ha actuado como dogma, como doctrina, la de la ciencia del socialismo, que ha permanecido intacta y en pie a través de todas las dudas posibles.

El manifiesto era un programa de principios y de combate, pero al mismo tiempo una pieza polémica contra casi todas las otras corrientes socialistas de la época, lo que explica el tono intolerante para quienes todavía no se habían hecho partícipes de la ciencia de Marx. Semejante intolerancia no era sin embargo exclusiva de Marx, porque «la refutación de...» «otros fundadores de otros sistemas estaba a la orden del día en aquel tiempo. Las invectivas y envenenadas pullas que usaba Marx en sus polémicas se debían a no dudar —al menos para quien ha leído la correspondencia no expurgada con Engels— a su carácter autoritario. Los adversarios —y aun los correligionarios— o son payasos o bribones, canallas o imbéciles, cuando no salen calificados con un vocabulario prestado a toda la escala zoológica: de cerdos, de asnos, de perros, de pijos o borregos, etc.

*Geballt die böse Faust, so tobt er sonder Rasten
Als wenn ihn bei dem Schopf zehntausend Teufel fassten,*

[Puño en alto, / echando pestes / sin descanso /,
cual si diablos / a millares / le cogiesen / la pelambre]

Así se expresaba el joven Engels en una satirilla dedicada a su ulterior amigo incondicional ya en sus tiempos berlineses. ¿Era una cuestión de mal gusto, o de falta de sentido del humor o a causa de sus dolencias hepáticas? Comoquiera que sea, el carácter autoritario, la desme-

1. En Alemania no sale la primera edición del manifiesto hasta 1866.

didada ambición y la arrogancia de Marx han impreso su sello en el sistema por él creado y del que sus partidarios todavía no se han liberado. Del mismo Marx es la expresión «*Kommunistenstolz der Unfehlbarkeit*» [el orgullo comunista de la infalibilidad]. Pensemos por un momento la catástrofe que sería para el marxismo si esta *infalibilidad* tuviera también que ser válida aun cuando el sistema se hubiera reducido a divisa [*Stichwort*].

Los elementos esenciales del sistema desplegado en el manifiesto no eran precisamente descubrimientos de Marx. «*C'est dans l'industrie que réside, en dernière analyse, toutes les forces réelles de la société*», había escrito 25 años antes Saint-Simon, quien se había dado por cometido el de «*mettre des faits à la place des raisonnements des métaphysiciens*», y que como Marx buscaba la ley del desarrollo de la historia en la vida económica. Los principios económicos dominantes condicionaban, según Saint-Simon, el carácter de la época, y su discípulo Bazard dio ya la fórmula del cardinal principio marxista de la lucha de clases. La absurda costumbre de endosarle a Saint-Simon el calificativo de «utópico» es una de las consecuencias de la confusión de lenguas que tenemos que agradecerle al socialismo científico.

Marx y Engels le dieron a su doctrina el nombre de socialismo científico por creer que se trataba de un socialismo fundado sobre la ciencia que había desarrollado Marx. Pero este pretendido socialismo científico lo pusieron frente a todos los demás sistemas y doctrinas socialistas que Marx y Engels calificaban en 1847 de «socialismos utópicos». Un capítulo de una de las obras de Engels de 1877 se titulaba: «De la utopía a la ciencia». Se ha publicado como folleto aparte y ha alcanzado gran difusión.

La palabra «utopía» viene de *Utopia*, título formado del griego de la celeberrima obra de Tomás Moro de 1516. En historia social se entiende por utopías las obras literarias que han tenido por tema la descripción de sociedades ideales. Pero cuando Marx habla de «socialismo utópico», no tiene nada que ver con utopía en este sentido. Y al hablar de «socialistas utópicos» se refiere principalmente a los escritores que a principios del pasado siglo trazaron toda clase de proyectos sobre toda clase de sistemas socialistas.

A decir de Marx, son socialistas utópicos:

Fourier (1772-1837), cuya genial fantasía enriqueció la ciencia social con su extraordinario análisis de las pulsiones humanas. Escribió sobre la monotonía del trabajo y su abolición, habiendo desarrollado además ideas que todavía no han perdido su interés para la moderna psicología social. Su principal obra (1822) es una exposición magistral de la situación económica en Francia en su tiempo.

Robert Owen (1771-1859), gran industrial que estudió las consecuencias del desarrollo industrial en su país. Ha sido el primero en explicar

que el carácter del hombre ha sido formado para él y no por él. Owen fue también el primero en inspirar la legislación social de las fábricas en Inglaterra. Tanto él como Fourier, son los teóricos de las asociaciones y cooperativas que sus seguidores han ido fundando.

Saint-Simon (1760-1825), quien escribió: «En la industria se hallan todas las fuerzas efectivas de la sociedad y los cambios económicos constituyen la base del progreso.» Naturalmente, lo escribió antes que Marx.

Las primeras organizaciones obreras en Francia fueron, desde 1830, creadas por seguidores de Saint-Simon. Ahora bien; Saint-Simon no era un socialista, a la moderna podríamos tal vez calificarlo más bien de tecnócrata.

Todos estos autores eran precisamente realistas notorios. Y el término de «socialistas utópicos» es uno de los más infundados y confusionistas que han entrado en la terminología de la historia social. ¿Por qué habla Marx, pues, de socialistas utópicos? (La expresión la había acuñado ya el economista Jérôme Adolphe Blanqui). Marx emplea esta expresión porque según él el socialismo no debe basarse sobre principios morales, sino que el socialismo sólo puede ser, exclusivamente, el resultado de un proceso de crecimiento. El socialismo no tiene nada que ver con ningún ideal; el socialismo no es tampoco una cuestión de ética; no se trata de averiguar lo que piensa este o el otro proletario, sino de comprender que hay unas leyes dinámicas en la sociedad que la conducen inexorablemente al socialismo.

Ya en 1847, antes del *Manifiesto comunista*, había resumido Marx estos criterios en la siguiente frase de su opúsculo polémico contra Proudhon: «Mientras la lucha del proletariado con la burguesía no haya revestido un carácter político, mientras las fuerzas de producción no hayan evolucionado lo suficiente como para crear las condiciones materiales de una liberación del proletariado y de una nueva sociedad, todos esos teóricos no son más que unos pensadores utópicos improvisando sistemas para las clases oprimidas.»

Lo que le importa a Marx es analizar las relaciones económicas, dar con el proceso de crecimiento de la sociedad capitalista.

Para Marx el socialismo es la teoría del proceso de crecimiento. Y Lenin ya lo resumió tan breve como concisamente: «Nada de ensueños, sino ciencia».

Por lo demás, las principales ideas del manifiesto eran patrimonio común de los escritores socialistas de la primera mitad del siglo XIX, y en especial los años entre el 1830 y el 1850 se caracterizaron por la lucha de clases revolucionaria del proletariado inglés y francés.

La originalidad de Marx estriba en haber elaborado y articulado en un sistema cerrado los distintos elementos económicos y sociológicos que tomó de los demás. De ahí que para una exacta comprensión de su

teoría y de su biografía intelectual convenga conocer esas fuentes. De su gran maestro Hegel tomó Marx no sólo la dialéctica sino también la concepción de un proceso universal que lo abarca todo, pero a diferenciar la base de crecimiento de este proceso en la estructura económica de la sociedad.

El capitalismo desempeña en este esquema un papel altamente necesario; con gran admiración se habla en el manifiesto de lo que la burguesía ha aportado: ha obrado mayores maravillas que puedan serlo las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las grandes catedrales góticas; ha emprendido muy distintas y mucho más útiles expediciones que las migraciones de pueblos y las cruzadas y en su hegemonía como clase de apenas cien años de duración ha creado más colosales medios de producción que todas las generaciones anteriores juntas. Veinte años más tarde escribirá Marx, en su detallado análisis sobre el papel del capital, la biblia de esta teodicea social.

Son los hombres los que hacen la historia, dice Marx, y diríase que lo dice también por él mismo. Pero, ¿cómo podría ser de otra manera si en este proceso de crecimiento intervienen las relaciones de producción y en estas relaciones se incluyen obviamente las de los hombres entre sí, mientras no los sustituyan los robots? No creo que haya que entender a Marx de otra manera sino suponiendo que el proletariado no podrá cumplir su papel histórico en el proceso dialéctico de la lucha de clases en la medida en que sea consciente de semejante proceso, en el grado en que tenga «conciencia de clase». Aunque en otro lugar dice Marx que no importa lo que pueda pensar este o aquel proletario, dado que el capitalismo desemboca «objetiva y necesariamente» en el socialismo, su teoría no deja de implicar por otra parte que el proletariado constituye en ese proceso de crecimiento el momento activo y viviente. Los hombres se hacen su propia historia, sí; pero no por su libre albedrío, ni mucho menos. Once años más tarde precisa Marx la tesis formulada en el manifiesto con la famosa frase de su *Kritik der politischen Oekonomie*.

No parece sino que haya que estar repitiendo siempre que el materialismo de Marx ni su «materialismo histórico» eran susceptibles de encerrarse en un materialismo «metafísico» en el sentido del tratado *Kraft und Stoff* [Energía y materia] de Büchner, sino mero empirismo o experimentalismo de sentido contrapuesto al «idealismo», al espíritu absoluto y abstracto de Hegel.

El materialismo histórico no rebaja por consiguiente, como alguna vez se lee, ni el pensamiento ni la poesía a procesos económicos vulgares y corrientes, sino que explica el contenido y la modificación de los procesos espirituales a partir de la situación y el cambio operados en la estructura socioeconómica. Pueden cambiarse los acentos y a menudo cambian; también depende de las fases históricas o de que se acen-

túe más o menos lo que de un modo un tanto falaz suele denominarse infra y supraestructura. Marx no niega la influencia de las ideologías. Pero a su juicio su carácter depende y se reduce a las relaciones socio-económicamente observables. Lo esencial es su interdependencia y el hecho de que con los cambios de las relaciones sociales también cambien las representaciones, la conciencia de los seres humanos, y a este respecto afirma Marx que las ideas de las clases dominantes son siempre las ideas dominantes de cada época.

El materialismo histórico, o como mejor podríamos llamarlo, el dialectismo empírico, no era para Marx un método exclusivamente sociológico, sino una parte integrante de su sistema socialista. La dialéctica no es para Marx una ley del pensamiento, sino la única forma de evolucionar que tiene la realidad: una ley natural. De ahí que el socialismo no tenga que ser la ejecución de uno u otro sistema elaborado en una u otra mente, sino la participación consciente en un proceso de evolución de la sociedad que se opera históricamente y a la vista. El socialismo está basado en el análisis de dicho proceso de crecimiento, del cual resulta que la transformación hacia una sociedad socialista ha de tener lugar por necesidad. Y el comunismo no es otra cosa que la teoría de las condiciones de ese crecimiento. «El proletariado no tiene ningún ideal que realizar», el socialismo no es, dice Marx, una cuestión de ética.

El progreso técnico y las contradicciones internas del proceso de producción habían de llevar a una situación en que el proletariado, convertido en su lucha contra la burguesía en la clase dominante, transforme los medios de producción en propiedad del Estado. En tiempo de «epidemia de superproducción» *se ve la sociedad aculada de golpe a una situación temporal de barbarie; a la hambruna; una guerra total de exterminio parece haberle usurpado todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio diríase también destruidos, ¿y por qué? Porque esa sociedad posee demasiada civilización (en comodidades y confort), demasiados víveres, demasiada industria y comercio. Las fuerzas productivas de que dispone ya no sirven para fomentar las relaciones de propiedad burguesa; sino que, por el contrario, se han hecho demasiado grandes para esas relaciones que se ven entorpecidas por las mismas fuerzas de producción y en cuanto éstas hayan vencido el obstáculo, toda la sociedad burguesa caerá en el caos, amenazada ya hasta la existencia de la propiedad privada [...] ¿Y cómo podrá superar la burguesía esas crisis? O bien destruyendo obligadamente fuerzas de producción en masa, o bien conquistando nuevos mercados, o explotando con mayor intensidad los existentes [...] por medios que todavía convocan mayores crisis. La camuflada guerra civil dentro de la existente sociedad llega por fin a un punto en que estalla en revolución abierta y, previa subversión violenta de la burguesía, consolida el proletariado su dominio.*

En estos términos esboza el manifiesto el proceso de que hablábamos. Es evidente que en el manifiesto cabe rastrear tendencias blanquistas¹, jacobinas y babeuvistas; blanquistas muy en particular si consideramos el blanquismo no sólo como la teoría de una minoría revolucionaria a la conquista del poder, sino como teoría de la fuerza creadora de la violencia política revolucionaria y del socialismo por decreto. Dos años después de haberse publicado el manifiesto, dice Marx que la dictadura de clase del proletariado es un paso necesario para abolir las contradicciones de clase en general, y un cuarto de siglo más tarde escribe que el periodo de transición de una sociedad capitalista a otra socialista viene caracterizado por el Estado, el cual no puede ser otra cosa que la «dictadura del proletariado». Y cuando con la marea creciente de la socialdemocracia alemana se llegue a recomendar la vía parlamentaria como un método más para conquistar el poder político, el criterio de Marx y Engels sobre la misión del Estado no se habrá por eso modificado lo más mínimo. No han dejado ni asomos de duda sobre este punto: Marx y Engels no consideraban el Estado socialdemócrata compatible con su doctrina, y su identificación con el socialismo la rechazaron con repugnancia y la cubrieron de oprobio. Ellos creían que la socialización de los medios de producción sería «el último acto autárquico del Estado en cuanto tal», que el Estado, en el triple sentido hegeliano, sería por este proceso «aufgehoben» [alzado, a un plano superior elevado, guardado]; y acabaría por «extinguirse» y con él desaparecerían las contradicciones de clase. Esta proposición del Manifiesto comunista no la han modificado nunca Marx y Engels. El socialismo, la sociedad sin Estado ni clases, sería el resultado de un proceso dialéctico que obedece a una ley social. Por empirismo dialéctico entendía Marx una especie de legifecación histórico-dialéctica y por este descubrimiento creía estar en condiciones de prever el curso de la progresión social en la historia. Pero ese proceso (regido por leyes) no siguió su curso con la inmanente necesidad que él había supuesto. Su socialismo científico, con el cual creía haber superado el utopismo, no es más que una utopía cuasicientífica; el proceso empírico-dialéctico que había de abocar a una lógica autoeliminación del Estado es el producto de un dialectismo utópico; la expiración del Estado, pura utopía dialéctica en lo abstracto. Igual que las categorías en la lógica de Hegel, se eslabonan los hechos en el sistema seudológico de Marx para crear un orden que responda a la razón, en este caso el ideal del socialismo, no como un sistema elucubrado o una creencia utópica, sino como una noción científica. Y como en Hegel, a pesar de la apariencia objetiva, desempeña su papel la finalidad en la marcha de las ideas, así también la marcha de la historia en Marx, sólo por eso objetivamente necesaria, porque esta necesidad desemboca en el ideal que como socialista él predica. Pero todo este proceso histórico-

1. De Luis Augusto Blanqui, hermano del antes citado. FC.

dialéctico es un proceso imaginario y el ideal socialista de Marx, que viene a ser el mismo que el de los «utópicos»,... un ideal. Quien quiera abordar a Marx como socialista y considerarlo como tal, no tiene más remedio que incorporarlo a las filas de los utópicos que él mismo tanto ha combatido y ultrajado. De otro modo tendremos que dejarlo en el panteón de los hombres de ciencia del siglo XIX en calidad de sociólogo y economista.

El proceso histórico ha discurrido por otro derrotero, más exactamente, por un derrotero opuesto al previsto. Por todas partes, y en especial allí donde ha influido un movimiento obrerista marxista en la marcha política de la cosa pública, nos encontramos con el mismo fenómeno: que en vez de ir eliminando la sociedad al Estado es el Estado el que va eliminando más y más a la sociedad. Sociológicamente considerado el fenómeno, bien puede decirse que a ese resultado concurren factores inherentes al propio sistema de Marx. Puesto que si la eliminación del Estado se hace depender de la conquista del poder estatal, a lo largo de este proceso es evidente —en la teoría y en la práctica— que la clase trabajadora es sustituida por el partido político. Ahora bien; un partido no tiene más objeto que el de conquistar el poder estatal, conservar ese Estado y usarlo en interés de sus partidarios. Hasta hoy no se sabe en toda la historia universal que se haya dado ni un solo caso en que una clase dominante haya desaparecido de la escena política voluntariamente. Y allí donde se ha instaurado la pretendida «dictadura del proletariado», ha ido decantando por la fuerza de las cosas hasta convertirse en la dictadura del partido, de la organización del partido, del Comité central del partido y del dictador a secas. El poder político —dice el manifiesto— es el poder de una clase organizada para oprimir a otra(s). Pero para oprimir a una clase —continúa diciendo el manifiesto— se han de asegurar las condiciones por las cuales pueda desplegar siquiera su existencia independiente. Desde el momento en que hay una clase dominante tiene que haber también una clase dominada. En la actual Rusia soviética no puede ser ésta la burguesía, cuyo poder económico y político hace ya sesenta años que fue destruido por completo. La respuesta está patente: la clase dominada es la de esos millones de campesinos y obreros que no tienen voz ni voto en el capítulo de la nación, y la clase dominante está compuesta por los burócratas, unas decenas de miles de funcionarios del Partido comunista que, merced al monopolio del poder que ejercen, ostentan asimismo el monopolio de los medios de producción. Una de las más sobresalientes figuras de esta oligarquía de partido, uno de los jefes de la revolución bolchevique, nos ha aclarado la idea estatal marxista al escribir: *«Nosotros los bolcheviques sabremos organizar el capitalismo de Estado, el capitalismo de Estado es el capitalismo estrechamente asociado al Estado, pero el Estado son los trabajadores, es decir, la parte más avanzada y progresista de los trabajadores, o sea la vanguardia, que somos nosotros.»*

Un tan buen conocedor de Marx como Georges Sorel creía que el partido político no encajaba en el esquema de la lucha de clases de Marx y concluía que no era el partido marxista, sino el sindicalismo, el legítimo heredero del pensamiento marxiano. También pretendía Sorel que la teoría desarrollada por Marx del derrumbamiento del capitalismo por la revolución no había que tomarla a la letra sino considerarla como un mito social. No se puede sin embargo olvidar que Marx había querido reducir precisamente el fetichismo en el proceso de producción a las realidades sociales y económicas, que se había propuesto desenmascarar las ideologías y liberar de toda mística la dialéctica. Así que por importantes y utilizables que sean estas proposiciones del autor de *La décomposition du marxisme*, no tienen nada de marxismo, sino de «sorelismo».

La doctrina de la necesidad objetiva, del tránsito económicamente determinado del capitalismo hacia una sociedad sin clases, es el más fantástico sofisma de la literatura socialista. La dialéctica empírica la elevó Marx a la categoría de ley natural, pero semejante curso «legiforme» de la historia no concuerda con los hechos mundos y lirondos; también se podría decir: *um so schlimmer für die Tatsachen* [tanto peor para los hechos], pero Marx no llega a tanto idealismo hegeliano. La inteligente Rosa Luxemburgo supo comprender muy bien que el pensamiento central de Marx afectaba a la totalidad de su sistema del que no podía faltar ninguna pieza. Todo el científico castillo de naipes se iría abajo, «el terreno firme de la necesidad histórica objetivo», dice ella (hablando de si es o no cierta la hipótesis de la ilimitada acumulación de capital), y se volvería a caer en la vaguedad de los sistemas premarxistas que basan el socialismo en la injusticia social y en la voluntad revolucionaria de la clase trabajadora. El «fabiano» alemán Bernstein pretendía reformar el sistema amputando la utopía teleológica de la sociedad sin Estado, que le da al sistema dialéctico su sentido socialista, como algo irreal e inutilizable; puede que algo quede de eso se haga pasar por marxista, pero ya no es el marxismo de Marx. Propagar como doctrina de Marx un socialismo sin su objetivo de una sociedad sin clases y sin Estado nos recuerda la astucia de aquellos misioneros jesuitas del siglo XVII que omitían la crucifixión de Jesucristo para convertir mejor y más de prisa a los chinos catecúmenos. Ya por poco parece que actualmente se crea honrar bastante al manifiesto con haber conseguido una fábrica de gas municipal y la pensión para la vejez. Cuarenta años hace ya que Arturo Labriola pronosticaba el futuro de la socialdemocracia marxista como sigue: «El partido socialista ha dejado de ser ya el representante de un movimiento que se levanta contra las instituciones existentes, para encarnar una evolución que desde ahora se está realizando en el seno de la sociedad actual y por mediación del mismo Estado. El Partido Socialista, por la fuerza de las cosas, se está volviendo un

partido conservador que preconiza una transformación cuyo agente ya no es el proletariado sino el nuevo organismo económico que es el Estado. Únicamente la fuerza electoral y las rivalidades personales, que sobre el terreno democrático han de tomar una máscara política, alteran la verdad de los hechos y le dan una fisonomía subversiva a un partido que es esencialmente conservador. El día que se decida a abandonar la fórmula marxista, su carácter conservador será evidente para todo el mundo.»

Mas si el marxismo no ha mantenido visiblemente su palabra en cuanto teoría socialista y revolucionaria, la evolución económica considerada en sí misma y a grandes líneas sigue los pasos que había predicho Marx en su manifiesto: creciente concentración y centralización del capital, mayores monopolios, poder económico en aumento. ¡Las clásicas fórmulas de las contradicciones del capitalismo no necesitan, pues, de la última mano de los revisionistas! Hoy más que nunca las relaciones de propiedad y los monopolios frenan la capacidad de producción y semejante subproducción permanente alterna con «la epidemia de la superproducción». Pero el socialismo democrático, en su impotencia, no ha sabido romper este ciclo infernal. El capitalismo avanza de crisis en guerra y de guerra en crisis y un siglo después del diagnóstico que para él fue el manifiesto, sigue siendo el capitalismo «*el brujo incapaz de conjurar las fuerzas del infierno que él mismo ha invocado*». Y a estas alturas, el capitalismo, o bien está atravesando la última fase antes de sufrir su definitivo holocausto, o como máximo está en camino de transformarse en un Estado universal totalitario y despótico. Cada día interviene más y más el Estado en la vida económica, pero incluso en los países en que el Estado no está ya funcionando como instrumento exclusivamente al servicio del capitalismo, no ha cesado de ser un Estado capitalista. La predicción que hacía el manifiesto de que se extinguiría la clase media ha resultado fallida. La clase obrera se ha convertido en pequeña burguesía y mientras el pequeño productor independiente a que Marx se refería ha ido extinguiéndose, las exigencias de la industria moderna, de la distribución y del gobierno han ido creando una nueva clase media que, en la medida en que se había proletarizado o que corría ese peligro, hubo desarrollado una ideología antiproletaria que llegó a ser la base social de los modernos sistemas totalitarios fascistas. Y así se mueve la sociedad actual, más que en la dirección del «*catechismus von die Kommunistenbund*», en la del «*catéchisme des industriels*» del «utópico» Saint-Simon, encontrándonos al parecer ahora en la fase sansimoniana del «sistema de gobierno o militar», y por ahora hay pocos síntomas aún del advenimiento de la «fase administrativa e industrial» en que el gobierno de los hombres sea sustituido por la administración de las cosas.

No me parece nada insensato preguntarse si Marx ha tenido o no razón. Porque ya me adelanto a afirmar que ni la importancia ni la influencia

de Marx van a sufrir menoscabo alguno porque se haya equivocado en algún punto. Al fin y al cabo, sus escritos datan de cien años y él no era ningún profeta o adivino. Esto aparte, un marxista diría que precisamente lo que hay que aprender de Marx es a analizar toda nueva situación valiéndose de los instrumentos que él mismo nos legó para hacerlo. También yo soy de ese parecer. Es más, reconozco que mucha de la herencia marxista ha ido a engrosar el acervo de las ciencias sociales, históricas y económicas; tanto, que muchas veces se ha perdido la noción de su origen.

Pero esto no viene a cuento aquí. Lo que nos interesa es averiguar si Marx ha tenido razón en su *prognosis histórica más importante*, a saber: si es cierto —tal como lo formulara Kautsky en su día— «que el capitalismo conduce con férrea necesidad al socialismo». Porque si no es así, si las «leyes del movimiento» sobre las que está basada toda la teoría, toda la doctrina socialista de Marx, *no* han resultado ser tales (o exactas), en tal caso nos lleva la comprobación a trascendentes conclusiones.

Aun en vida de Marx experimentaba ya la progresión capitalista tan colosal crecimiento de la producción que resultaba ser mayor que el crecimiento de la población. En todos los países industriales subió el promedio de los ingresos. Sin embargo, la acumulación y la concentración del capital no provocó la proletarización de la población y por irse aumentando más y más las tareas del poder público se fue formando al socaire de esta nueva necesidad una nueva clase media. Prescindamos ahora de momento de si la clase trabajadora se beneficiaba, a pesar de todo —relativamente—, en menor cuantía y calidad del aumento de bienestar que las otras clases, o de si en un estado de prosperidad hay aún gentes más miserables, o de si la mayor parte de la población mundial vive aún hoy en condiciones mínimas; de lo que se trata aquí es de verificar si el crecimiento del capitalismo industrial no ha tenido los efectos vaticinados por Marx. Insisto: por grande que haya sido la contribución de Marx a la historia del pensamiento económico y a la sociología, todo eso no tiene nada que ver con la teoría socialista de Marx. Que por algo era éste su primero y último objetivo.

Por la misma razón es a este respecto de poco interés constatar, por ejemplo, que la crisis económica del capitalismo mundial a fines de los años 20 se puede explicar con las teorías económicas de Marx. Pues que, por el contrario, puede afirmarse por vía de hechos que esa crisis tuvo resultados distintos y hasta contrarios a los previstos por la teoría marxista. Y esto es lo verdaderamente esencial, porque, en efecto, según la teoría de Marx, semejante crisis económica habría de haber sido un empujón hacia la meta del socialismo. En realidad, fue un tobogán hacia el fascismo. Pues que la clase media proletarizada y corriendo el riesgo de serlo, juntamente con una gran parte del ejército de los parados de la clase trabajadora, en vez de formar la base para una dictadura del

proletariado, como Marx había previsto, constituyó la base de maniobra de una dictadura creada por el gran capital contra la clase trabajadora y contra todo humanismo: la dictadura fascista.

En vista, pues, de que el socialismo científico de Marx consiste precisamente en asegurar que el socialismo ha de ser la consecuencia inmediata del crecimiento capitalista del que Marx ha descubierto las leyes científicas, y en vista de que el socialismo dialéctico habría de asociarse a semejante crecimiento, hay que constatar que, después de cien años de lanzada la teoría, los hechos no han confirmado que el socialismo de Marx haya estado condicionado por la evolución historicoeconómica y que, por lo tanto, la teoría marxista es una pompa de jabón: una utopía. Sobre la doctrina de Marx contrastada con el desarrollo histórico de hecho, podemos sacar dos conclusiones:

En primer término se nos aparece que el ideal socialista de Marx es un ideal como cualquier otro; un ideal similar al de los «utópicos» o de las llamadas «sectas», como más tarde decía Marx.

En segundo término, si el curso de la historia ha seguido otro rumbo que el que Marx le asignó; si resulta que las leyes económicas que deberían regir el «proceso legiforme» que había de conducir al socialismo no han respondido, o sí han respondido pero con efectos diametralmente opuestos a los esperados por Marx, en este caso hay que preguntarse cómo está la cuestión de los medios que Marx ha propagado y que son un factor esencial en el proceso de desarrollo hacia el socialismo. Esto aparte, la forma de organización, el método de lucha, los fines perseguidos están íntimamente vinculados a la teoría política. Para el mismo marxista es particularmente importante saber si Marx se ha equivocado, y la prueba es que se ha consagrado a este problema una vasta bibliografía escolástica.

Porque tenemos que darnos cuenta de una vez de lo siguiente: ¿qué tienen que ver con el socialismo términos como proletariado, clase, lucha de clases, Estado, dictadura, etc., todas esas categorías involucradas en ese proceso de desarrollo que se nos ha evaporado como una gota de agua en una plancha al rojo? Absolutamente nada. Sólo adquieren un sentido cuasi socialista al ser términos engranados en un esquema, categorías en un proceso esquemático que habría de conducir a una sociedad socialista, y aun porque la fe en estos términos habría de hacer verdad la promesa socialista.

La cuestión de saber si Marx ha tenido razón no es, pues, la de averiguar si en tal o cual punto ha acertado o no, sino la de poner a prueba todo el sistema, *tal y como Marx lo había comprendido*. Puesto que hemos de ver el sistema con todos sus aspectos —político, sociológico y económico— como una totalidad.

Rosa Luxemburgo ha escrito, como decíamos, que la idea central de Marx era la totalidad de su sistema, de cuya concatenación no puede faltar eslabón ninguno, y a este respecto observa que si la teoría de Marx sobre

la acumulación no fuese exacta, se iría abajo todo el científico castillo de naipes y que «el terreno firme de la necesidad histórica objetiva sería entonces socavado bajo los pies del socialismo científico».

Georg Lukacs tiene también escrito: «No es por el papel preponderante de los motivos económicos al explicar la historia por lo que el marxismo se distingue de la ciencia burguesa; es por su punto de vista de la totalidad». Negar esto es, a mi entender, negar todo el socialismo científico. La concepción entera de Marx, el proceso dialéctico empírico que habría de consumarse con la lógica autoeliminación del Estado, es de hecho el resultado teórico de un dialectismo utópico, y la extinción del Estado-lo que es también para Marx la característica de una sociedad socialista— una utopía dialéctica abstracta.

Así como para Hegel desempeña la finalidad un papel en la evolución de las ideas, así también para Marx la progresión de la historia es sólo por eso objetivamente necesaria, porque ha de ir a parar necesariamente a un ideal, el que Marx propugna como idealista que es.

Ahora bien; todo ese proceso dialéctico-histórico es un proceso imaginario, una utopía dialéctica abstracta y el ideal socialista de Marx, lo mismo que el de los «utópicos», es un ideal más.

El mismo Marx formuló lo esencial de su doctrina ya en 1847, es decir, 20 años antes de publicar *Das Kapital* en que investiga, describe y define las bases científicas y —especialmente— económicas de la misma. Un sistema como el de Marx no tolera revisionismos. Se podrá eliminar —como lo ha hecho la socialdemocracia— la teoría del perecimiento del Estado y de la sociedad sin clases, pero eso no será ya presentar el socialismo de Marx (recuérdese lo que decíamos de los jesuitas en China que por convertir más y mejor a sus neófitos de misión les ocultaban el capítulo de la pasión y muerte de Jesucristo).

La evolución histórica efectiva de los últimos 100 años no ha confirmado la teoría de Marx. En todos los países en general, y en especial en los que han influido en la política los movimientos de trabajadores de signo marxista, se produce la misma contrariante reacción: que en vez de ir eliminando la sociedad al Estado es el Estado el que va eliminando a la sociedad. La teoría de la necesidad objetiva de las relaciones económicas que por férrea necesidad habría de engendrar una sociedad sin Estado es una de las más fantásticas patrañas de la literatura socialista, mucho más que las teorías de los socialistas utópicos. No se olvide a todo esto que el «socialismo científico» no era tan sólo una teoría, sino que ha sido también un programa para el movimiento obrero y bajo las consignas marxistas se han organizado grandes masas con vistas a conquistar el poder político, pero el pabellón marxista ya no cubre ningún cargamento socialista.

Menno ter Braak (ensayista y uno de los autores más influyentes de la más próxima generación de preguerra holandesa —1902-1940—) ha bautizado a Marx de «San Agustín de un cristianismo sin postrimerías»,

haciendo ver que la fe cristiana en el otro mundo se hace en Marx fe en las postrimerías de este mundo que se «terrenizan» en la libertad y la igualdad de una sociedad sin clases. Si quisiéramos usar la terminología de Ter Braak para el sistema marxista habríamos de decir que, en el transcurso de un siglo en que el sistema se ha convertido en *Stichwort* [divisa], se ha verificado un proceso de «disciplinamiento» en el signo de ultratumba de este «cristianismo sin más allá».

Después de que la religión cristiana —dice Ter Braak— ha ido disciplinando durante siglos al hombre en el signo de la vida ultraterrena y ha puesto todo su patrimonio terminológico al servicio de ese lema y pauta universal, resulta que dicho lema se pierde por perderse su base metafísica y su contenido, pero el principio direccional que lo dinamizaba sigue en funciones. Del mismo modo el marxismo ha «disciplinado» en el curso de un siglo con su catecismo al proletariado en el signo de las postrimerías terrenales, hasta que poco a poco se ha ido perdiendo su base «metafísica», su lema que daba la pauta para todo, el contenido de la fe socialista en una palabra; y sólo la práctica «terrenal», que se había ido formando con el fin de adquirir la promesa de fe, sobrevive [...] y sigue funcionando [...] Proletariado, lucha de clases, partido, Estado, socialización, dictadura, términos todos que como tales no tienen que ver con socialismo, que tan sólo han cobrado sentido cuasi-socialista porque la fe en ellos habría de hacer realidad la promesa socialista liberando al trabajador de la explotación capitalista, habría de realizar aquí la otra vida de una comunidad de libertad y asociación en que «el libre desarrollo de cada uno fuese la condición del libre desarrollo de todos».

Los revisionistas y reformistas utilizan todavía los términos, pero el *Stichwort* es un esquema abstracto, la fe ha sido sustituida por una terminología sólo marxista de nombre, en una fórmula disciplinaria y disciplinante. De ahí también que, en el escéptico y desequilibrado mundo nuestro, amenazado por catástrofes real y verdaderamente apocalípticas, quienes pretenden estar en posesión de una doctrina de salvación prometiéndolo el cielo en la tierra a breve plazo y que incluso aseguran haber realizado la *civitas Dei* marxista, han de contar con un poder de convocatoria fenomenal. Ponerse a argumentar con creyentes y criptocreyentes sobre la realidad del Milenio de Paz (Apocalipsis, 20, 2-7) es tan inútil y desesperante como tratar de poner en cuarentena la «cientificidad» de las verdades fundamentales. Los hechos recalcitrantes, a fuerza de comentarios e interpretaciones escolásticas, se ponen en consonancia con la verdadera doctrina, aunque haya que valerse de métodos falsificantes, como nos lo ha enseñado nuestra santa madre iglesia. Así, para hacer concordar dialécticamente la despótica dictadura de Estado con la verdadera doctrina de la sociedad sin Estado, se aportan argumentos tan absurdos como éste, por ejemplo: «*al perecimiento del Estado no se llega por debilitamiento del poder estatal, sino por su máximo fortalecimiento*» (La formulita es de Stalin, ¿quién lo diría?). Pero no hay exége-

sis, por retorcida que sea, capaz de poner en concordancia el *Manifiesto comunista* con el curso tan antimarxista seguido por la Revolución rusa, usurpada por el partido bolchevique. Según Lenin, el Estado proletario se presenta de tal manera que desde el principio se pone a perecer en el acto y no puede más que perecer. Creo que sesenta años de dictadura soviética nos dan suficiente y sobrado comentario a esa doctrina leninista, en gran parte reconstrucción de la de Marx. El medio de la dictadura lleva a la dictadura de los medios que cuenta con sus propias leyes, por cierto bien distintas de las de la abstracta dialéctica.

Si la teoría del proceso dialéctico-empírico que habría de abolir necesariamente la explotación y hacer desaparecer el Estado fuese una teoría más, una hipótesis de trabajo que pudiera considerarse como uno de los más curiosos engendros hegelianos, entonces podría leerse el desarrollo del sistema —y se dejaría leer de seguro— como un fascinante *collegium logicum* o alarde de ingenio en torno a la lucha de clases. Pero se da la casualidad de que es también un programa del movimiento obrero, que a golpes de consignas marxistas se han organizado grandes multitudes por la conquista del poder político, aunque ya el pabellón marxista, repetimos, no cubra ni sea garantía de cargamento socialista alguno. La ciencia del catecismo ha llegado a ser la *Infalibilidad* de la «Divisa» y un siglo de *Manifiesto comunista* ha significado también un siglo de práctica política que nos ha abocado a la catástrofe que hemos tenido y seguimos teniendo a la vista. No menos funesta ha sido la influencia sobre la historia de las ideas, pues que se toma la era a partir de Marx y los pensadores socialistas se clasifican en pre y posmarxistas y la historia del socialismo —de la idea y del movimiento— se ve en escorzo y no en la verdadera teoría. Porque, ¿a qué creyente lector del catecismo, al enterarse por el manifiesto que Proudhon, por ejemplo, era un socialista burgués, con todo lo absurdo que es este maridaje, se le ocurrirá coger una obra proudhoniana habiéndole condenado a Proudhon la Consigna? O en otro terreno: ¿Era el «quiliasmo» (o Milenio de Paz del Apocalipsis [véase arriba] científico!) de Marx menos utópico que la espera del «millonenio» de Fourier, cuyo sistema, por grotescas que sean las formas en que se presente, comprendía más descubrimientos psicológicos y elementos realistas para un socialismo constructivo que toda la obra de Marx junta?

Antes que el postulado y la promesa del *Manifiesto comunista* de una sociedad de libertad y asociación en el futuro, preferimos volver a los utópicos y a la Utopía —una utopía sin catecismo, sin ciencia, pero al menos sin ilusiones.

(Traducción de Francisco Carrasquer)

Ediciones Ruedo ibérico

José Borrás

**Políticas
de los exilados
españoles**

1944 - 1950

La muerte de Franco no ha traído consigo la desaparición del exilio, que sigue siendo sujeto político en el posfranquismo. Sin embargo, el exilio no es un bloque monolítico ni lo fue nunca. El exilio ha evolucionado y, al mismo tiempo, ha conservado parte de sus características, muchas de ellas negativas. Con perspectiva histórica de veinticinco años y con una actitud crítica, José Borrás expone las políticas de republicanos, socialistas, comunistas y anarquistas durante los años 1944 a 1950, que se proyectan en la actualidad al condicionar sus respectivas estrategias frente al posfranquismo. El periodo se saldó con un fracaso global, cuyas causas son desentrañadas a través del análisis de los hechos reflejados en multitud de documentos. La historia global del exilio antifranquista queda por hacer y todavía no se ha cerrado. Pero las bases de su primer periodo han sido puestas. Las enseñanzas son claras: bastará al posfranquismo para perpetuarse el que la oposición cometa los mismos errores que en el pasado.

Índice: Panorama general. 1. Los republicanos. 2. Los socialistas. I. La vida interna del PSOE y de la UGT. II. Legitimidad republicana o gobierno de transición. 3. Los comunistas. I. Vida interior del PCE. II. Trayectoria política del PCE en el exilio. 4. Los libertarios. I. De la clandestinidad al gran resurgir confederal. II. No fue posible el entendimiento... III. ... Ni la reconquista de la libertad. Epílogo: La travesía del desierto de los años cincuenta. La década de los sesenta. Posición de los partidos y organizaciones en 1974-1975. Apéndice: Algunos aspectos de la vida de los sectores libertarios.

Apotegmas a propósito del marxismo

con motivo de la conmemoración
del nacimiento de Carlos Marx

1. En primer lugar, si una crítica de la Realidad, una denuncia de la mentira necesaria del Estado¹, puede ser que de veras se enfrente con el Estado y le ataque en algún modo «desde fuera» y sobre la Realidad actúe de una manera negativa o, como se dice, revolucionaria, está claro que, viceversa, todo estudio o comentario acerca de aquella crítica y denuncia (lo mismo da aproximadamente si a su vez crítico o si encomiástico) no puede me-

nos de realizar, con el solo hecho de producirse, una reificación de la crítica (pues no se puede hablar sino de aquello que es una cosa; o si se prefiere, cosa es aquello de lo que se puede hablar) y contribuir al proceso de asimilación del ataque y denuncia del Estado, a la organización del Estado mismo. Puede ser que un texto de Marx, por ejemplo, hable de la Realidad y que esté ejecutando un análisis o disolución de sus estructuras, mientras sea el

1. Se emplea en estos apotegmas la palabra 'Estado' (con mayúscula) para hacer referencia al Orden social vigente, lo que los personalistas llamaban hace años «desorden establecido» y a lo que algunos aluden actualmente por eufemismo con el vocablo inglés *establishment*; esto es, el hecho de que las cosas sean como son, la estructura misma de las cosas que son como son y la fuerza o Ley que las hace ser como son. No se estima inconveniente, sino por el contrario, el hecho de que la palabra 'estado' tenga de antes un uso más restringido en la terminología política: esa palabra, en efecto, por su inigualada facilidad para las aplicaciones más arbitrarias (de las que «Estado = Yo» no fue más arbitraria que las otras, sino denuncia de su arbitrariedad), por aquella inimitable vaguedad que la hacía inasequible a cualquier intento de definición (se ve tan sólo que se trataba de que hubiera un concepto que no coincidiera ni con el de Gobierno ni con el de pueblo, pero que confundiera y fusionara en sí los dos contrarios inconciliables), revelaba que sólo precisamente

en la pretensión de los opresores usuarios suyos para sus fines de falsificación y sustentación, tenía la palabra 'estado' un valor concreto, técnico o preciso, pero que, en verdad, para el pueblo, estaba vacía de todo significado que no fuera esa intención del Estado que para su confirmación la usaba; de manera que, no por su significado, que no ha tenido nunca, sino por su carácter ejemplarmente metafísico (en el sentido vulgar de la palabra, que alude a los procedimientos supraestructurales destinados a recubrir miserias y conflictos con conceptos), se presta a maravilla para designar con ella, como aquí le hacemos designar, el Todo. Y en general, empleamos aquí las mayúsculas honoríficas exclusivamente para aquellos nombres, herederos del de Dios (que fue el primer y un tiempo único derechohabiente de ese tipo de mayúscula), que de algún modo, por un uso suficientemente ya probado en las aplicaciones prácticas del lenguaje, podemos estimar que sustituyen al del Estado o constituyen epifanías particulares suyas.

texto de Marx el que está hablando; un estudio sobre ese texto de Marx, por el contrario, estará integrando a ese texto, como objeto histórico, filosófico o literario, en el contexto de la Realidad. El hablar de lo posiblemente negativo lo convierte con certeza en positivo; el examinar objetivamente la actividad de destrucción del Estado es una actividad de reconstrucción del Estado; y hablar de la revolución es por esencia reaccionario.

2. Ya se ve pues que, en la medida que estimemos que hay en las palabras que Carlos Marx nos ha legado algo virulento y activo frente al Orden vigente, alguna luz eficaz que siga desembrollando la textura de sus mentiras, no podríamos ponernos a hablar de nada de eso en estos apotegmas, so pena de contribuir con ello al proceso de asimilación de Carlos Marx y «sus» ideas a la Realidad o Historia, proceso harto ya avanzado en nuestros días, cuando toda la burguesía occidental (aunque 'burguesía' es un término cada vez más indefinido y Occidente ya va siendo más o menos todo) habla de él y de «sus» ideas, los usa como políticamente rentables para sus grupos y asociaciones, económicamente rentables para sus editoriales, y en fin, como moneda corriente los maneja.

3. No será por tanto de eso de lo que aquí hablemos: con lo que en los escritos de Carlos Marx haya de virulencia, de negación viva del Estado, no se podrá hacer otra cosa que leer, oír, penetrarse de ello, ejercitarse en ello: entender, no a él, sino con ayuda de él a la Realidad; aprender, no a él, sino de él: hacerse al método del análisis y el ataque, y ejercerlo y prolongarlo en una dedicación a las nuevas fuerzas y formas del Estado que se presentan.

4. Y no tendría sentido que accediéramos a versar sobre Marx o las doctrinas que de su nombre se deriven en la conmemoración de su nacimiento, si no fuera que, aparte de lo que Marx pueda estar en ese sentido vivo, Marx también está muerto; o, mejor dicho, que, como la vida de los muertos es la muerte de los vivos y viceversa², aparte de lo que las palabras de Marx puedan seguir siendo de ataque mortal a la perpetuación de la opresión y la miseria, mucho hay de sus palabras que, ya debidamente asimilado a la Realidad vigente, contribuye a la manutención y vitalidad de la opresión y la miseria. Y hay por tanto alguna parte en Marx o, por mejor decir, en el marxismo, de la que podemos hoy hablar sin el temor de contribuir a reificar ideas o doctrinas, ya suficientemente reificadas por la Historia. Respecto a lo que en las palabras de Marx haya de vivo y negativo, y así nos llegue por la tradición ardiente de los pueblos oprimidos por el Trabajo o ya por la más fangosa vía de los libros, no hablamos de (como objeto) sino más bien tratemos de actuar con (como instrumento y compañía); de los pesos muertos del marxismo es de lo que aquí hablamos. Vivirá la rebelión contra el Estado presente con la vida de lo que siga vivo en sus palabras; vivirá también con la muerte de lo que esté muerto en las doctrinas asimiladas con su nombre por el Estado. A esta segunda oscura labor de matar lo que está muerto es a lo que querríamos que estas líneas se dedicaran.

5. Esa ganga ideológica o subproducto inevitable de la crítica, ese alimento de las nuevas formas del Poder y del Dinero, esa materialización —por acudir a un

2. Cfr. Heraclito, fr. 62 Diels: «Los inmortales mortales, los mortales inmortales, viviendo éstos la muerte de aquéllos y de la vida de aquéllos estando muertos.»

simil espiritista— de lo que no era de este mundo, no será principalmente en los escritos de Carlos Marx donde vayamos a encontrarlo: sólo secundariamente, volviendo de la experiencia histórica a la lectura, descubriremos ya también en los escritos los gérmenes letales de la ideología y la doctrina; pero donde primariamente lo hallaremos es en las ideas más vulgarizadas que bajo nombre de marxismo —y a veces sin él también— circulan por la Sociedad: las que se hace asimilar en folletos y breviaros a los sufridos militantes de la clase obrera, las que oímos reproducir con admirable fidelidad a muchos de nuestros compañeros estudiantes de los años últimos.

6. Ni se nos tache de pesimismo porque reconozcamos justamente en lo más vulgarizado del marxismo lo más inerte y reaccionario. Confiamos en la virtud revolucionaria de la visión marxista, pero en todo caso, su éxito ideológico es la contrapartida de su virtud revolucionaria: aquello en que no ha sido destructivo como fuerza es aquello en lo que sido asimilado como supraestructura.

7. Bien fácil es de percibir esto en el proceso de docencia de la doctrina: es, en efecto, duro de adquirir y transmitir a otros un método y una disposición dialéctica, esa sensibilidad a las contradicciones de la estructura de la Sociedad y esa habilidad para denunciarlas y derruirlas: es duro, porque así como ello amenaza de verdadera subversión al Orden reinante, así resulta amargo de aprender y perturbador para cada Individuo; es, por el contrario, fácil de enseñar y de grabar en las mentes, por ejemplo, la doctrina de que «el único medio válido para derrocar el sistema capitalista es una fuerte organización de los obreros de las fábricas de los capitalistas». Es fácil de asimilar,

porque en cierto modo ya estaba asimilado: el sentido común lo recomienda, y para corroborarlo el nombre de Marx apenas cumple más función que la de autoidad.

8. Pero que el sentido común no sea reaccionario tan sólo sería posible en un mundo comunista, esto es, un mundo en que los bienes no fueran propiedad de nadie, sino comunes, y así también común la inteligencia, propiedad de nadie. Entre tanto, la inteligencia, propiedad del Estado y manifestándose congruentemente como propiedad del Individuo (pues que la propiedad privada es el sostén y manifestación del Orden dominante, como bien demuestra saberlo el Orden dominante mismo), no podrá, bajo nombre de sentido común, ver ni decir más cosa que lo que al Estado le convenga para su evolución y subsistencia.

9. Y así ha sido cómo aquello que bajo nombre de marxismo corre y se utiliza, aquello que reconocemos como lo aceptable para la Sociedad y lo asimilable para el Individuo, ha venido cada vez más a distinguirse sólo por el nombre de otros dictados de la mente sumisa a la perpetuación que se revisten con otros nombres como los de realismo, positivismo, pragmatismo. Resultado particular de ello, la facilidad de la coexistencia pacífica. Otro, que el ansia de hacer la revolución, de hacerla ser, obliga a hacerla cada vez más factible, rebajando progresivamente las exigencias negativas que la crítica del Estado implicaba y sigue implicando siempre. Para el sentido común ha quedado muchas veces el marxismo reducido a ser una utopía realizable. ¿Qué habría pensado Carlos Marx —perdonen sus manes la hipótesis irreal— si hubiera oído hace unos días a aquel amigo nuestro que, refiriéndose a una sociedad ya revolucio-

nada, por un significativo error de lengua, en vez de hablar de sociedad socialista (valga la redundancia) o tal vez de sociedad comunista (valga la contradicción), dijo «sociedad marxista»?

10. Pero el sagrado terror, ante la evidencia de su propia cosificación, de sentir la palabra subversiva y liberadora convertida en Ley reguladora, se habría de haber disuelto seguramente en una benévola sonrisa: pues sociedad marxista, a la verdad, lo es la nuestra: por un lado, porque a Marx nos lo tenemos ya debidamente asimilado; y por el lado opuesto, porque esta Sociedad nuestra sigue siendo un objeto adecuado de la crítica marxista, y en el seno de ella siguen siendo sus métodos y palabras elemento inasimilable, subversivo para ésta y para cualquiera imaginable desde ésta.

I. 11. ¿Cuáles son pues las ideas o doctrinas asimiladas y vulgarizadas bajo nombre de marxismo que nos proponíamos tocar a lo largo de estos apotegmas? Pues bien, aparte de otros conceptos y proclamaciones más pragmáticos y vagos, a los que tenemos intención de dedicarnos hacia el final ya del escrito, sabido es que a las ideas marxistas en general se suele aludir principalmente como 'materialismo dialéctico' y como 'dialéctica histórica' (dejando de lado por ahora 'materialismo histórico'). En ambas denominaciones entra, ya como adjetivo, ya incluso como sustantivo, la referencia a la dialéctica o lo dialéctico. Ello es justamente lo que, como actividad que tiene por materia las ideas-cosas, no puede ser idea ni doctrina; y por supuesto que después de lo dicho, no vamos aquí a permitirnos el menor intento de análisis o congelación, en forma ni de resultados ni de recetario, de ese elemento de la actividad lógica a que se alude con los

términos de 'dialéctico' o de 'dialéctica'. I. 12. Viva por siempre y siga siempre libre, por nosotros, el corazón contradictorio del liberto, cuya libertad consiste en descubrir, a cada liberación, su propia esclavitud. Eso de la dialéctica, la ingenua costumbre de la lógica humana de volverse sobre sí misma, arrancaba del ejercicio del diálogo entre Yo y tú, que es nombre del no-Yo³; saltaba en una segunda fase a fijarse en la relación entre los términos antitéticos del lenguaje (la oposición entre A' y A, revela la identidad o sustancia A, pero así la sustancia se revela como contradicción), y de ese modo al

3. Por cierto que la antítesis entre los dos personajes del diálogo. Yo y tú, se denuncia verbalmente falsa en la segunda instancia dialéctica, y queda así lista para su destrucción real, del siguiente modo: 'Yo' es el nombre que se da a la subjetividad parlante cuando se ve forzada por la necesidad de la estructura de coexistencia a presentarse como un ser entre los seres («Yo soy un ciudadano, y todo el mundo tiene derecho a llamarse Yo»); 'tú' a su vez es el nombre que se da a lo que, siendo, no soy yo, a lo que me niega y aniquila en cierto modo, cuando por obra de la misma necesidad social se le ha de reconocer, a ese extraño, a esa amenaza de la monarquía de la pura subjetividad, una capacidad de hablar conmigo, de hablar igual que yo: reconocerle, en suma, una subjetividad (por ejemplo, «Te amo. ¿Me amas? Nos amamos mutuamente»). Pero desde el momento que Yo se reconoce como «yo-que-me-disfrazo-de-tí» y tú como «tú-que-te-disfranzas-de-Mí», desde ese punto empieza a amanecer la evidencia de que la oposición entre tú y Yo es falsa (tan falsa como real), y no ya (como era en los intentos de anulación del egoísta idealmente cínico o del místico perdido en el objeto de su amor, vuelto sujeto) por reducción a uno de los polos de la antítesis (tal es justamente la trampa más elemental del método dialéctico), sino por anulación de la antítesis en sí misma, que incluye, naturalmente, la de sus dos polos a la vez: por descubrimiento de que lo que allí en común había era la pura condición de objeto sostenida por la pretensión de subjetividad, o viceversa... Pero me temo estar tratando de derruir verbalmente una antítesis más allá de lo que consiente la situación actual misma del engaño y de la lucha contra él. *Forse altro.*

lenguaje, siervo constitutivo del Estado, le hacía traicionar al Amo; en fin, venciendo el último subterfugio que el Estado se había maquinado (en el paso, por así decir, de la edad antigua a la moderna) con la pretensión de que una cosa era la lengua y otra la Realidad, ha descubierto en la Realidad sin más la misma trama lógica, y al denunciar las antítesis reales que El no dejaba aparecer o mostrar la inanidad de las que El establecía, lo ha dejado desarmado de las armas del engaño ante el ataque de los hijos de la miseria. Claro está pues que esa costumbre, o arte o guerra o juego, por no llamarla con ningún nombre, que no tiene, no es cosa que vayamos aquí a usar para nada como tema. Es ello acaso lo que puede que pueda usarnos a nosotros. Que tenga a bien usarlos ⁴.

I. 13. Y así nos limitaremos, en lo tocante a ese elemento que al marxismo se atribuye, a rememorar brevemente de qué es de lo que se trata por medio de la conmemoración de alguna de sus gestas gloriosas de las que más raigambre marxista tengan. Que apenas podrá ser otra

4. Las frases precedentes, y en especial las votivas, deberían leerse, por penoso que sea explicarlo, con cierta solfa: no se vaya a pensar aquí que confiamos en un Dios de la dialéctica que usa a los hombres (a manera de rezagados discípulos de Hegel, a los que el abuelo Marx se apresuraría a dar un palmetazo con la férula reservada para los idealistas, de la que el propio Heidegger tendría que andar muy listo para librarse); pero no: en lo único que se confía es en aquello que la tercera instancia de la dialéctica, aquella en la que Marx tan aplicadamente trabajara, nos tiene revelado: a saber, que las contradicciones son de la Realidad misma quizá; nuestro único dios es el demonio de la contradicción que el Estado lleve en sus entrañas.

5. Obra de aprendices de dialéctica era en Marx el indicar al paso que el caso del trabajo a destajo se reducía a caso particular del trabajo asalariado, dado que el producto se valora por el trabajo consumido y éste se mide en tiempo.

que la del asalto y derrocamiento de la antítesis entre Persona y Cosa (que podría también decirse la de Voluntad y Condicionamiento, o bien incluso la de Subjetivo y Objetivo). Es a saber, algo como lo siguiente. El Trabajo pretende seguir teniendo su esencia en la relación del trabajador con la cosa que trabaja, a la que hace ser y que le hace ser. Pero en realidad el Trabajo no tiene sentido ninguno en sí, no es una relación viva, desde el momento que él a su vez es una cosa, objeto de las operaciones económicas, que son las que le dan su ser (social) de mercancía. Y aún más: que no una cosa, sino la Cosa de la Economía es él, en cuanto que todas las demás se dejan reducir a ésa, al Trabajo-mercancía, que es la que les da su valor (su ser social) a todas ellas. Ahora bien, esa virtud valoradora del Trabajo, en la que consume su sentido como acción, no puede tenerla el Trabajo en sí, que, como mera relación abstracta, si no se nutriera de sustancia ajena, sería estéril como donador de ser, sino que la saca de la carne y sangre —por hablar en metáfora que el propio Marx no desdeñaba— del trabajador, de la «fuerza de trabajo» del hombre (que se nos permitirá glosar como «posibilidad de hacer otra cosa»), esto es, del hombre mismo (empleando convencionalmente la palabra 'hombre', con minúscula, para designar esa potencialidad), en cuanto el hombre se ve obligado a convertirse en Ser económico al ponerse en venta. El Trabajo-mercancía en que así se convierte el hombre no tiene, a su vez, medida más apropiada que la del Tiempo ⁵, cuya epifanía por tanto coincide con aquella cosificación o socialización. Y nótese de paso que esa venta de la potencia quiere decir la conversión de la posibilidad en Ser, la realización de la entelequia, alabada y divinizada por Aristóteles. Es así, en fin, cómo el hombre, que pretendía ser lo otro que la cosa, se

revela identificado con la cosa y con todos los atributos económicos de ésta⁶; y aquí termina la anulación de la antítesis en el primer sentido. Pasemos al segundo. Observamos pues que, en virtud de la operación dialéctica en primer sentido, que acabamos de reseñar, el Dinero, nombre común de todas las cosas, ha ingerido en sí, como una sabia vivificadora y humanizadora, la virtud que adquiriera por el proceso de compra-venta de aquella posibilidad de hacer o «fuerza de trabajo»: es así cómo el Dinero deja de ser una cosa inerte⁷ y se convierte en Capital, que es el Dinero vivo y —sin el más leve asomo de metáfora— hecho hombre⁸. Como tal, le corresponden y manifiesta efectivamente todas las características y actividades de la criatura viva y en especial de la criatura humana (entiéndase «del Hombre», en abstracto, que es la sola manera en que deberíamos haber hablado de El); y así crece, se ayunta con sus semejantes, recibe cargos y honores, constituye asociaciones de capitales y establece organismos políticos y ejércitos a su servicio, se reproduce, resulta más o menos fecundo, muere (al menos individualmente, como los hombres; cupiera augurarle alguna suerte análoga como género y abstracción real, la misma suerte que al Hombre, idéntico con El), y en fin, hereda todos los rasgos de subjetividad que los trabajadores le han cedido; tiene también su voluntad y sus caprichos (pues capricho se llama no a otra cosa que a la actividad que el observador no ha conseguido explicarse racionalmente; y los fenómenos inflacionarios de nuestra época producen a los economistas muy similares desazones y desconciertos, recubiertos de fatuidad, a los que antaño las mujeres a sus amantes) y también, por

6. Nótese que cosas no hay más que las sociales, en cuanto que también las que se llaman naturales (aquéllas de que se habla) son obje-

tos en el Mercado y por lo tanto sociales igualmente. Significativa es a tal propósito la repugnancia de Marx a admitir la tierra como fundamento de valoración de la mercancía.

7. En la etapa de crecimiento y robustecimiento de la economía capitalista el Dinero seguía corriendo peligro a veces de reducirse a cosa inerte, de perder su alma, lo cual se percibía en la recuperación de su cuerpo o materialidad: era la olla de Euclión el avaro, el dinero improductivo, el dinero reconvertido en oro. Por el contrario, en el pleno desarrollo de la Economía la materialidad se vuelve un pretexto cada vez más innecesario, y el cuerpo del Dinero puede llegar a consistir en cosa tan espiritual como la pura virtud burguesa y convenio verbal del Crédito. De tal modo que una de las mejores gracias del general De Gaulle fue sin duda cuando el año pasado con un irregular aspaviento hizo temblar a los magnates de las finanzas en el terror de que se fuera a desvelar el *arcanum imperi*, el secreto guardado en los profundos y sellados sótanos de los templos (el desvelamiento del arcano de los grandes dioses consiste siempre en el descubrimiento de su vaciedad): que se descubriera —esto es— que, si en las cámaras se guardaba oro todavía, el oro que en las cámaras se guardaba estaba casi totalmente vacío ya de oro.

8. Que el Dinero estaba volviéndose un ser vivo lo sabían bien los capitalistas antiguos, que llamaban en griego 'cría' a los intereses, en latín 'cabeza' al capital, 'parir' al producir réditos; y véase cómo en *El Mercader* autoriza Shylock la usura identificándola con las ovejas de Jacob («para sus fines cita el diablo la Escritura» que exclama en esto el virtuoso Antonio, con la habitual irreverencia para con el amigo y vano escándalo publicano respecto a la Escritura); y aun ya en el XVI con el Don Dinero de Quevedo tenemos el paso a la personificación, o mejor aún cuando el mismo enuncia en un soneto el proceso de sustitución del Hombre-microcosmos por el Dinero: «este en dineros ásperos cortado / orbe pequeño al hombre le compite / los blasones de ser mundo abreviado». Pero ello es que, no antes, sino aun después de Marx siguen las gentes tomando tales expresiones como metáforas y burlas, como en la necia convicción de que en verdad las riendas sigue llevándolas el Hombre de todos modos y que el Hombre seguimos siéndolo los hombres. He aquí cómo la poesía y el humor, pese a su pretensión reveladora, en cuanto se venden como humor y poesía, se reconducen a la función asimiladora y rinden su correspondiente pleitesía al Capital.

supuesto, sus necesidades imperiosas de ámbito vital y de materias primas, de las cuales la esencial la carne y sangre humana que arriba metafóricamente se citaba. Así es como se cumple el paso de la anulación de la antítesis un sentido inverso y queda al desnudo la vanidad de la oposición entre Cosa y Hombre; que sin embargo, se sigue manejando en nuestro mundo y se seguirá mientras subsista el Sistema que la necesita ?.

I. 14. Conque, glosado ya brevemente, pulsadas para recordación —espero que no con demasiada infidelidad— algunas de las teclas del esqueleto de la dialéctica marxista, y cumplido así el grato deber de discípulos torpes, pero voluntarios, del Dr. Marx, podemos ya pasar a ocuparnos de lo que queda en las expresiones 'materialismo dialéctico' y 'dialéc-

9. Hay quienes tienden a pensar más bien que las antítesis no son entre objetos (o sustantivos), sino entre proposiciones, pues que la contradicción tan sólo entre proposiciones puede darse, sin ver que objeto y proposición no son más que respectivamente la manifestación real y la lógica de los mismo, diferencia que el proceso dialéctico tiende a anular como la última de las antítesis. En todo caso, una antítesis como la recorrida en el párrafo precedente se deja reducir sin más a su forma proposicional: por ejemplo, «Los hombres hacen las cosas / las cosas hacen al Hombre», cuyo análisis podría comenzar convirtiendo el verbo *hacer* en copulativo y añadiendo «Los hombres hacen a las cosas Hombre / las cosas hacen al Hombre cosa», etcétera. Si se quiere, en fin, otro ejemplo de antítesis proposicional (pues las hay, en efecto, que de primeras se presentan como tales), tómese el siguiente: «Julio Verne previó la gesta de los astronautas / los astronautas han seguido las instrucciones de Julio Verne»; que bien puedo dejarme aquí propuesta como ejercicio de dialéctica sobre el que volver en mejor momento, aunque prometiéndome que probablemente habré de venir a lo largo de él a tropezarme, desde punto de ataque tan distinto, con algunas de las tesis dominantes sobre la institución del Tiempo Y de la Historia, a las que pienso dedicarme en el capítulo III.

tica histórica', una vez eliminada la referencia a lo dialéctico que en ellas se contiene. Lo cual es, como se ve, 'materialismo' por un lado, 'histórica' por otro.

II. 15. 'Materialismo' se diría que es una palabra sólida, poco sutil ni ambigua o que pudiera desorientarnos tomando, como Proteo al sentirse asido por los brazos del atacante, nuevas y diversas acepciones. Y en efecto, con confianza hoy, gracias a la madurez de las contradicciones en que nuestras clases viven, podemos anunciar que, entendiéndose como se entienda la referencia a la Materia que en ella se contiene, ella se destruye a sí misma y dice lo contrario de lo que quiere.

II. 16. Es evidente, sin embargo, que la Materia a que las posiciones materialistas se refieren no es una materia propiamente material. ¿Sino una materia ideal, entonces? Lejos de nosotros la humana tentación de mantener semejante antítesis, que es tal vez justamente contra la que vamos. La Materia es, por ejemplo, de ordinario aquello contra lo que choca y se da de coscorriones la criatura humana en juventud o estadio de formación, hasta el momento en que por medio de esos repetidos golpes aprende definitivamente a conocer la Realidad y colocarse en ella. Y llamar materia al sitio contra el que esas colisiones docentes se producen puede ser muy justo, pero implica desde luego una modificación en el concepto de materia con respecto al que en la Física regía en otros tiempos y sigue rigiendo en el sentido común cuando a los hechos físicos se refiere.

II. 17. Por los escritos de Carlos Marx en todo caso está bien claro que a lo que él de ordinario alude, lo que usa prácticamente en su especulación bajo nombre de actitud materialista, implica una Mate-

ria que consiste en la Necesidad de las leyes económicas o sociales; y se define de la manera más vulgar tal actitud como la concepción teórica de que los condicionamientos económicos o reales son previos e imperativos sobre las concepciones teóricas que en ellos surgen. Tal es la Materia marxista propiamente dicha, por más que no deje de resultar conmovedor y significativo ver sobre todo a aquel leal San Pedro, por buen nombre Federico Engels, prototipo de tanta aplicada juventud de hoy día, cuando trata voluntariosamente de convencerse de que toda la materia son transformaciones de una misma, la social como la física, unas mismas las leyes físicas y las sociales, y llega por ese camino con toda congruencia a describir el comportamiento dialéctico de los cuerpos físicos, en los cambios de estado por ejemplo; con lo cual se contribuía a desarrollar la concepción, tan cara a las ansias totalizadoras y unificadoras de la Ciencia positiva, de que de la materia inorgánica sale la orgánica, de la orgánica la vida, de la vida los monos, de los monos los cazadores, de los cazadores el comunismo primitivo, de éste la sociedad esclavista, de la cual la feudal, de la cual la burguesa, de la cual la revolución burguesa, de la cual la proletaria, de la cual el estadio socialista, del cual el comunismo.

II. 18. Mas si pudiéramos por un momento dejar de lado las arrogantes y confortables construcciones de la Ciencia y aternos a la más humilde observación en torno y dentro, parece claro que la única materia con la que tropezamos es ésta de las Leyes Económicas o Reales (con ocasional manifestación en leyes propiamente dichas y en instituciones laborales o militares), y que las pobres cosas materiales, en la medida en que de alguna manera existen todavía, lo hacen más

bien como mero objeto de Ellas y pretexto visible de su aplicación¹⁰; que si una vez, según se cuenta, el frío y el hambre en algún modo crearon el Estado, de hecho y ya el frío y el hambre, y sobre todo el miedo prehistórico de ellos, no son sino otras armas del Estado.

II. 19. Ahora bien, si esa Materia es en realidad de carácter legal, psíquico, social, jurídico, verbal y todo lo que se quiera por el estilo, ¿por qué se la llama materia todavía, con una palabra que al hablante ingenuo le sigue sugiriendo la

10. Es en este punto donde la buena mala conciencia burguesa, que con frecuencia presume de política, esa piedad ginebrina, por así decir, que continuamente embrolla los posibles impetus de la mala conciencia mala, suele acudir a la India: quiero decir, a rememorarlos de que hay sitios en que la gente se muere también de hambre. Por supuesto que uno prefiere hablar de las modalidades de Estado que conoce más de cerca, y que al tiempo parecen las más modernas y dominantes. Ojalá salgan del pueblo indio voces claras que describan con despiadada precisión por qué procedimientos se muere allá la gente de hambre, aunque nada más sea, para un primer estudio, comparando en la medida que se pueda con los procedimientos por los que se moría antes del contacto con Occidente. En tanto, no hay por qué negar aquí que en una situación del mundo, a pesar de los esfuerzos sistematizadores del Estado, tan compleja y tan incongruente haya dentro de la Historia en algún modo restos y apariciones de la prehistoria, esto es, de la situación hipotética en que la opresión de la tribu operaba desde fuera de la tribu, por medio de los dioses del frío y de las necesidades naturales; no tiene el análisis por qué ponerse a excluir de plano tal posibilidad (no más misteriosa que el hecho, de que igualmente se nos habla, de que, a pesar de que la enfermedad parece un hecho social y fruto de la maldición de Jehová, haya bestias que padezcan epidemias, al parecer, naturales), con tal de que no se esté queriendo sacar de ello subrepticamente la consecuencia de que los verdaderos enemigos, contra los que hay que ir, no ya por la administración, sino por la revolución también, siguen siendo siempre el frío y las necesidades naturales, como entes que ahí siguieran independientes y exteriores.

masa que el panadero apuña entre sus manos, las esquiras de átomo que los físicos le siguen haciendo ver hasta en fotografía, y aquel peso, soñado en el más dulce abandono a la ley de la gravedad, del cuerpo de la amada? Pues bien, por un lado parece que es verdad que es esa Materia la que ha adquirido y ocupado todos los atributos de la materia, el oprimir, el desgarrar, el golpear, en suma, todas las manifestaciones de la inercia y la resistencia. Pero es que, por otro lado, con la denominación y la concepción científica parece contribuirse a recubrir y disimular, en función de supraestructura, el hecho de que lo social es lo natural, lo abstracto lo concreto, lo psíquico lo pesado, la convención la necesidad: a ocultar, en suma, que si el trono del tirano sigue en su sitio, es el joven heredero el que, expulsado el rey anciano, se ha sentado en él sin que nos demos cuenta y, para mejor disfrazarse, ha seguido conservando

el mismo nombre ¹¹.

II. 20. He tratado de describir hasta aquí meramente algo de la situación real y las contradicciones que implica con sus propios nombres. Pero quiero ahora tratar de mostrar el error dialéctico mismo que ha llevado en el marxismo a la conservación de la concepción materialista, error por el que el marxismo se instituye, con toda la Ciencia positiva de su tiempo, en supraestructura y trata de encerrar en la expresión 'materialismo dialéctico' una flagrante falta de sentido.

II. 21. El pensamiento marxista, en efecto, se veía forzado a adoptar una posición materialista por reacción a la ideología idealista, y en especial a la congelación del Espíritu hegeliano y a la entusiástica charlatanería de los diádocos de Hegel, que a veces incluso, habiendo descubierto que toda la Sociedad era un último término y en su fundamento mismo Ideología

11. No teniendo aquí lugar para desarrollar una reveladora consideración paralela, la apunto en esta nota para que el lector curioso la desarrolle por su cuenta: es a saber, la de que mientras el materialismo histórico pretende encontrar de algún modo su último fundamento sólido en la Ciencia física (véase lo dicho a propósito de Engels al fin del § 17), la Ciencia física en tanto ha venido practicando una progresiva desintegración de la materia y, por así decir, sublimación, primero en cuanto a denunciar su antítesis con 'energía', y en el último estadio, alcanzado por algunos físicos honrados y perplejos, descubriendo cada vez más problemática la oposición misma entre 'objetivo' y 'subjetivo' (dudas sobre la existencia, por ejemplo, del neutrón independientemente de su función como objeto de la observación misma y de la teoría). Y respecto a la íntima conexión de este proceso de la Ciencia con el proceso de la sublimación del Dinero, verdadero nombre último y fundamento de las cosas materiales, a que se ha aludido en el § 13 y su nota 7 (dándose pues en ambos casos la sustitución de la cosa por el crédito o fe en ella, por la *fides*), muy vehementes sospechas le asaltan a cualquiera. No dejaremos sin embargo de

apuntar igualmente un proceso inverso y complementario de éste en el desarrollo de las técnicas: es, en efecto, una característica de las costumbres de Occidente que, cuando una abstracción ha llegado a adquirir en la Sociedad un fuerte grado de realidad, el Hombre Occidental se dedica a materializarla, y hacerla ser literalmente una cosa: así con la Esencia, en que la perfumería servía dócilmente a la metafísica; así con el rojo, cuando llega a materializarse en pintura roja, que vendrá a ser el criterio químico definidor del rojo mismo; así también con la Materia: nacida ésta como material de construcción (= madera: *hyle* y *materies*, sobre todo si ésta se saca de la raíz **dmeH-* «construir», aunque no sea de rechazar la implicación con *mater*), sufre en segunda instancia una sustancialización que la hace ser el sustrato o base de todas las cosas indistintamente; esta materia abstracta de momento —claro está— no existe, pero se usa cada vez más abundantemente, hasta llegar al punto en que, ya en nuestros días, trata de existir de hecho por todos los medios posibles; se entiende que me refiero a la creación de las materias plásticas, que tienden a ser una verdadera realización de la materia aristotélica.

y Religión, se ilusionaban más o menos explícitamente con la idea de que bastara por tanto la demolición crítica de la Ideología para revolucionar la Sociedad misma. Con mucha razón pues se rebelaba Marx contra semejantes concepciones (pues justamente, si la Idea estaba hecha Realidad, ello mismo implicaba que no eran las ideas ni las críticas teóricas lo que pudiera tener poder sobre lo que era una realidad material, en el sentido social de la palabra), y así, condenando la Razón hegeliana como la última cara de la progresiva sublimación de Dios y el idealismo como la última forma —confiaba él— de la Religión, se metía como remedio contra ello en las filas, que avanzaban nutridas y vigorosas, de la Ciencia de su tiempo y restablecía (qué digo «re-» porque «la danza sale de la panza» era cosa vieja) la Realidad material como el verdadero fundamento por el que también los llamados fenómenos espirituales no podían menos de estar condicionados.

II. 22. Ahora bien, 'materia' era evidentemente polo de una antítesis con 'Espíritu': si 'Espíritu' se quita, la Materia no es materia; pues la entidad de uno sólo en su contraposición al otro puede asentarse. La antítesis se anulaba por su reducción a un solo término: justamente la manera en que las antítesis nunca pueden anularse. Al Espíritu se le ha hecho materia (en cuanto que se le ha reconocido como producto suyo o supraestructura); pero la Materia no puede devorar así al Espíritu sin asimilarse lo que era propio de la sustancia de éste, sin hacerse a su vez en cierto modo Espíritu; que es lo que en este caso ha sucedido. La negación de 'Espíritu' por su reducción a 'Materia' podía haber sido una destrucción real tan sólo si la anterior tentativa de síntesis en sentido inverso, la hegeliana o posthegeliana, de hacer del Espíritu una realidad (al con-

cebir la Realidad misma como epifanía del Espíritu) hubiera podido tener éxito, esto es, hubiera en realidad la Materia quedado convertida en espíritu: entonces, una negación de la síntesis, en forma de negación del Espíritu Material, habría constituido una anulación de la antítesis y la hubiera destruido realmente. Ahora bien, todo aquello era fantasía: el Espíritu hegeliano seguía siendo espíritu (supraestructura), flotando en el éter de los profesores y oponiéndose a la miseria de los pueblos trabajadores; por lo tanto, la negación del Espíritu no realizaba anulación ninguna de la antítesis, sino que seguía siendo una anulación teórica y la antítesis seguía en realidad rigiendo; únicamente, se tenía así, en vez de un Espíritu material, una Materia espiritual, esto es, ideológica, teológica, divina. Dicho por el camino corto: la negación del Espíritu lo reduce teóricamente a materia; la afirmación de la materia la convierte realmente en Idea. Y así todo el proceso dialéctico se mantiene dentro del gabinete de los teóricos, sirviendo de ese modo, como supraestructura real, al mantenimiento del Estado.

II. 23. Confío, con las debidas precauciones, en no estar inventando nada al describir ese proceso: si puede uno a estas alturas denunciar con cierta simplicidad semejante error, apenas podrá ser sino sobre la base de que el error ha florecido suficientemente en la Realidad. Que la Realidad llamada material es hoy un dogma intangible, que «realista» quiere decir aproximadamente «moralmente bueno», que la Ciencia positiva, sea Física o sea Economía, cumple como ninguna otra religión las funciones de la Religión de nuestro mundo, y entre ellas la principal: la de ser opio del pueblo (baste con el dolor de ver las llamadas masas contemplando boquiabiertas la ascensión del

Hombre hacia la luna ¹²⁾, que, en fin, la adhesión a esa creencia y culto ha sido buena parte a que el socialismo haya tirado por caminos que hoy al ojo frío del observador se le aparecen como una evolución, tan brillante como trivial, y al corazón ardiente del rebelde como traición en algún modo, son unos cuantos hechos en los que espero que no haga falta insistir mucho.

II. 24. En cuanto a aquello que al claro pensador que conmemoramos le forzaba ya en parte a mantenerse fiel a falacia tal, sólo superficialmente consiste en la contaminación con el entusiástico desarrollo de la Ciencia positiva y progresista que en sus años producía, como necesario sostén

12. La historia de las fórmulas o modismos acuñados por una sociedad, si se analiza con una cuidadosa objetividad (o sea, sin confundir con el objeto lingüístico acuñado sugerencias que al investigador, como individuo hablante de la misma lengua del modismo, pudieran ocurrírsele) y siempre que se trate de una fórmula profundamente arraigada en el estado de sociedad correspondiente, no puede por menos de iluminar la contextura de la sociedad a la que corresponde, y que no sólo ha producido ese modo de hablar, sino que está producida por él también. Así, el «estar en la luna», que era cosa que antaño conseguía la Humanidad por medio de la Religión y las novelas de viajes y sentimentales o el embaucamiento de los juramentos amorosos o la propaganda política, meramente verbal aún, a medida que la imaginación, por el propio éxito en la realización de sus engendros, se va agotando entre las gentes, ese estar en la luna se ha ido convirtiendo en algo que requiere una operación científica y real («el Hombre ha llegado a la luna», «ya estamos en la luna»), aunque conservando, por supuesto, la misma función social que antaño, como la identidad de la fórmula verbal, «estar en la luna», nos lo denuncia. Lo que ha cambiado es que antes se trataba de un modismo, con conciencia de sentido figurado y utilizado en son de crítica, mientras que ahora, puesto que el modismo se ha realizado materialmente, aquella conciencia ha desaparecido y no se trata de un modismo, sino de una frase corriente del lenguaje serio.

suyo, la economía capitalista posterior a la revolución burguesa: mirado más a fondo, ello estriba en una necesidad tan vieja como el mundo histórico y que se demuestra absolutamente imperiosa en él para la sustentación del Estado mismo: la necesidad de Causa. No se podía anular la antítesis porque la insoslayable obligación de ofrecer recetas para hacer algo obligaba a situar el principio del mal en algún sitio determinado; y así, a pesar de que el análisis de Marx mostraba exitosamente en el Dinero la reducción a abstracción de todas las realidades, sin embargo la Materia (concretamente hablando, la base económica) vino a ocupar el puesto de la Causa, y pese a todos los esfuerzos de la dialéctica marxista, la relación entre Ella y la supraestructura (el Espíritu destronado) no era una antítesis anulada, sino vigente, y en verdad no como una desnuda relación de antítesis siquiera, sino en la vieja relación de Causa-efecto. Pero ello es que probablemente todo lo que se establece como Causa última ocupa el lugar de Dios, y que en tanto subsista la necesidad de relación causal (mero disfraz científico de la necesidad jurídica de inculpación), la ilusión de la libertad humana subsiste y, por tanto, la esclavitud.

II. 25. No parece pues que sea afirmando un polo como se niegan las antítesis, sino destruyéndolas en su funcionamiento mismo; y ésta entre Materia y Espíritu, entre Realidad y teoría, no es ninguna antítesis que pueda la teoría destruirla, ni el materialismo ni ninguna otra, sino tal vez la rebelión de los miserables, que es a un tiempo contra la opresión y contra la mentira que, sustentada por la opresión, a la opresión sustenta. Le cabe confiar al corazón rebelde (pues nadie le ha demostrado lo contrario y tal vez él sabe que no puede demostrársele) que mal no hay (como

antitético de bien), puesto que mal es Todo, y que ese Todo es tan sistemático y estructurado por lo menos como el lenguaje mismo, de tal manera que, cualquiera de sus antítesis o síntesis que se ataque, se está atacando al Todo; o séase, que todas las antítesis son causa, en cuanto todas sostén de la estructura; bien que quepa añadir «unas más que otras» en algún sentido, y ahí probablemente el fundamento de cualquier táctica. Mas por el pronto, al propósito presente, bien será que sigamos fieles a Marx en el asalto a todos los idealismos, a todas las sucesivas caras últimas del Señor, y así, en nombre del deseo de que los cuerpos resuciten, que es el grito de revolución de los miserables, toda teoría materialista habrá de ser rechazada firmemente como idealista y heredera de los engaños y tiranías de la Religión.

II. 26. Pero no será bien tampoco pasar de aquí sin formular nuestra alabanza a Marx en el respecto de que él siempre representa, en relación a los profesores universitarios de que procedía, el momento de la teoría saliéndose de sí misma, saliendo, por así decir, a la calle, precisamente al negarse a sí misma como motor de revolución. Ciertamente que es justamente a la necesidad que, al así salirse, se le presenta de recomendar vías de acción a lo que acabamos de atribuir en parte su reducción de nuevo a ideología, materialista entre otras cosas; pero el acto mismo de negarse a sí misma la teoría y de salirse, por así decir, a la calle no se critica con ello, sino bien por el contrario. La teoría no puede salir ciertamente, como una ciencia aplicada cualquiera, a recomendar praxis (y cuando en realidad lo que se pretenda sea simplemente alguna evolución más justa y algún progreso y arreglar la administración de las naciones, para lo cual, como para cual-

quier otro negocio de menor nobleza, se requiera Causa y Ciencia y dioses, se haría tal vez mejor un declararlo así y en no emplear en ello fuerzas y nombres de revolución), pero sí que sale a denunciar su propia miseria como teoría y, tratando de confundirse con el pueblo, con las otras manifestaciones de la miseria y la esclavitud, contribuir con ellas a desmontar las síntesis y antítesis reales en que el Orden de la Sociedad se asienta.

III. 27. Y ahora, en cuanto a lo de «histórico». Que la dialéctica sea histórica podía querer decir sencillamente que las operaciones dialécticas no son elucubraciones de la mente observadora, sino alteraciones de la Realidad; en ese caso, se sugeriría que la Realidad es de algún modo dialéctica, que el Ser padece contradicción y trata eternamente de resolverla; que los procesos lógicos son reales, en cuanto que no pueden menos de identificarse con los procesos del Ser mismo. Pero puede querer decir también que la dialéctica del Ser se manifiesta en las transformaciones desarrolladas sobre el Tiempo que la ciencia histórica registra y rememora; en ese caso, al revés, lo que se está sugiriendo es que los procesos dialécticos de la Realidad son de naturaleza histórica. Y es en esta segunda acepción donde tendríamos que sospechar una presión sobre el análisis marxista de la ideología historicista, que no por casualidad floreció con toda pujanza durante los años de la vida de Carlos Marx; una cesión a la presión de las modas vigentes de la Ciencia que no podremos tratar con menos comprensión que la que desearíamos que alguien usara un día al sospechar sobre nuestro pensamiento la presión, por ejemplo, de la manía estructural característica de la Ciencia de nuestros días.

III. 28. Pero aún más: si al ensamblar 'dialéctica' con 'histórico' lo que se quiere es insistir en la realidad de las operaciones dialécticas, ¿por qué a la Realidad se la llama Historia? Ese es el punto de arranque para nuestra crítica de ese aspecto de la ideología marxista. Pues si se dice que 'histórico' puede ser un mero sinónimo de 'humano' o 'social' y 'dialéctica histórica' equivalente de 'dialéctica de la Sociedad' o 'de los comportamientos públicos humanos', y que se trataría puramente de una renovación terminológica, responderemos que no hay puras renovaciones terminológicas: que cuanto menos evidente sea la alteración del sentido con la adopción de una designación nueva, tanto más evidente debe de ser la intención real, la necesidad social, que está promoviendo el cambio de la designación. Y así en este caso, puede que 'histórico' no quiera decir lo mismo que 'social' sino que implique más que nada la idea de Tiempo, obedeciendo a una fase de nuestra Sociedad en que la concepción de lo social se vuelve esencialmente histórica, en el sentido de 'temporal'.

III. 29. Porque veamos lo que sucede con la Historia. Sucede ante todo que la misma palabra que nació para designar la investigación y narración de los hechos

13. Podría decirse que también se habla de la anatomía de una persona (español antiguo *notomía*) y que la retórica falangista desarrolló entre sus costumbres más notables la de decir que las gentes se paseaban por la áspera geografía de España: usos, como se ve, que, aparte de su extensión restringida a círculos de hablantes y épocas de moda, no creo que llegaran a darse nunca emancipados de la conciencia de uso figurado, cosa que no sucede en *Historia*. En cuanto al uso de *Gramática* lo mismo para el estudio de una lengua que para el objeto de su estudio, hay que dejarlo aparte: pues ahí la relación entre el objeto y el estudio del objeto es de una naturaleza singular, que permitiría en cierto modo hablar de real identidad entre ambos.

humanos, la ciencia de ellos, se aplica sin más para designar a los hechos mismos¹³. Ahora bien, ya que una narración, el curso de una investigación incluso, esté sometida a aquella «ley de la linearidad del significante» enunciada por de Saussure, la realidad misma que se estudia o narra ¿estará sometida del mismo modo a esa ley de ordenación enunciada para el lenguaje? ¿No lo vendrá a estar precisamente en virtud de la identificación del objeto con su narración escrita? O en todo caso, la designación de los hechos sociales como 'Historia' ¿no estará contribuyendo a imprimir a esos hechos un carácter, por así decir, histórico, a que de hecho se invierta la relación entre narración y acciones, de tal modo que, al revés de la pretensión originaria, no venga ya la narración a dar cuenta de las acciones, sino que, haciendo verdad la vanagloria del aedo, sean las acciones las que tengan su esencia en dar contenido a la narración histórica?

III. 30. ¿Qué fenómeno, si no, es éste de la conciencia histórica, que tan peculiar parece ser de este último siglo y medio cuyo transcurso estamos hoy conmemorando? Ello consiste, al parecer, en que cada vez más, progresivamente, cada cosa que se hace o que sucede se contempla *sub specie Historiae*, cada vez más se sabe a sí misma como suceso histórico; o sea (puesto que, según la diosa le enseñó a Parménides, ser y saber vienen a ser lo mismo) que el hacer algo padece una reducción cada vez más inmediata a ser algo. La postura que el presidente o el capitán de empresa toman a la cabecera de su mesa cada vez imita más la imagen fotográfica que debe eternizarla; la emoción de la competición deportiva consiste ya más que nada en un constante acoso tras las cifras en que el marcador vaya a quedar paralizado; ya casi sobre el lecho

mismo del amoroso juego los ojos del amante están cantando el «Ya es mía Yasumiko» de la coplilla japonesa; y mismo entre nosotros, los días que no arde el claro fuego de la plebe estudiantil, que son los más del año, nos encontramos lanzándonos a acciones muchas veces que consisten en hacer las noticias de los diarios de la mañana siguiente¹⁴.

III. 31. Todo está en el Tiempo. El conservadurismo más feroz es el más dinámico; y es el Tiempo la máscara predilecta del Ser en nuestros días. Donde por 'Tiempo' se entiende exactamente lo que sigue: extensión lineal sobre la que los recuerdos y las esperanzas (o expectativas) ocupan posiciones simétricas con respecto a un eje, carente de otra entidad que ésa de ser eje de simetría entre los unos y las otras. Uno de los segmentos —digamos el positivo— llámase Futuro; su simétrico, pasado; y presente, el cero móvil de la línea. No pregunte el lector si es que esa línea está en las mentes de los hombres (acaso imbuida allí por la circunstancia de que los principales hablantes de Occidente se han criado en lenguas que tienen todas un verbo organizado en los tres tiempos) o si por el contrario está en la realidad con independencia de observadores y referentes: porque está en la Realidad *tout court*. Compruébese, si no: ¿sería acaso recibida como más realista la propuesta de otra imaginación distinta de las cosas, como, por ejemplo, que el pasado no fuera más que recuerdos de los cuerpos vivos y elemento de los mecanis-

mos actuales de la Sociedad, y el Futuro (pese a agendas o planes quinquenales) no más que sus deseos, esperanzas o temores, y que todo no era sino un ovillo, y que el hilo aquel del Tiempo no se ve por ninguna parte? En alguna situación arcaica y anacrónica puede que una manera de ver como ésa pudiera contar como más sensible o más directa; pero hoy la Realidad es lo otro: ésta línea del Tiempo es nuestras vidas; y la entidad de Napoleón no es muy distinta, salvo por el signo, de la del alcalde de Nueva York del año 2120, de cuyos problemas urbanos y ocupaciones diversas muchos tienen una idea más clara que de las andanzas del corso; y en cuanto a la entidad, lector, de éste que esto escribe, nula, salvo la parte en que pertenece al segmento de Napoleón y de aquella con que participa del segmento del futuro alcalde.

III. 32. Mentiría pues quien dijera que el Tiempo es una mera convención, tan indiferente como otra para su utilización en cualquier sentido; que no merecería por tanto perder en él (*time is money*) el que le estamos dedicando en nuestra crítica, y que para nada atañen al interés de la acción revolucionaria ni la línea del Tiempo ni la visión histórica del mundo. Mentiría, porque Tiempo es nombre de la Realidad vigente, esto es, de aquello a lo que el corazón rebelde y la razón despiadada niegan todo derecho a subsistir. Muy cargados de intereses en el Mercado tendrían que estar los ojos que no vieran que la aceptación del Tiempo es incompatible con cualquier aspiración denegadora del Estado, o llámesele revolucionaria: pues esa aceptación por sí misma transforma aquel impulso en motor de una evolución a lo largo de la línea del Tiempo. Quien sostiene el Tiempo sostiene el Capital, con el que en la fórmula del interés tan fácilmente se

14. Recordemos, con el debido dolor y respeto para quienes en el día que se escribían estas líneas iban a comparecer ante el Tribunal, aquella indignada exclamación que el grupo más activista de nuestros compañeros del pasado curso imprimía en una de sus hojas al lado de la referencia de cada una de las gestas realizadas por el grupo: «¡¡La Prensa calla!!».

trasmuta. «Revolución en el tiempo» es una verbalización reaccionaria, tan hueca de sentido como cargada de intenciones negras: la revolución dentro de la Historia no puede ser sino un proceso (de carácter tal vez revolucionario) que contribuye a la evolución de la Sociedad, y por tanto a su subsistencia. De revolución si alguien se atreviera a hablar (que no debiera, por lo dicho en el § 1), sólo habría de decir, siguiendo en el lenguaje temporal todavía, que es el fin de la Historia, y de una manera más limpia, que ella es por definición incompatible con la Historia.

III. 33 Ahora bien, el marxismo corrientemente ¿observa tal carácter temporal o histórico de nuestra Realidad para denunciarlo y desmontarlo? No: el marxismo de ordinario opera también él con una visión histórica de los hechos, es decir, con la visión vulgar e impuesta por la Sociedad vigente. Testimonio de ello el más visible y superficial tenemos en las concepciones referentes al Futuro: que, así como el punto en que la doctrina marxista falla de la manera más notoria para la opinión vulgar es el de la profecía, donde se anunciaba un desarrollo del Capital y del Mundo que no metía en cuenta la integración de la propia profecía en el Mundo y sus nuevas formas de Capital, así también, correspondientemente, hoy en día, cuando estamos viviendo en el Futuro de la fe marxista, no suelen encontrar los adeptos del marxismo el más ligero empacho en proclamarse al mismo tiempo progresistas, en hablar del Progreso, en competir incluso con los capitalistas en alcanzar más pronto algunas de las metas que están señalizando los raíles del Futuro; ni en hablar, en fin, de cosas tales como las etapas de la Revolución, condenando así la revolución a ser Historia, que es el sitio de las etapas y del Progreso, y

haciéndola así ser —*nomen omen*— revolución en el sentido de «vuelta a las andadas».

III. 34. Pero la idea de que la revolución, al igual que los negocios, los matrimonios, el desarrollo de los sistemas económicos, los planes de saneamiento de las marismas, de supresión del chabolismo o de subida en un 3,5 % del nivel medio de vida, se haya de cumplir en el Tiempo y dentro de la Historia no es más que la manifestación extrema y provocativa del error más profundo que aparece en la raíz de la Ideología, desde el momento en que, en vez de someter el Tiempo al análisis dialéctico, se conciben los procesos dialécticos desarrollándose en el Tiempo. La tentación es vieja: no sé si fue la propia mala hora de Heraclito (en su mundo, por otra parte, no debía de ser el Tiempo enemigo de tanto cuidado todavía) o si ha sido algún celoso glosador de su texto el que, como segunda parte del fr. 88 Diels («lo mismo vivo que muerto, y despierto que dormido, y joven que viejo»), ha hecho seguir la infortunada aclaración «Pues esto, en trasmutándose, es aquello, y aquello a su vez, en trasmutándose, eso». ¿Qué de extraño que el propio Marx cediera de vez en cuando a esa servidumbre? Y más aún: ¿Quién puede pretender que, dentro de un mundo histórico, se pueda pensar de una manera que no sea histórica al fin y al cabo?

III. 35. Pero no faltaría más sino que, encima de tener todos los motivos para juzgar tal pretensión de salirse fuera de la Historia con los escritos o la imaginación como descabellada, siguiéramos pretendiendo que alguna de esas visiones o concepciones necesariamente temporales de los hechos pueda tener algún destino más allá de ser ella a su vez arrastrada por el torrente de los tiempos. Desaparez-

ca de hecho el Trabajo y la jornada laboral y los fines de semana: a ver en qué queda la concepción lineal del Tiempo y la realidad del Tiempo mismo con toda su metafísica acompañante.

III. 36. De momento, limitémonos modestamente a la negación de esto que se nos impone y que el marxismo mismo parece asumir como aceptable de ordinario: que las contradicciones de la Realidad se desarrollen ni resuelvan, ni deban desarrollarse o resolverse, en orden cronológico. Ni la antítesis «caliente/frío» se resuelve calentándose lo frío y enfriándose lo caliente (por el contrario, ésta es la manera de que la antítesis subsista eternamente) ni la antítesis «trabajo/ocio» ganándole progresivamente horas al Trabajo para el ocio (con lo cual el resultado —ya se ve— no es sino que el ocio se vuelva progresivamente trabajoso), así como tampoco la de «mujer/varón» haciéndose la mujer varón y afeminándose el otro (o si no, sería una revolución del Amor, y no la trivial modalidad que es, el amor homosexual, donde el Amor mismo reconstruye la misma oposición de sexos, con total menosprecio de los cuerpos), ni, en fin, la antítesis «oprimidos/opresores» se altera, sino se conserva, por un proceso de traslado del Poder de la opresión. Ni es, en general, la contradicción que desgarrar la Realidad proceso alguno histórico o combate que a lo largo del Tiempo se desarrolle, ni hay síntesis alguna de las antítesis como transformación. No hay más síntesis de las antítesis reales que su irrealidad; y la síntesis por transformación no es más que la aparición histórica de la Permanencia, el ardid del Ser para seguir siendo.

III. 37. Es decir, que este mundo no es todo él nada más que este mundo; y así como de él son, según se dice, los postes

del telégrafo Managua-Tegucigalpa y las nevadas cúspides del Cáucaso, o las reservas de divisas del Banco de España y el gozo de Sofía Loren por ser madre, igualmente y asimismo son de él la historia de las Cruzadas o la Guerra civil española, los pronósticos de gripe asiática en Madrid el mes que viene, la profecía de un sol apagado dentro de dos mil millones de años o las esperanzas y temores de que para 1980 Alemania esté reunificada. De todo ello está integrado este Presente, este Orden subsistente al que el corazón rebelde y la razón despiadada niegan todo derecho a subsistir, y que si a cada momento cambia sólo es para ser el mismo siempre¹⁵. Y así, en ese devenir que es el Ser cualquier alteración en las estructuras económicas o reales arrastra el cam-

15. En boca de pensadores crecidos en las márgenes de aquella Alemania que fue el ámbito matriz del historicismo surgen a veces las más sensibles reacciones sobre la visión histórica, no ya en el caso del desterrado Marx, sino más tarde en alguno de aquellos ilustres marxistas de Frankfurt del Meno o del destierro. Encuentro en W. Benjamin, en su introducción al estudio sobre Edward Fuchs (cito por la edición italiana del volumen *L'opera d'arte*, Turín, 1966, p. 83), el siguiente párrafo (que le surge al profundizar sobre unas frases de Engels en su carta a Mehring del 14 de julio de 1893), muy pertinente al intento de proclamar el objeto de la visión como un presente que es el todo: «Cuanto más se reflexiona sobre las frases de Engels, tanto más resulta claro que cualquier visión dialéctica de la historia sólo puede conquistarse por medio de la renuncia a aquella contemplación que es típica del historicismo. El materialista histórico debe abandonar el elemento épico de la historia. Esta se convierte para él en objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo vacío, sino aquella época determinada, aquella vida determinada, aquella obra determinada. El materialista extrae la época del ámbito de la *continuidad histórica* reificada, y asimismo la vida de la época, y asimismo la obra de la obra de una vida. Pero el fruto de esa construcción es que en la obra resulta mantenida y a la par traspuesta la obra de una vida, en la obra de una vida la época y en la época el curso de la historia.»

bio correspondiente del sol y de la luna, de Julio César y del primer presidente negro de los Estados Unidos de América del Norte.

III. 38. ¿Preguntará el lector en este punto todavía si ese cambio dentro o fuera? ¿si en la imaginación mítica del pasado (o su modalidad moderna de conciencia histórica) y en el proyecto o la esperanza del Sujeto, o si por el contrario un cambio en las realidades? Un cambio en la Realidad Histórica (la única Realidad para la visión historicista, que es la única concepción realista): es decir: en la medida que Julio César y el futuro presidente son puras ideaciones, un cambio puramente ideal; pero en la medida que Julio César y el Futuro son reales, un cambio justamente en la Realidad.

III. 39. Si el Futuro no está escrito, el pasado no está hecho¹⁶. La Historia no tiene por qué no ser alterable (el pasado lo mismo que el Futuro, de cuya fijación en forma de Destino la Historia real es el reflejo), ya que la visión histórica es un idealismo. Es aquella forma de idealismo que consiste en que la acción, por el anhelo de verse a sí misma y sustanciarse o sustantivarse, se identifica con los hechos visibles, es decir, muertos, con lo que se llama pasado; el cual inversamente por la misma necesidad deja de ser recuerdo o mito para investirse de la realidad que su identificación con la acción real le ha conferido, viniendo a ser así objeto de la Ciencia; y objeto de esa Ciencia serán ya no sólo los hechos muertos, sino las acciones vivas que con ellos se han identificado; de modo que la acción viva tiende a reemplazarse con el Saber o Idea de la

16. Cfr. A. Machado *CI*: «Hombres de España, ni el pasado ha muerto, / ni está el mañana —ni el ayer— escrito.»

acción¹⁷. Y además no se olvide, de todos modos, que el Tiempo y la visión histórica no nacen del pasado, sino del Futuro (los profetas bíblicos es seguramente lo que con más razón podríamos llamar precursores de la conciencia histórica): quiero decir que nace el Tiempo de la necesidad de anticipar el saber qué va a ser lo que se está haciendo.

III. 40. Más materialista en cambio parece, en todo caso, la divertida sentencia del Oscuro (aunque no pueda por mi parte presumir de poderla glosar con certidumbre), cuando en el solo lugar (fr. 52 Diels) en que habla de algo que aproximadamente podría equivaler a lo que nosotros llamamos Tiempo (*aión*) dice aquello de que «El tiempo es un niño que retoza jugando al castro: 'castro-hecho-y-derecho' le salió al niño!»¹⁸. Al menos la alusión

17. Con lo cual, por cierto, se daría ocasión a una posible actuación liberadora de la crítica, en cuanto que llevado a su límite el proceso, al aplicarse la visión histórica exactamente a su momento mismo, habría de liberar a la acción de las cadenas del Ser; al producirse el arrepentimiento del burgués cada vez más inmediatamente después de cometido el pecado, cuando llegara a producirse en el momento del pecado mismo, haría desaparecer el pecado, en vez de ser, como es de hecho el arrepentimiento, su confirmación y perpetuación. Claro que tales proyectos implican la operación del paso al límite, respecto a la cual todas las dudas se levantan nuevamente.

18. El juego del castro (con su jugada de cierre cantada con la fórmula «Castro hecho y derecho») es el que entre nosotros más debe de parecerse al que en Heraclito se menciona, el mismo o semejante al que en otras partes llaman «Tres-en- raya» y creo que también al que llaman los ingleses «Ticktacktoe» (cfr. «The Game of Tick-tack-toe» *Mathematics Teacher* XLIV, 1951, y el capítulo «Games of Alinement and Configuration» en H.J.R. Murray: *History of Board Games other than Chess*, Oxford, 1952); todos ellos se juegan en competición, pero el elemento de competición es en ellos accesorio y prescindible para efectos de la presente comparación. Tiene en todo caso que

La Santa Alianza Democrática

El Pacto de la Moncloa

**Del sindicalismo revolucionario
al anarcosindicalismo**

**Acracia o
anacronismo**

cuadernos de

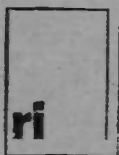
**ruedo
ibérico**

segunda época



58
60

Julio-diciembre 1977



Revista bimestral
Segunda época

Redactor-jefe
FELIPE ORERO

cuadernos de

ruedo ibérico

Directeur Gérant de la publication :

MARIA-JOSE MARTINEZ-ROMO

© Editions Ruedo ibérico

Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

Administration, diffusion et ventes :

6, rue de Latran, 75005 Paris.

Téléphone : 325.56.49

C.C.P. Paris 16.586-34

Imprimerie S.E.G., Châtillon-sous-Bagneux

número
julio-diciembre 1977

58

60

sumario



<i>Presentación</i>	2
El entorno	
Genaro Campos Ríos: <i>La Santa Alianza Democrática</i>	4
Juan Martínez Alier: <i>El Pacto de La Moncloa. La lucha sindical y el nuevo corporativismo</i>	32
La historia	
Pierre Monatte: «... incumbe a nuestros sindicatos.»	52
Arthur Lehning: <i>Del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo</i>	55
A.L.: <i>Epílogo al libro de Hans Magnus Enzensberger, El breve verano de la anarquía</i>	76
Textos	
Pierre Monatte: <i>Sobre las luchas sindicales: El Congreso de Amiens; Discurso al Congreso anarquista de Amsterdam</i>	79
Documentos	
<i>Conversación en la Federación local de la Confederación Nacional del Trabajo de Cerdanyola: Ante las elecciones sindicales: la Asamblea; Las asambleas, ¿son manipulables?; «Líderes» y «masas»; El nivel de conflictividad; La huelga de gasolineras; La CNT y el movimiento libertario; La CNT bajo el franquismo. Apéndices</i>	94
<i>Experiencia sindicalista en Tárrega. Del grupo al sindicato en Zaragoza</i>	117
Crítica de las ideologías	
Carlos-Peregrín Otero: <i>Acracia o anacronismo</i>	123
Juan Martínez Alier: <i>Carta a la redacción de Materiales</i>	157
Noam Chomsky: <i>Sobre la sociedad anarquista. Conversación con Peter Jay</i>	161
Notas	
Colectivo: <i>Els Joglars y La torna</i>	179
Colectivo: <i>La Universidad: un programa reformista-utópico</i>	188

Las páginas que siguen son las primeras de un proyecto de *Cuadernos de Ruedo ibérico*, que tendremos que ir desarrollando en fascículos siguientes: el análisis de las relaciones de las clases dominadas y, de manera especial, de la clase obrera, con las clases dominantes, con el Estado. Así enunciado, el tema de nuestro proyecto es tan vago como amplio. Expliquémonos pues.

En el contexto español actual, el complejo de relaciones entre las clases dominadas y las clases dominantes se halla oscurecido por el papel «hegemónico» que se arrojan los profesionales de la política —las burocracias de los partidos sedicentes representantes de las clases dominadas unos, del conjunto de la sociedad española (o catalana, o vasca) otros. El carácter pactista, electorero, parlamentario que ha adquirido en superficie la política de los políticos en la primera etapa del posfranquismo, enmascara las profundas fallas, los focos potencialmente explosivos, de aquel complejo de relaciones bajo una superficie aparentemente tersa.

Cuando el choque directo entre las clases en presencia rompe esa tersura, el hecho es denunciado como aberrante, provocador, por los protagonistas «en exclusiva» del juego político. En ese juego, los partidos de la «oposición política» desempeñan el papel de correa de transmisión entre los grupos hegemónicos de la clase dominante y el conjunto de los dominados. Por ello, nuestro proyecto comporta una vertiente en la que se hará la crítica de ese juego político de resultados vanos para los dominados y de sustanciosos resultados para los dominantes. Hitos en esa vertiente son el ensayo de Genaro Campos Ríos, «La Santa Alianza Democrática», y el de Juan Martínez Alier, «El Pacto de la Moncloa. La lucha sindical y el nuevo corporativismo», ambos publicados en este fascículo. Pero para desentrañar la madeja de las relaciones entre las clases dominadas y las clases dominantes, entre los dominados y el Estado, recurriremos de manera primordial al análisis de las relaciones entre clase y partidos —entre clase obrera y partidos que afirman detentar su representación política—, entre clase y sindicato —entre clase obrera y sindicales en que se organiza una parte de ella.

Tras el derrumbe —sin explosión, desgraciadamente— de las estructuras sindicales impuestas directamente por el Estado franquista, en la coyuntura actual se están poniendo en marcha fuerzas sindicales muy distintas entre sí. Estamos convencidos de que las estructuras sindicales se prestan a la manipulación y que de su manipulación se pueden derivar consecuencias graves para la clase obrera. También estamos convencidos de que la manipulación de los sindicatos no es ineluctable: puede ser evitada. En nuestro proyecto concedemos la importancia que creemos merece a la evolución histórica de las posiciones de los grupos políticos y de las corrientes ideológicas respecto al sindicato. El ensayo de Arthur Lehning, «Del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo», que aquí publicamos, constituye una introducción al tema. En el estricto cuadro del Estado español, analizaremos de manera concreta esa evolución, cuando la ha habido, y su relación con el auge de la clase obrera, con el ascenso

de sus «luchas espontáneas» y de su autoorganización. Temas de nuestro proyecto han de ser, pues, el de democracia sindical frente a burocracia sindical, el de sindicalismo integrado frente a sindicalismo «salvaje», el de sindicato frente a partido. Utilizamos aquí el término partido en un sentido instrumental. Se puede ser partido afirmando no serlo, como se hace política con el «apoliticismo». Pero, en definitiva, las relaciones entre un ente con tales pretensiones y una sindical son semejantes a las de un partido clásico y «su» sindical no menos «clásica». No podremos eludir, en consecuencia, preguntarnos si el anarcosindicalismo es la «política» —¿la única política posible?— de un sindicato no dominado por una fuerza exógena a las propias estructuras sindicales. Y estamos, por tanto, obligados a analizar profundamente los aspectos organizativos y de funcionamiento de los sindicatos, la anatomía y la fisiología sindicales, el problema del federalismo frente al centralismo, de la hegemonía en el seno de las sindicales de las organizaciones verticales —de industria— o de las organizaciones horizontales —de base local—, vieja polémica esta —vieja y sin resolver en la CNT española, vieja y resuelta en la CGT francesa, en la UGT española, a favor de la Federaciones de Industria y del centralismo. Por esa polémica pasa la divisoria de aguas entre el problemático control de las burocracias y la eliminación de las mismas. Esta vieja polémica indice hoy en la querrela entre el «espontaneísmo» y el «organizativismo», entre el consejismo y el asambleísmo, de un lado, y el sindicalismo, de otro, problema manipulado y oscurecido al que hay que prestar la mayor atención. ¿Y cómo eludir el análisis, la clarificación, del problema que plantea la unidad de clase —tan anclada sentimentalmente en los obreros— y la pluralidad sindical —realidad insoslayable en la sociedad española?

El conjunto de problemas que contiene los enunciados precedentes desemboca en una serie de dilemas conexos, íntimamente imbricados. ¿Es el sindicato un instrumento de liberación o de integración? ¿Es una organización global, plurifuncional y políticamente autosuficiente o es un instrumento con funciones parciales e irremediabilmente condenado a supeditarse a organismos externos? ¿Es un grupo de presión en el estrecho marco de las sociedades actuales o es una organización portadora de un proyecto político global, de un modelo de sociedad propio? Pues de la respuesta que se dé a esos dilemas dependen de manera concreta, en cada momento —hoy— la estrategia, el sistema de alianzas, la táctica, los modos de acción de una sindical: práctica reivindicativa pautada por un partido, que mantenga el *status* obrero, que haga del sindicato un grupo de presión que contribuya a aupar a «su» partido al gobierno, para que desde él administre los intereses dominantes de la sociedad actual; o práctica oportunista instrumentada por un partido al que servirá de masa de maniobra en su conquista del Estado, desde el cual ese partido gestionará, a través de su burocracia, una sociedad aparentemente diferente pero esencialmente idéntica; o práctica encaminada a la destrucción día a día del Estado, mediante luchas que paralelamente contribuyan a la autoorganización de la clase obrera y la capaciten para crear una sociedad libre.

Cuadernos de Ruedo ibérico

La Santa Alianza Democrática*

el entorno

Para Cánovas la posición ante la gran cuestión de la propiedad era lo que principalmente había de dividir a los hombres. Según Cánovas, el restaurador de la Monarquía, la forma de gobierno, «los candidatos al trono», etc., no eran lo fundamental. Tampoco lo era las profundas divisiones que pudieran existir entre los diversos partidos políticos siempre que coincidieran en la defensa de la propiedad privada, gran «principio de continuidad social». La distinción fundamental, estimaba este hombre, se encontraba en la posición que se adoptara ante esta cuestión de la propiedad. La gran división se encontraba entre aquellos que defendieran la pro-

«Lo que más principalmente ha de dividir en lo sucesivo a los hombres, sobre todo en estas nuestras sociedades latinas [...], no han de ser los candidatos al trono, no ha de ser siquiera en forma de gobierno, ha de ser más que nada esta cuestión de la propiedad. La propiedad, representación del principio de continuidad social; la propiedad, en que está representado el amor del padre al hijo, y el amor del hijo al nieto; la propiedad, que es desde el principio del mundo hasta ahora la verdadera fuente y la verdadera base de la sociedad humana; la propiedad se defenderá [...] con cualquier forma de gobierno, con todos los que real y verdaderamente defiendan la propiedad [...] se creará una grande escuela, se creará un grande y verdadero partido, que, aún cuando entre sí tenga divisiones profundas, como todos los partidos las tienen, estará siempre unido por un vínculo, por un fortísimo lazo común»¹.

«Nosotros queremos [...] la propiedad individual y condenamos [...] la propiedad colectiva; nosotros creemos que la propiedad colectiva es pura y simplemente la barbarie, el retroceso, ni más ni menos»².

«La propiedad no significa, después de todo, en el mundo, más que el derecho de las superioridades humanas; y en la lucha que se ha entablado entre la superioridad natural, entre la desigualdad natural, tal como Dios la creó y la inferioridad que Dios también ha creado, en esa lucha, triunfará Dios y triunfará la superioridad contra la inferioridad»³.

propiedad individual que encarnaba «el derecho de las superioridades», «la desigualdad natural» y la propiedad colectiva, «pura y simplemente la barbarie». Casi cien años más tarde, de una u otra manera, la posición ante esta cuestión continúa siendo, con las ineludibles puntualizaciones y actualizaciones, un punto de referencia obligado. Es evidente que

* Este trabajo fue redactado en la segunda quincena de junio de 1977. El autor ha incorporado alguna notas explicativas a pie de página con posterioridad.

1. A. Cánovas del Castillo, «Discurso sobre la internacional», en *Problemas contemporáneos*, Madrid, 1890, volumen I, p. 418.

2. *Ibid.*, p. 434.

3. *Ibid.*, p. 409.

existe una amplia gama de empresas «bárbaras», en la terminología de Cánovas, o públicas, colectivas o democratizables (Entidades Oficiales de Crédito, Banco de España, INI, Renfe, Telefónica, Campsa, Cajas de Ahorros, Cajas Rurales, etc.) que se constituyeron, generalmente, en etapas no democráticas y es igualmente un hecho que, aún, queda en poder de Ayuntamientos, Comunidades de Tierras y Villas, una importante masa de tierras, más o menos comunales. También es un hecho fácilmente constatable tanto una fuerte dispersión de la propiedad mobiliaria —se considera que existen en España tres millones de accionistas— como una paralela concentración del control empresarial por una élite burguesa-financiera que solemos denominar oligarquía en cuanto que estimamos que controla y maneja no sólo el poder económico sino también y, de forma más o menos directa, el aparato del Estado. En nuestros días y salvando las distancias de todo tipo, la posición ante «la gran cuestión de la propiedad» y su control sigue siendo una de las cuestiones uno de los puntos más cruciales, para definir y situar realmente las distintas alternativas políticas.

¿Qué opinan las principales opciones políticas? ¿Cuál es su posición ante esta cuestión transcendental? Evidentemente, ha podido constatarse la existencia de un alto grado de confusión sobre éste y sobre otros temas. En principio, ninguna fuerza política se ha definido ni ofrecido un conocimiento adecuado y preciso del «producto» ofrecido aquí y ahora. El pueblo ha votado con «fe» por alternativas más igualitarias expuestas, a nivel formal, de forma vaga por unos partidos políticos que, en su lógica ansia de captación de clientelas, han relegado cuestiones fundamentales en sus exposiciones públicas y en sus programas electorales distorsio-

nando un tanto su imagen tradicional. Ante la «magna» cuestión de la propiedad, todas las fuerzas que se venían definiendo como «bárbaras» en la terminología canovista aparecen, ahora, en mayor o menor medida integradas en el «grande y verdadero partido»⁴.

La derecha y la izquierda han corrido hacia posiciones moderadas que se consideran y considera mayoritarias en el país. En este «campo», unos afirmaban que «la moderación está representada por el Centro, que es el sector que puede hacer posible la democracia, la convivencia y el diálogo»⁵; otros —Alianza Popular— se definían como «un partido moderado, de ideología centrista»⁶.

En la «izquierda», el profesor Tierno Galván denunciaba en los días inmediatamente anteriores a la elección:

«Estamos hoy día en una especie de baile de máscaras en el que todos buscan el mismo disfraz: la moderación. En ese baile, en el que todos llevan el traje de Caperucita, el PSP aparece con el traje que lleva siempre: el de la izquierda»⁷.

Los dos más calificados representantes del PSOE en un texto sobre el partido, elaborado por sus dos máximas estrellas antes de las elecciones, se proclamaban «re-

4. «Se reconoce el derecho a la propiedad privada y a la herencia» (Artículo 29.1 del Anteproyecto de Constitución (*Boletín de las Cortes*, 5 de enero de 1978, p. 674). El PSOE considera que debe redactarse de la siguiente forma: «La propiedad pública y privada cumplirá una finalidad social en beneficio del interés general» (*Ibid.*, p. 715). El PCE puntualiza que «ningún español podrá ser privado de sus bienes excepto por causa justificada de utilidad pública o interés social, mediante la correspondiente indemnización y de conformidad con lo dispuesto por las leyes» (*Ibid.*, p. 704).

5. Tácito, «El triunfo de la moderación», en *Ya*, 24 de mayo de 1977, p. 3.

6. C. Martínez Esteruelas, «Alianza Popular es un partido moderado, de inspiración centrista», en *ABC*, 9 de junio de 1977, p. 18.

7. E. Tierno Galván, declaraciones a *El País*, 13 de junio de 1977.

volucionarios». «Hoy, si la derecha se autocalifica centro; el centro, izquierda; los liberales, socialdemócratas; y los comunistas, socialistas; los socialistas se proclaman revolucionarios»⁸. Sin embargo, el PSOE durante la campaña no intentó captar votos por «su izquierda», en la que situó al PCE y a otros partidos. A su vez el PCE estimó que «España va a las elecciones en plena ceremonia de la confusión: aquí, de repente, todo el mundo es demócrata, liberal, social, socialdemócrata, y hasta socialista. Casi nadie se reconoce de derechas; a lo máximo dice estar en el centro»⁹. Santiago Carrillo se quejó de la «rara unanimidad en reprocharnos nuestra 'moderación' [...] se nos acusa de querer ocupar con fines electoralistas el espacio político que correspondería a otras fuerzas. En el fondo, dan la impresión de que desearían que los comunistas fuésemos como nos describía la propaganda fascista y no como realmente somos. Lo lamentaremos, pero no podemos complacerles. Aquello que se llama moderación comunista no es más que realismo»¹⁰.

La *moderación*, en síntesis fue «vendida» por unos y por otros en una anticipación lógica a lo que, más o menos, se suponía era la posición mayoritaria del país. Esa moderación sólo fue salpicada un tanto por alguna demagogia verbal orientada a alancear al franquismo o a aquellos que se han considerado sus continuadores. Los excesos verbales se tenían que plantear como protagonistas básicos de una campaña electoral en la que se ofrecían muy pocos signos diferenciales de contenidos. Estos «contenidos» electorales son difíciles de explicitar en la medida en que difieren de los programas tradicionales y que, incluso, han variado en el transcurso del periodo electoral. Así, sólo es posible una clasificación «en la medida de lo posible» porque, por buena voluntad que se

tenga, son fácilmente comprobables no sólo notorias identidades entre lo ofrecido por unos y otros partidos, sino también los cambios de posición de cada uno de los propios partidos a lo largo de la campaña hasta el punto que podría hablarse de varios «productos» diferentes ofrecidos por un mismo partido. Cambios de posición que, al afectar a cuestiones fundamentales, lógicamente han incrementado el grado de confusión.

Por último y como consecuencia de la coyuntura de crisis económica por la que atraviesa el país, casi todos los partidos han tendido a marginar las grandes temas de posición ante el sistema y su negación y se han orientado hacia los problemas de la crisis, es decir ofrecer soluciones para salir de esa crisis en la que está sumido el sistema capitalista español.

Los partidos políticos ante el sistema capitalista español

Los partidos políticos que más transformaciones pretenden, de acuerdo a sus denominaciones sociales, son —lógicamente— el PSOE, PSP y PCE, que aspiraban, aspiran o decían o dicen aspirar a destruir, en un plazo mayor o menor, el sistema capitalista para implantar —en plazos más o menos *largos*— un sistema socialista o comunista.

El PSOE. El PSOE que, en sus más recientes congresos, aspira a la «conquista del poder político y económico por la clase trabajadora y la radical transformación de la sociedad capitalista en sociedad socialista»¹¹, se define como «socialista por-

8. F. González y A. Guerra, *PSOE*, Albia, Bilbao, 1977, p. 27.

9. Programa electoral del Partido Comunista de España.

10. S. Carrillo, en *Diario de Diarios*, 9-10 de junio de 1977, p. 6.

11. Resoluciones del XXVII Congreso (octubre de 1974), en F. Bustelo y otros, *PSOE*, Avance, 1976, p. 49.

que su programa y su acción van encaminados a la superación del modo de producción capitalista mediante la toma del poder político y económico y la socialización de los medios de producción»¹². El PSOE que se reafirma como un partido de clase, «de masas, marxista y democrático»¹³, lucha por «la desaparición de la explotación del hombre por el hombre y la construcción de una sociedad sin clases»¹⁴.

El objetivo de la revolución económica del PSOE es «la apropiación de los medios de producción (las fábricas, las minas, los campos, los transportes, los servicios, los recursos financieros...) por la comunidad de trabajadores»¹⁵, en el contexto de «un nuevo modelo de sociedad en el que socialismo y libertad no sean conceptos opuestos, sino mutuamente determinantes; en el que todos los hombres sean dueños de su trabajo y de su conciencia; en el que el poder de decisión y los beneficios sociales pertenezcan, solidariamente, a la comunidad, y no a minorías dominantes, cualquiera que sea su signo. Es decir, el PSOE pretende llegar a un *socialismo autogestionario*»¹⁶ que no se alcanzará, «hasta que se cubra ese objetivo final de sociedad sin clases, con la consiguiente desaparición del Estado»¹⁷. En la etapa transitoria de construcción del socialismo «en la que serán necesarias intervenciones enérgicas y decisivas sobre los derechos adquiridos y las estructuras económicas de la sociedad burguesa»¹⁸, el PSOE aspira a conseguir medidas concretas que afecten a la propiedad privada cuya desaparición contempla en un periodo de «doscientos, trescientos» o más años¹⁹:

«En este país hay mucha pequeña y mediana empresa que, naturalmente, va a existir durante un periodo larguísimo de tiempo; yo diría que siempre, porque no se pueden hacer plante-

amientos a quinientos años o a doscientos años»²⁰.

El PSOE, antes de esta más que centenaria fase de eliminación de la propiedad privada, «tras la estabilización de la democracia en España»²¹, espera «el avance progresivo de las fuerzas de la izquierda [...] con la consecución por la izquierda de la mayoría parlamentaria y la formación de gobiernos representativos de los trabajadores podrá comenzar una etapa de transición hacia una sociedad sin clases y sin los irracionales derroches que hoy caracterizan a los regímenes capitalistas»²².

En esta fase de transición al socialismo, el PSOE propone «un programa de nacionalizaciones, una alteración de la estructura actual de poder en las grandes empresas, tanto industriales como agrarias, y una planificación que asegure la coordinación de las distintas unidades en aras del interés general»²³.

«El actual sistema de propiedad capitalista de las empresas otorga a una minoría lejana a la actividad productiva de las mismas —al menos en las grandes sociedades anónimas— todos

12. PSOE, Resolución política del XXVII Congreso del Partido Socialista Obrero Español, Avance, Madrid, 1977, p. 116.

13. *Idem*.

14. *Idem*.

15. F. González y A. Guerra, *Partido Socialista Obrero Español*, Albía, Madrid, 1977, p. 24.

16. *Ibid.*, p. 19.

17. PSOE, Resolución política del XXVII Congreso, *op. cit.*, p. 117.

18. *Idem*.

19. F. González en *Programas económicos de los partidos políticos*, Instituto de Analistas Financieros, Madrid, 1977, p. 209.

20. *Idem*.

21. PSOE, Programa económico, XXVII Congreso, *op. cit.*, p. 207.

22. *Idem*.

23. *Idem*.

los derechos importantes de gestión y un poder abusivo sobre el trabajo de la mayoría asalariada. Se generan así enormes concentraciones de poder en manos de grupos privados monopolísticos, que lo usan para presionar tanto al Estado como a los trabajadores y para orientar así la política en favor de sus intereses, que no coinciden con los de la generalidad. Por ello, un funcionamiento eficaz de la democracia, reflejado concretamente en la vida de los trabajadores, exige una transformación profunda del sistema económico, de modo que, lejos de ser nociones contrapuestas, democracia política y democracia económica sean conceptos inseparables en una sociedad moderna [...].

En la transición al socialismo es necesaria una serie de nacionalizaciones, que se enumeran más adelante, para reforzar el papel orientador y corrector del sector público. Estas nacionalizaciones no deben hacerse —salvo en situaciones excepcionales de sabotaje económico o de quebrantamiento de las normas democráticas— sin indemnizaciones, pues el capital de las correspondientes empresas materializa, en general, un esfuerzo de ahorro socialmente útil y que debe ser estimulado y remunerado ²⁴.

Pues bien, el PSOE ha mantenido, de una u otra forma, tanto en el XVII Congreso como durante la campaña electoral —de forma más moderada— la necesidad de nacionalizar la *gran banca*, la siderurgia integral, las empresas eléctricas, las minas de carbón, el sector del petróleo, los servicios públicos básicos de transporte colectivo y distribución de agua y gas, etc.

a) Con respecto a la *banca privada*, eje fundamental de todo el sistema capitalista español, el PSOE parte de las siguientes premisas: su «dominio virtual sobre todas las actividades económicas del país» como consecuencia de haber sido «la única fuente de financiación de la economía española» ²⁵, su control político:

«La propia intervención del Estado en el terreno económico ha estado siempre condicionada por la banca, gracias a la influencia política de ésta. Basta con examinar los pasos desde los conse-

jos de administración de la gran banca y de sus empresas a los sucesivos consejos de ministros de los últimos cuarenta años, y viceversa, para darse cuenta de hasta qué punto los intereses y deseos de la gran banca han estado siempre presentes en las más altas instancias del Estado.

La gran banca está hoy controlada por los grupos más reaccionarios del capitalismo español, que utilizan y utilizarán su enorme poder para obstaculizar todos los proyectos de progreso económico y social. Un gobierno socialista no puede permitir que el desarrollo de la actividad bancaria sirva de palanca política a esos grupos para hacer saltar el sistema o someterlo a sus deseos ²⁶.

Además, el PSOE considera a la banca «un grupo oligopolístico, cuyos miembros, pese a una apariencia superficial de competencia siempre se ponen de acuerdo para explotar y dominar al resto de los sectores económicos» ²⁷.

Estas afirmaciones, estos puntos de partida deberían ser matizados. Aunque en trabajos como éste en el que se tiende a reflejar lo más objetivamente posible y sin entrar en su discusión las posiciones ideológicas, juicios de valor, argumentos de autoridad, cabe al menos denunciar que determinadas premisas o hechos de los que se parte dogmáticamente para justificar ciertas medidas, son discutibles o, simplemente, inexactos.

Así, es comprobable que la etapa en que la política económica benefició en mayor medida a la Banca privada fue el periodo en el que tenía menos representantes en el gobierno. También es comprobable que la banca tiene un poder económico declinante mientras que el capital extranjero ha aumentado sustancialmente su poder económico. Del mismo modo es difícil negar que la Banca, si bien se sigue articu-

24. PSOE, Programa económico, XXVII Congreso, *op. cit.*, p. 208-209 y 257.

25. *Ibid.*, p. 263.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

lando de manera corporativa, está sometida a una mayor competencia que en épocas pasadas. En este sentido, es evidente que premisas verdaderas en el pasado no tienen por qué seguir siéndolo en el presente. Los grupos de poder cambian con el tiempo. En el sistema capitalista español, como ya hemos señalado, los principales grupos de poder son la Banca privada, el capital extranjero y el propio Estado²⁸ —la Banca con un poder declinante y el capital extranjero y el Estado con un poder ascendente—.

Pues bien, las medidas que propone el PSOE consisten no en nacionalizar por principio toda la Banca, sino únicamente «los grandes grupos bancarios»:

«Caben dos alternativas en la nacionalización de la Banca: extender la medida a todos los bancos o solamente a las grandes instituciones. Existen una serie de razones poderosas para nacionalizar solamente a los grandes grupos bancarios. En primer lugar, esta medida supondría ya el paso al sector público de la mayor parte del negocio bancario, dada la fuerte concentración que existe en este sector. Segundo, es en la gran banca donde se producen los fenómenos oligopolistas y de poder político. Tercero, dejando un sector privado, se mantendría una competencia entre éste y el público, lo cual siempre es conveniente para evitar una burocratización de los bancos públicos. Por último, después de la nacionalización habrá que seguir contando con instituciones financieras que participen en la promoción de unas empresas de tipo medio, labor que no es propia de unos bancos tamaño medio y pequeño²⁹.

La medida propuesta es discutible. Primero, porque el socialismo pasa por la propiedad social, colectiva de todos los medios de producción segundo, porque las nacionalizaciones aisladas sólo son comprensibles en contextos neocapitalistas o como medidas de transición al socialismo y en este contexto de «transición» en el que el PSOE y otros partidos se mueven, parece razonable que a lo que primeramente se habría de aspirar es a

controlar —digamos que democráticamente— los medios de producción que son ya propiedad estatal. En una táctica de transición, «ir a por» los que tienen el mayor poder económico cuando aún no se ha logrado el control de empresas públicas, EOC, Cajas de Ahorro, etc., no deja de ser un exceso verbal difícil de concretar. Tercero, la nacionalización de la Banca en general no llevaría implícita más que su nacionalización como «intermediario financiero» pero no en su aspecto de «capital financiero». Es decir, dada la multitud de instituciones financieras y la propia estructura accionarial de las grandes empresas, la nacionalización de la Banca no implica necesariamente —como hubiera ocurrido hace algunos años— la nacionalización de sociedades industriales. Cuarto, si el PSOE se considera capacitado para llevar a cabo ahora la nacionalización de la Banca que es el principal grupo de poder económico del país se puede afirmar que no habría que esperar esos 200, 300 o más años para hacer posible el socialismo³⁰. Quinto, a nivel más concreto, no es convincente nacionalizar sólo los grandes grupos bancarios. Esta medida tendente a establecer un sector financiero mixto tiene más inconvenientes que ventajas dado que el coste y riesgo político de la operación es sustancialmente el mismo —el poder está en los grandes bancos y no en los pequeños— que el que supone una nacionalización total del sector. Supondría para todo el sector la implantación de los criterios capitalistas de los bancos no nacionalizados que exigirían un trato igualitario. Plantearía problemas entre las nacionalidades, pues sólo Cataluña quedaría con una banca privada importante, dándose así un premio a la

28. Véase S. Roldán, J. Muñoz, A. Serrano: *¿Qué es el capitalismo español*, Gaya Ciencia, Barcelona, 1977.

29. PSOE, XXVII Congreso, *op. cit.*, p. 264.

30. *Ibid.*

mediocridad, a una burguesía financiera como la catalana que tradicionalmente se caracterizó por su estrechez e incapacidad para expansionarse por todo el mercado nacional. Sexto, esa pequeña y mediana banca no nacionalizada, que en los momentos actuales tiene un indudable poder económico —muy fuerte en sus propios feudos— plantearía problemas y tensiones en un plazo breve.

b) Con respecto a otros sectores el PSOE «defiende el paso a la propiedad social de las siguientes industrias»³¹:

1) En el sector energético:

«Se nacionalizará la industria eléctrica, hoy organizada como grupo de presión extremadamente importante, cuya expresión es UNESA, que ha llegado de hecho a dirigir los organismos de la administración que, teóricamente, debían haberla controlado, consiguiendo generalmente imponer sus intereses e impedir una planificación nacional desde el punto de vista de la conveniencia del país. El sector público, a través de INI, en lugar de combatir las prácticas monopolísticas que en este sector se practican, ha hecho causa común con el sector privado, defendiendo con el mismo ardor que la oligarquía financiera los intereses de grupo en detrimento de los intereses de los consumidores y los del público. La iniciativa privada pierde aquí toda su razón de ser, ya que no asume ningún riesgo —al desenvolverse su actividad en un mercado monopolista—, no pone más que una pequeña parte de dinero, puesto que el grueso lo ponen el Estado y los consumidores, deja al Estado y a las corporaciones municipales el encargo de realizar la electrificación rural, la cual, después de realizadas las redes, pasará a su cargo, como ha ocurrido en el pasado: como resultado final, un pequeño grupo pasa a controlar la mayor parte del sector energético del país. —En el sector de petróleo se nacionalizará la CAMPSA, para evitar la actual colisión entre intereses privados y públicos, así como una estructura antieconómica que desfavorece las inversiones en distribución y los intereses de los consumidores.

Los intereses y participaciones del Estado en el campo de la exploración y del refinado del petróleo se agruparán en una sola empresa enteramente estatal que asegure una gestión unifica-

da de la política petrolífera. La fiscalidad sobre las empresas que desarrollen la exploración se moderará con objeto de fomentar dicha actividad, pero el Estado se reservará la posibilidad de aumentarla y de exigir una participación creciente, a medida que pueda progresar el autoabastecimiento petrolífero del país.

—Se nacionalizarán las minas de carbón, sector en el que, al quedar en manos del Estado a través de HUNOSA las explotaciones marginales, obtienen una renta de situación injustificada. Ello permitirá también la necesaria concentración de explotaciones.

—Se englobarán en la empresa estatal ENAGAS la compra, el transporte y la distribución de gas natural.

—La política en el sector de la energía nuclear será replanteada y sometida a amplio debate público y democrático, no a la conveniencia de las empresas eléctricas monopolistas que hasta ahora han dirigido su desarrollo, sino a los intereses generales y, en especial, a la protección al medio ambiente.»³²

«2. En el sector siderúrgico se concentrará toda la industria integral en una empresa estatal, que tiene como base a ENSIDESA, pues la actual situación impide la optimización y el desarrollo armónico de las dos empresas principales.

3. En la minería debe llevarse a sus últimas consecuencias el principio expresado en la ley de que el subsuelo es propiedad de toda la nación, elevándose los cánones de los yacimientos en explotación, que hoy son puramente simbólicos, en los casos en que el Estado no decida explotar directamente las minas.

4. Se introducirá el sector público en la industria farmacéutica, hoy controlada en gran proporción por el capital extranjero, para llevar a cabo en España fabricaciones de materias básicas que abaraten el coste de los productos farmacéuticos. La Seguridad social constituye una concentración muy importante de poder de compra, que permitirá el desarrollo de una industria nacional que impida la explotación de un negocio hoy monopolístico.

5. En la industria alimentaria se reforzará también el sector público para ejercer una función promotora y para romper situaciones abusivas y monopolistas»³³.

«Los transportes y otros servicios públicos deben sufrir un proceso de socialización para poder realizar una política uniforme en el sec-

31. *Ibid.*, p. 265.

32. *Ibid.*, p. 265 y 266. Las cursivas son nuestras.

33. *Idem*, p. 267. Las cursivas son nuestras.

tor. Sería necesario previamente una acción intensa de información de la que surja la posibilidad de una consulta ciudadana, para que la participación de los propios usuarios dé coherencia a la organización del sector»³⁴.

De todo el programa nacionalizador, por unos motivos o por otros, objetivamente, los sectores que menos problemas plantean son el energético, el siderúrgico y el minero. En el sector energético debido a que un número considerable de empresas son ya propiedad del Estado y las que no lo son tienen una baja rentabilidad como es empíricamente demostrable y lo es más aún si se la compara con la de otros sectores y ramas productivas cuya nacionalización no se exige.

Si bien es cierto que la industria eléctrica está organizada corporativamente, hay que señalar que, en todo caso, es un instrumento de ese potente grupo de presión que es la Banca. La matización es importante, pues no se trata de una actividad autónoma que maximice beneficios en el propio sector, sino de una actividad económica englobada en un bloque de intereses; y es a nivel de bloque donde se maximizan beneficios. Por eso, la rentabilidad es baja y los «beneficios de las eléctricas» se hallan no en el «producto» que obtienen cada año sino en los negocios que proporciona la construcción de centrales, el manejo de las inversiones, etc. Un análisis de las pretensiones de las eléctricas expuestas regularmente en las Juntas de Accionistas de cada año demuestra hasta qué punto el sector, contrariamente a la creencia general, no ha conseguido imponer sus criterios en lo que respecta a la política de precios. Y si no lo han conseguido habría que añadir que es porque ello no conduce a la maximización de beneficios del bloque. Por ello, ni este argumento, ni el de la ausencia de riesgo en el sector son felices. La maximización de beneficios en el sistema no viene,

precisamente, por este tipo de empresas en que la propiedad está muy extendida, sino por otras empresas y sectores de propiedad mucho más concentrada y personalizada que bien requieren este *input* al más bajo coste posible o bien abastecen o aportan servicios a estas grandes empresas. Los beneficios se transvasan, así, de estas grandes sociedades cuyas acciones están repartidas entre cientos de miles de accionistas a aquellas empresas controladas y poseídas muchas veces por las mismas personas que manejan las eléctricas en las que apenas si cuentan (y poseen) un pequeño puñado de acciones. Las eléctricas son un tipo de empresas en que se cumple el principio del moderno capitalismo que se basa en que «la oligarquía» «debe» controlar el máximo capital ajeno con el empleo e inmovilización del mínimo capital propio.

Las «monopolizadas» eléctricas controladas por unos «notables», hombres del sistema que poseen un ínfimo porcentaje de acciones, proporcionan enormes beneficios —a bancos, constructoras, etc.— con el manejo de las ingentes inversiones que requieren y beneficios indirectos no menores a empresas y actividades consumidoras de energía, y en las que la banca y el capital extranjero van centrando sus intereses, con la aportación de este *input* a precios bajos mediante un sistema de tarifas unificadas que ha permitido: 1) un despilfarro de este bien tan escaso al igualar su precio en distintos espacios del país que es y debería ser desigual en función de las distancias entre zonas productoras y consumidoras en función de la fuente de energía utilizada —es desigual el precio de la energía eléctrica producida por los Saltos del Duero que el producido por térmicas que importan petróleo; 2) una distorsión en la localización indus-

34. F. González y A. Guerra, *op. cit.*, p. 91.

trial al no discriminar el precio de tan importante *input* entre unos espacios económicos y otros.

Evidentemente, la nacionalización del sector eléctrico es no sólo factible sino incluso deseable para la gran mayoría de ahorradores que «invertieron» en tan desastroso negocio. Ahora bien, no dice mucho a favor de quienes la propugnan, utilizar argumentaciones desfasadas o simplemente erróneas o demagógicas. No hay que incurrir en ningún proceso verbal para predecir, en un periodo no muy lejano, y dentro del mismo sistema capitalista (en un sistema socialista es premisa que todos los medios de producción están socializados), que este servicio público pasará al sector público de la economía sin que ello signifique «traumas» de ningún género. Tampoco es aventurado predecir que será deficitario y que el déficit será cubierto socialmente en beneficio particular de los más fuertes consumidores de este *input*.

Tampoco debería plantear serios obstáculos la «nacionalización» de la CAMPSA, empresa en la que la participación del Estado es suficiente para controlarla absolutamente aunque, evidentemente, el control del Estado desde el momento que la empresa cuenta con accionistas privados no es suficiente para poder realizar una política ajena al principio del beneficio. A los accionistas privados se les puede pedir que cumplan con determinadas reglas de juego, pero mientras el sistema capitalista subsista —y se permita la obtención de beneficios en otras empresas y sectores o se premie el ahorro privado con un interés —no se les podrá obligar a tener pérdidas mediante la fijación de unos precios políticos «antieconómicos». A nadie puede extrañar la oposición de los miles de accionistas privados a esta

política (el caso del Metro de Madrid es elocuente al respecto). La nacionalización de la CAMPSA sólo tiene sentido cuando el Estado adquiera la totalidad de las acciones, lo que permitiría la realización de una política en esta rama de actividad sin ningún género de cortapisas. Por supuesto, la «nacionalización» en ningún caso debería servir para hacer posible la vuelta de las grandes compañías del petróleo, hecho que supondría uno de los repliegues —o marcha atrás— más espectacular en la política petrolífera.

La política propuesta con respecto al gas no plantea problemas. No así la política en el sector de la energía nuclear que —como ya señalamos a raíz de otorgarse la primera concesión— hubiera sido lógico que, aun dentro del capitalismo, quadara bajo control y propiedad exclusiva del Estado, dado que éste es el llamado a facilitar la financiación, o al menos los avales para recurrir al crédito del exterior, para acometer las cuantiosas inversiones que exigen la puesta en marcha de las centrales nucleares, inversiones que facilitan pingües ganancias a todas las empresas nacionales y extranjeras que intervienen en su construcción. Por supuesto, el futuro de esta actividad está indisolublemente ligado a las medidas que se adopten respecto a las empresas eléctricas. Si éstas son nacionalizadas, las centrales nucleares serían nacionalizadas al mismo tiempo.

Así es que en este aspecto huelga la discusión que el PSOE desarrolla en el punto 1 a). En cuanto al «debate público y democrático» debe reducirse a los siguientes puntos: a) un debate técnico sobre los posibles peligros; b) un debate económico sobre las necesidades energéticas del país, sus diferentes costes según el tipo de energía, y c) caso de realizarse este tipo

de centrales, un debate sobre la localización de las mismas y la adecuada compensación a las zonas «penalizadas» con su instalación mediante la consiguiente instalación de industrias consumidoras de esa energía de forma tal que se cumpla el principio de que la «energía sea para el que la trabaje» o, en este caso, para quien la «sufra». Por ejemplo, montar una nuclear en Zamora, provincia fuertemente excedentaria en energía hidroeléctrica para cubrir las necesidades crecientes —por una hipertrofia en la localización industrial— de Madrid o Bilbao es no sólo rechazable éticamente —si Euskadi, que necesita e importa energía de Zamora, no quiere ser una Hiroshima no existe razón para que una provincia exportadora como Zamora lo sea— sino también económicamente, pues el consumo en la propia zona productiva ahorra energía, potencia la industria, lo que es, en último término, un beneficio lógico para el espacio que asume riesgos que nadie desea ³⁵.

La nacionalización del sector siderúrgico con las acciones de Altos Hornos de Vizcaya al 70 % tampoco debe presentar obstáculos. Este sector —como ya señalamos hace algunos años, a raíz de la primera crisis de AHV a mediados de los años sesenta— ya tendría que estar en manos del Estado, pero de nuevo el manejo de las grandes inversiones por los grupos financieros impidió una «racionalización» del sector —destinado a ofrecer *inputs* a los más bajos precios posibles a la industria transformadora— que, a largo plazo, hubiera beneficiado a todo el sector privado de la economía ³⁶.

Más problemas debe plantear la política propuesta en la industria farmacéutica o alimenticia. Ahora bien, la presencia del sector público en estos sectores en competencia con los intereses privados es

insuficiente. Este tipo de economía mixta es menos consecuente de lo que aparenta en la medida que los principios operativos son los que impone el sector privado, pues no valdría una competencia basada en una política de empresa pública asentada en las pérdidas o no beneficios de estas empresas. Este tipo de competencia sería denunciado como desleal.

Durante la campaña electoral la postura del PSOE ante la política de nacionalizaciones fue mucho más matizada no dejando de ser elocuente, a este respecto, el siguiente diálogo que tuvo lugar en el transcurso de la «Semana informativa sobre los programas económicos de los principales grupos políticos» realizada en el Instituto Español de Analistas de Inversiones»:

«Pregunta:

—Hay una serie de preguntas que se refieren precisamente a la filosofía general económica del Partido Socialista Obrero Español; en una de ellas se dice que en una anterior sesión, Cruz Martínez Esteruelas explicó el programa de Alianza Popular; el programa en general y el programa económico, sus colaboradores, y propugnaba una política de una Sociedad tan justa e igualitaria como la que propugna el Partido Socialista Obrero Español. Dice: Si no van a nacionalizar nada, tampoco lo va a hacer Alianza Popular, y descartando el tema

35. El PSOE en sus enmiendas al Proyecto de Constitución considera que es —o debe ser— «competencia de las Cortes la legislación exclusiva y del gobierno y la Administración central la ejecución directa» de lo relativo a energía nuclear y «competencia de los órganos de los territorios autónomos la legislación exclusiva y la ejecución» de lo relativo a ordenación y defensa del medio ambiente y de los recursos naturales. Parece que menos a nivel de «competencias», energía nuclear y medio ambiente tienen mucho que ver.

36. Los problemas del sector siderúrgico vuelven a ser agudos: Altos Hornos del Mediterráneo soporta tales pérdidas que no extrañaría su «nacionalización» o «confiscación» por el Estado. Tampoco extrañaría un nuevo programa de ayudas y subvenciones o acciones concertadas, pues esta política «franquista» de sostener a cualquier precio empresas grandes —donde la clientela de la izquierda es amplia— la exigen ahora las centrales sindicales y los propios partidos que, no hace mucho, la denunciaban.

del inmovilismo o del franquismo, ¿QUE DIFERENCIAS HAY ENTRE EL PSOE Y ALIANZA POPULAR? Las tres líneas maestras del programa económico del PSOE: favorecimiento del empleo, control salarial para frenar la inflación y liberación de la balanza de pagos, coinciden básicamente en su formulación con el programa de Alianza Popular. ¿DONDE ESTAN LAS DIFERENCIAS? ¿COMO SE ENCARRILA UN PROGRAMA ECONOMICO QUE ADMITE LA ECONOMIA DE MERCADO Y PRETENDE UNIR EN ELLA, CON UNA IDEOLOGIA DECLARADAMENTE MARXISTA, COMO LA QUE EL PSOE HACE SALIR DE ELLA? ¿QUE OPINA EL PSOE SOBRE LA NACIONALIZACION DE LA BANCA? Política de nacionalizaciones en el sistema bancario, todos los bancos, los grandes sistemas mixtos. ¿COMO SE REGULARA EL COMPORTAMIENTO DE LA BANCA Y EL CREDITO? ¿POR QUE NO SE EXPLICAN LAS RAZONES DE UNA EVENTUAL NACIONALIZACION DE LAS INDUSTRIAS ELECTRICAS, TENIENDO EN CUENTA LOS PRECEDENTES DE INGLATERRA Y FRANCIA, DONDE FUNDAMENTALMENTE SE DEBIERON A RAZONES MAS POLITICAS QUE A RAZONES DE ORDEN ECONOMICO? Evidentemente, es muy conveniente que podamos profundizar un poco más en este sentido para conocer con mayor profundidad y, a ser posible, *con mayor concreción las líneas*, especialmente en lo que se refiere al sistema de economía de mercado o economía dirigista, economía de tipo... no capitalista —liberal— o una economía de tipo intervencionista.»

(Habla don Felipe Gonzalez.)

«Querría hacer sólo una pequeña introducción. Hay veces que se habla de programas económicos por razones políticas. Creo que hay bastante razón en esto. Normalmente, los economistas lo que hacen es, digamos, dar disgustos a los políticos si son economistas realistas. Son un poco como el anuncio de que no hay Reyes Magos que le hacen a uno cuando tiene seis años y llega el compañero del colegio y te dice que los Reyes Magos son el padre, que compra el juguete, y entonces se deshace todo un planteamiento ideológico-político que muchas veces está muy separado de una realidad o de una estructura económica en funcionamiento. No obstante, lo que sí es posible o pensable es que entre tres opciones igualmente razonables desde el punto de vista económico, el político —por razones políticas— elija una de ellas. Lo que no puede hacer es elegir la cuarta. Si elige la cuarta produce un desastre

económico que va acompañado de un desastre político. Por consiguiente, siempre hay una incidencia de las opciones políticas en lo que pueden ser alternativas económicas. Por ejemplo, según mis noticias, no soy técnico en la materia, una buena ley de control del crédito podría producir los mismos efectos que una nacionalización parcial del crédito y probablemente tendría menos efectos negativos para un sector de la población. Sin embargo, para otro sector de la población sería muy difícil explicar que una ley de control del crédito va a producir exactamente los mismos efectos que una nacionalización parcial del crédito. Entonces, el apoyo a una determinada tarea político-económica de una parte del pueblo es decisivo para el funcionamiento de la democracia. Y el político lo que hace es valorar la sensibilidad de esa parte del pueblo que puede apoyar una u otra alternativa. *Si en realidad coincidimos tanto con Alianza Popular es que nos hemos explicado mal, no cabe la menor duda*»³⁷.

En todo caso, el líder socialista, después de las elecciones, ha aclarado las posibles dudas. Según Felipe González «el PSOE es un partido socialista [...] pragmático en cuanto ha de saber moderar su forma de actuación a las circunstancias históricas y a las circunstancias geográficas en que opera [...] es un partido revolucionario en cuanto no acepta el sistema capitalista de producción y aspira a transformarlo»³⁸. El PSOE, que en síntesis «quiere ser tan radical como exigen sus principios socialistas y tan moderado como marcan las circunstancias históricas por las que atraviesa el país»³⁹ y estima, incluso, que la nacionalización del sector bancario sería «incluso» innecesaria «si hubiese una ley que permitiera un eficaz control del crédito y del flujo monetario»⁴⁰. Si los sectores más poderosos en el mun-

37. Instituto Español de Analistas de Inversiones, «Semana informativa sobre los programas económicos de los principales grupos políticos», Madrid 1977, p. 221 y 222. Los subrayados son nuestros.

38. F. González, declaraciones en exclusiva a *Ya*, 29 de junio de 1977, p. 14.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

do bancario se niegan a la existencia de esa ley de control eficaz, evidentemente la nacionalización se hace imprescindible. No se trata de expoliar a nadie de sus propiedades, sino de indemnizar de una forma que permita el pago escalonado, bien en deuda del Tesoro que no suponga una sangría ni para los propietarios —los accionistas— ni para el pequeño ahorrador, que es el que debe quedar absolutamente salvado en cualquier operación de crédito, bien a través del control o de la nacionalización⁴¹.

La posición del PSOE ante la Banca parece, pues, decantarse hacia el control o, incluso, la nacionalización de este sector como intermediario financiero marginando, por el momento, la gran cuestión del poder de la Banca que, más o menos controlada —ésta sería, sin duda la opción a que se avendrían sus dirigentes— seguiría ejerciendo el dominio sobre las grandes empresas del país. Aunque se afirma que la Banca española «resulta ser de hecho y de derecho la más controlada del mundo»⁴² a través del Ministerio de Hacienda y del Banco de España, habría que preguntar quien controla estas instituciones.

En general, la política del PSOE plantea un mayor intervencionismo estatal, una mayor presencia del sector público en la actividad económica centrada, por el momento, en los sectores básicos y en el sistema financiero. Tal política, que es, evidentemente, pragmática y posibilista, representa una opción reformista en la que el tránsito hacia el socialismo es planteado a largo plazo desde un capitalismo de Estado cada vez más extenso. F. González y A. Guerra afirman que «los gobiernos vienen aplicando una política acorde con los intereses de la oligarquía industrial y financiera»⁴³, con una fuerte dependencia del capital internacional»⁴⁴.

La política concreta sobre las inversiones y el capital extranjero que curiosamente no aparece en el Programa del XXVII Congreso quedó explicitada por los dos líderes sobre la base de «ejercer un control de las inversiones extranjeras con un criterio realista que atienda a la *necesidad de capital exterior de la economía española* y a las garantías que toda inversión extranjera debe ofrecer respecto a la necesidades internas»⁴⁵.

«Un gobierno democrático debe establecer una Ley de control de las inversiones extranjeras y exigir a las multinacionales garantías de:

- inversión en sectores industriales y regionales declarados prioritarios;
- empleo y participación de los trabajadores en la fijación de las condiciones de trabajo;
- reinversión de un porcentaje de los beneficios, a negociar, en investigación en el país, etc.

Tal vez el aspecto más importante de una política de control de las inversiones extranjeras sea el control fiscal de los beneficios reales transferidos al exterior, que facilitan la evasión de capitales en momentos políticos difíciles.

La solución internacional del problema político que plantea el poder de las multinacionales, que llegan a estar por encima de las decisiones de los gobiernos, sólo puede alcanzarse con la colaboración de los gobiernos de los países afectados.

Las razones políticas de la existencia de la *inversión extranjera en un periodo de transición* se fundamentan en el principio de que es preferible crear un puesto de trabajo en nuestro país a «exportar» un trabajador fuera de nuestras fronteras. Pero la independencia política y económica del país exige la puesta en práctica inmediata de las medidas descritas anteriormente»⁴⁶.

Con respecto al gran tema del capital ex-

41. *Ibid.*

42. Afirmaciones como ésta son constantes en los dirigentes de la Banca española.

43. El concepto de «oligarquía industrial y financiera» es, en cierta manera reiterativo si entendemos, con los clásicos que capital financiero es la fusión del capital bancario con el capital industrial.

44. F. González y A. Guerra, *Op. cit.*, p. 93.

45. *Ibid.*, p. 92.

46. *Idem.*

tranjero, la posición del PSOE es abiertamente favorable pues estima que «en un periodo de transición» «es preferible crear un puesto de trabajo en nuestro país a «exportar» un trabajador fuera de nuestras fronteras»⁴⁷. En este problema no ha dejado de ser significativa la limitación del tratamiento que en los manifiestos, declaraciones, mítines, etc., se le ha dado. O no aparece o aparece de una forma un tanto oscura. La palabra imperialismo no parece existir para el PSOE⁴⁸, aunque en el punto 6 de la Resolución política del XXVII Congreso se define como «un partido internacionalista y anti-imperialista que concibe que la liberación de los trabajadores sólo será efectiva cuando se realice a escala universal y lucha por esta emancipación mundial», y se compromete a mostrarse «solidario con la lucha de liberación de los pueblos oprimidos por el imperialismo económico y político de otras potencias»⁴⁹. Esta tajante resolución política, curiosamente, no tiene plasmación alguna en la resolución económica⁵⁰.

El Partido Comunista de España. El «partido político de la clase obrera, el guía y organizador del movimiento progresivo y revolucionario del pueblo [...] es la unión voluntaria y combativa, basada en la ideología marxista-leninista, de los luchadores avanzados de la clase obrera, de los campesinos, de las fuerzas de la cultura, de todos los trabajadores españoles [...] lucha por el derrocamiento del régimen de los capitalistas y terratenientes, por la transformación socialista de la sociedad, por el comunismo»⁵¹ y «educa a sus militantes en el espíritu de fidelidad insobornable a la causa de la clase obrera y del pueblo, en el espíritu del internacionalismo proletario, de la solidaridad entre los trabajadores de todos los

países en la lucha contra el imperialismo»⁵².

El PCE parte de la afirmación de que «sólo por medio de la revolución socialista se resolverá la contradicción entre el trabajo y el capital; entre la clase obrera y la masa de asalariados y la burguesía»⁵³. Para alcanzar la revolución socialista en la que no exista propiedad privada, el PCE considera tácticamente que deben darse pasos graduales en función, sin duda, de la «correlación de fuerzas en cada momento». No es extraño que, en función del alcance de los programas, éstos difieran entre sí pues se refieren a lo que habría que hacer en diferentes circunstancias.

Así, el *Programa electoral*, el más inmediato, el más a corto plazo, el PCE lo plantea fundamentalmente como un voto por la democracia.

«A través de la campaña electoral y con su participación en las elecciones, el PCE se propone un primer objetivo: *Poner fin a la inseguridad y acabar con el temor de los españoles a votar con arreglo a su opinión, sea ésta cual sea; convencerles de que votar por la democracia contribuirá a abrir un largo periodo de tranquilidad, de seguridad para todos los españoles, independientemente de sus ideas e intereses. Conseguir que cada español vote conforme*

47. *Idem.*

48. XXVII Congreso, *op. cit.*, p. 117.

49. *Ibid.*

50. El viaje a Estados Unidos del secretario general del PSOE y las conocidas conexiones con Alemania Federal, países donde se han dado o se vienen dando claras garantías al capital extranjero que se asienta en España, hacen más necesaria una posición clara del PSOE sobre este punto. No tiene sentido que un partido de «izquierda» «desnacionalice» —hacer que deje de estar en manos de una burguesía nacional— una economía, para dejarla en manos del capital internacional, mucho más poderoso.

51. *Estatutos del Partido Comunista de España aprobados en su VIII Congreso.* 1972, apartado 1.

52. *Idem.*

53. S. Carrillo y S. Sánchez Montero, *Partido Comunista de España*, Albia, Bilbao, 1977, p. 27. Las cursivas son de los autores.

a su conciencia, rechazando con dignidad las coacciones y la propáganda del miedo.

El voto democrático es garantía de la estabilidad y la convivencia pacífica de los españoles en el futuro. [...]

«Votar las candidaturas del PCE es, pues, votar a quienes han luchado de verdad para que España sea libre, para que quienes trabajan vivan mejor, para que haya justicia y cesen la corrupción y los privilegios, para que nadie sea perseguido por sus ideas. Quien vote por el PCE no será decepcionado; una larga ejecutoria de sacrificios y desinterés, de sincronización entre las palabras y los hechos, es la mejor garantía de que el voto comunista es un voto por la democracia»⁵⁴.

Sobre estas ideas tendentes a la consolidación democrática, el PCE consideró pertinente poner el acento más en los problemas coyunturales que en los estructurales y optar por un «plan de saneamiento de la economía y nuevas formas de desarrollo económico democrático»⁵⁵.

«El PCE considera que *el primer paso a dar para la solución de tan graves problemas es el logro de la confianza del conjunto de las fuerzas sociales en un plan de saneamiento económico y en nuevas formas de desarrollo democrático.*

Al referirnos al conjunto de las fuerzas sociales estamos subrayando que *no basta la confianza del capital extranjero y del gran capital español: es imprescindible lograr la confianza de los obreros, los profesionales, funcionarios y empleados; del pequeño y medio empresario y de los agricultores y ganaderos sin cuya participación activa no es posible intentar solución a los problemas de la crisis*»⁵⁶.

En base a estas premisas, el PCE no planteó ninguna medida que pusiera en cuestión la propiedad privada ni, por supuesto, hizo referencia alguna a problemas relativos a la concentración de poder económico, al control ejercido por el capital financiero y el capital extranjero, a los monopolios, etc.

Así, al margen de «una reforma fiscal que gravase progresivamente a los sectores más poderosos de la sociedad se estima

que el plan económico tendría que apoyarse:

En la reforma y control de la seguridad social, para evitar su actual carácter regresivo sobre las pequeñas y medianas empresas y facilitar la creación de puestos de trabajo.

En el control democrático de la utilización de los recursos financieros de que disponen la Banca privada y las Cajas de Ahorro, orientándolos en función de las necesidades económicas y sociales del desarrollo.

En la utilización democrática del Instituto Nacional de la Vivienda y del Instituto Nacional del Urbanismo para evitar la secuelas negativas y la disponibilidad privada del suelo y de las actividades especulativas en la construcción, que hoy encarecen la vivienda y son un factor de inflación.

En el saneamiento y democratización del Instituto Nacional de Industria y de las demás empresas públicas»⁵⁷.

En todos estos puntos, menos en el relativo a la Banca, el PCE no hace sino exigir un control democrático de medios de producción colectivos o de instituciones que tienen el carácter de públicas. Sin embargo, en lo relativo a la Banca es oscura la expresión utilizada de «control democrático de la utilización de los recursos financieros» de que dispone, mientras en las Cajas —dado el carácter que tienen— no habría nada que oponer al concepto, en la Banca —sociedades privadas con ánimo de lucro que manejan recursos propios y sobre todo ajenos— el concepto hace referencia al marco institucional y al sector público:

«la democratización del crédito es una serie de temas muy claros y concretos, es la democratización del Consejo del Banco de España, donde todavía hay, podríamos decir, una sobrerrepresentación bancaria, en relación con

54. *Idem.*

55. *Idem.*

56. *Idem.*

57. *Idem.* Las cursivas son nuestras.

otros sectores económicos; es la reordenación del Consejo Superior Bancario, [que] es un ente mixto de la Banca y el Estado y que tiene funciones prácticamente paralegislativas, lo cual es, digamos, una anomalía administrativa importante. Para nosotros la *democratización del crédito* es introducir serias reformas en el ICO, Instituto de Crédito Oficial, y en toda la Banca nacionalizada; si hoy el crédito que suministran estas entidades se sitúa en trescientos mil millones de pesetas al año, esto viene a ser un 10 por 100 de los depósitos bancarios; es, ya es una proporción importante, significa que es una «red» importante para el desarrollo que no se puede utilizar privilegiadamente para determinados grupos, como ha venido sucediendo, y todos recordamos toda una serie de episodios en el pasado»⁵⁸.

El control democrático «no es un concepto similar al de nacionalización»; los hombres más representativos del PCE no contemplan «en este periodo ninguna medida de socialización de la Banca»⁵⁹ aunque son partidarios de ella «en su momento»⁶⁰.

«Cuando hayamos conseguido y asegurado la democracia en España, el PCE, junto con las demás fuerzas democráticas, luchará por la nacionalización de la Banca y de todas las instituciones de crédito, para ponerlas al servicio de la economía nacional y no como sucede hoy, que la economía nacional está al servicio de los banqueros y manipulada por ellos. La nacionalización se hará respetando religiosamente los intereses de los pequeños y medianos accionistas.

Por el momento la nacionalización no es posible, pero se deben estudiar y poner en práctica medidas que controlen la actividad de la Banca»⁶¹.

También se considera que «una política de nacionalizaciones puede ser acertada o desacertada según el momento y la forma en que se haga»⁶².

Durante la campaña electoral, los más altos dirigentes del PCE manifestaron que el Partido «no se propone descartar la iniciativa privada»⁶³ que debe «incluso en el futuro» desempeñar un importante papel «en la perspectiva de una democra-

cia política y económica como la que figura en nuestro programa de mayor alcance»⁶⁴ en el que se considera necesario «la coexistencia de un sistema de economía mixta, pública y privada»⁶⁵.

«Cuando en determinadas condiciones históricas los poderes revolucionarios han precipitado el paso de toda la propiedad privada a propiedad social, ello se ha traducido generalmente en una destrucción y desorganización de fuerzas productivas y de servicios que ha redundado en el empooramiento de las condiciones de vida de las masas.

La razón reside en que la *propiedad artesanal, la pequeña y, hasta cierto punto, la mediana empresa y el comercio del mismo tipo, no son formas económicas maduras para el socialismo. Son formas primarias del régimen burgués, en cuyo funcionamiento económico eficaz el propietario desempeña aún un gran papel. La forma concreta más madura para el socialismo, que puede pasar sin transición a la propiedad social es, precisamente, la gran empresa. [...]* «Sólo el desarrollo de la gran industria pública puede crear la abundancia de productos que haga innecesaria y económicamente anacrónica la producción del pequeño propietario.

Del mismo modo, sólo el desarrollo de grandes sistemas públicos de servicio social, que alcancen a los más amplios sectores de la población, hacen superfluos los servicios del propietario individual [...]

Según el modelo de desarrollo económico socialista que el Partido Comunista propone para España, *la abolición de toda forma de propiedad privada capitalista se hará de forma gradual, a medida que se multipliquen las fuerzas productivas, que se consiga la abundancia de productos, la extensión de los sistemas de servicios. Para regular y asegurar la dirección del proceso en un sentido socialista la clase obrera dispondrá de dos palancas esenciales: el poder*

58. T. García en «Programas económicos de los partidos políticos. Partido Comunista Español». Instituto de Analistas de Inversiones, *Op. cit.*, p. 282. Las cursivas son nuestras.

59. S. Carrillo, *ibid.*, p. 267.

60. S. Carrillo y S. Sánchez Montero, *op. cit.*, p. 86.

61. *Ibid.*, p. 86 y 87.

62. *Ibid.*, p. 87.

63. S. Carrillo, «Programas económicos... Partido Comunista Español», Instituto de Analistas de Inversiones, *Op. cit.*, p. 365.

64. *Idem.*

65. *Idem.*

político y la propiedad social de los medios fundamentales de producción y de crédito que hoy detenta la oligarquía»⁶⁶.

Es decir, en una «primera fase» posterior a la contemplada en el marco electoral, el PCE es partidario de «un frente antimonopolista y antilatifundista, capaz de resolver la situación a favor de las fuerzas populares»⁶⁷:

«El Partido Comunista estima que en el camino hacia la revolución socialista existe objetivamente una etapa intermedia que permite a la clase obrera ponerse al frente de las amplias masas populares, establecer una alianza con sectores sociales antimonopolistas para abatir el poder económico y político de los grupos monopolistas, dando así un paso decisivo hacia su propia liberación.

Esta etapa es la de la democracia política y social, o democracia antimonopolista y antilatifundista. En ella no se trata de abolir la propiedad privada y de implantar el socialismo, sino de establecer un poder democrático de todas las fuerzas antimonopolísticas, comprendida la pequeña y mediana burguesía, aunque lógicamente en ese poder, como en dicha alianza, el papel dirigente debe estar desempeñado, en definitiva por las fuerzas del trabajo y de la cultura, por el bloque de los obreros, los campesinos y los intelectuales.

La democracia política y social no es aún el socialismo, pero es la fase inmediata del desarrollo social para avanzar hacia él.»

Esta democracia «antimonopolista y antilatifundista» tendría que resolver, entre otras, la tarea de llevar a efecto «la nacionalización de la Banca privada, las entidades financieras y las compañías de seguros» así como «la nacionalización de las grandes empresas monopolistas» y la «supresión de la propiedad latifundista»⁶⁸ planteamiento que parte del consecuente predominio de una «oligarquía terrateniente-financiera»⁶⁹ sobre toda la formación social española.

Con respecto al *capital extranjero*, se considera que la situación económica del país

«no nos permite de momento prescindir de la inversión extranjera»⁷⁰:

*«Necesitamos de ella y necesitaremos probablemente durante un tiempo. Es claro que al inversor extranjero, a las multinacionales debemos respetarles sus inversiones y los beneficios legítimos que obtengan, después de pagar los impuestos correspondientes. Pero la inversión extranjera sólo puede permitirse de forma que no hipoteque la soberanía política y económica de nuestro país; y sin tolerar a las multinacionales la más pequeña ingerencia en nuestros asuntos»*⁷¹.

«Nosotros no estamos contra la participación del capital extranjero en el desarrollo económico de España, y no lo estamos porque somos conscientes de nuestra capacidad de acumulación, porque somos conscientes de la aportación de tecnología que podemos recibir del capital extranjero, que somos también conscientes que es muy difícil oponerse a una corriente histórica de internacionalización de los mercados con una serie de productos que realmente están en manos de un grupo muy reducido de empresas.

Ahora, junto con esta constatación objetiva, nuestro partido pone todo su énfasis en que este problema tiene que estar dominado por el interés nacional, es decir, todo el proceso de inversiones extranjeras debe ser regido, depurado y controlado por el superior interés nacional, y si algún reproche serio hay que hacer a las inversiones extranjeras en los años, en los dos decenios pasados, [es] la falta, de manera, de una manera muy grave del interés nacional, en la selección y la orientación de las inversiones extranjeras, yo quiero recordar, y aquí, sin duda, muchos de ustedes tan familiarizados con ellos, lo conocen»⁷².

En esta línea, el PCE estima que *las relaciones España-Estados Unidos «deben con-*

66. S. Carrillo y S. Sánchez Montero, «Partido Comunista de España. Principios doctrinales», *op. cit.*, p. 29 y 30. Las cursivas son nuestras.

67. *Ibid.*, p. 28.

68. Programa de la democracia política y social, en S. Carrillo y Sánchez Montero, *op. cit.*, p. 40.

69. Véase «Manifiesto programa del Partido Comunista de España», p. 22, 24, 25, etc.

70. S. Carrillo y S. Sánchez Montero, *op. cit.*, p. 85.

71. *Idem.* Las cursivas son nuestras.

72. T. García, en «Programas económicos de los partidos políticos», *op. cit.*, p. 284 y 285.

tinuar e incluso aumentarse [...] intensificándose lo más posible y sobre la base del mutuo interés»⁷³ en el terreno económico.

Con respecto al capitalismo de Estado, el PCE considera que «el desarrollo económico se apoyará en el sector público de la economía» descansando en la empresa pública «la tarea de dotar al país de las producciones esenciales»⁷⁴.

Por último el PCE estima que

«los pequeños y medianos capitalistas son víctimas también, como los trabajadores, aunque en menor medida, de la capacidad de los grandes capitalistas monopolistas, de los miembros de la oligarquía financiera y terrateniente, que son los que explotan y dominan económica y políticamente a todo el pueblo. Los intereses de los pequeños y medianos capitalistas coinciden hoy con los de los trabajadores y de todo el pueblo. Deben ser respetados escrupulosamente»⁷⁵.

En el Programa electoral se reitera la necesidad de «un trato equitativo a los intereses de la pequeña y mediana empresa» y la oposición a «cualquier política polarizada a los intereses del gran capital».

En resumen, la línea electoral del PCE expresamente contraria a sus estatutos, parte del reconocimiento de una clase dominante monolítica, la oligarquía latifundista-financiera, que entendemos no tiene la virtualidad que este partido le concede; de la necesidad de la inversión extranjera «durante un tiempo», de la continuidad y acrecentamiento de las relaciones con Estados Unidos y del respeto «escrupuloso» a la pequeña y mediana empresa. Obviamente y, por el momento, también el PCE integra el gran partido canovista, aunque lo mismo que el PSOE colabore a empujar al sistema desde posiciones de dominio de la burguesía nacional a una mayor integración con respecto al capital norteamericano, dependencia de la que, parece,

opina que podrá liberarse el país en un futuro más o menos próximo.

El Partido Socialista Popular. El Partido Socialista Popular para el periodo que «se inaugura en la Historia de nuestros pueblos» aspira a alcanzar un modelo de «sociedad democrática avanzada en la que subsistiendo —sin carácter monopolista— instituciones derivadas de la forma de organización capitalista, el proceso de socialización avanza de manera que va encajándose armónicamente en el cuerpo social y llega a ser predominante»⁷⁶. Concretamente «la alternativa socialista del PSP comprende el mantenimiento de un sector privado y un apoyo al empresario medio. La socialización de los grandes medios de producción cuando su estructura concentre excesivamente el poder económico y en consecuencia político y social y represente un alto grado de monopolio»⁷⁷.

«La socialización del crédito se basa más en el análisis de la función de cada crédito y sistema financiero que en la nueva propiedad del capital. Las socializaciones se basarán en criterios muy precisos y en un análisis completo del cuadro social y económico»⁷⁸.

La posición del PSP con respecto a las nacionalizaciones parte de la disfuncionalidad que representa para una sociedad industrial la concentración excesiva de poder económico «que se traduce en un exceso de poder político y social»⁷⁹.

73. S. Carrillo y S. Sánchez Montero, *Op. cit.*, p. 106. Durante el viaje de Santiago Carrillo a Estados Unidos, éste se manifestó sumamente conciliador y tranquilizador y reiteró las garantías al capital norteamericano.

74. *Ibid.*, p. 43.

75. *Ibid.*, p. 86.

76. Manifiesto y Programa Electoral del Partido Socialista Popular.

77. *Idem.*

78. *Idem.*

79. F. Bobillo en «Programas económicos de los partidos políticos. Partido Socialista Popular», *op. cit.*, p. 42.

«La concentración excesiva de poder económico no solamente atenta a los derechos de los pequeños, de la mayoría, sino que falsea, incluso falsea el esquema [...] de la libre competencia. En este sentido, el único modo de luchar contra el exceso de concentración económica con un grado excesivo de monopolio» es mediante un proceso de socialización»⁸⁰.

El PSP no quiere —«no queremos»— «estatalizar nada y nacionalizar muy poco, sino, sobre todo, socializar y socializar la función y el acceso más que la propiedad»⁸¹. Así, por ejemplo, «no se trata de nacionalizar la banca, se trata de socializar el crédito; se trata de que el crédito no esté controlado con los tipos de interés, los plazos, en esta anarquía aparente, tras de la cual hay la conjunción de intereses de pocos elementos y que perjudica no solamente a la pequeña y mediana empresa sino que perjudica también en muchos casos a las empresas que podrían ser más rentables»⁸².

En resumen, aunque el PSP parte de una buena premisa como es el reconocimiento de la excesiva concentración de poder económico, las «soluciones» son difusas y confusas y, por supuesto, implican un intervencionismo (por ejemplo, en la Banca, tipo de interés, plazos, etc.) que harían un «juego de niños» la política económica de las Dictaduras. Estos sistemas mixtos que suponen, por una parte, el reconocimiento de la propiedad privada de los medios de producción y por tanto del beneficio como principal móvil económico y, por otra, la orientación, ordenación o disposición de lo que han de hacer estos intereses privados, plantean un alto grado de confusión que, finalmente, siempre se decantan a favor de unos u otros intereses.

En lo que se refiere a las inversiones extranjeras, los dirigentes del PSP no pretenden ni «el aislamiento de España ni el empobrecimiento de España»⁸³.

«Consideramos que la fuente de financiación principal para la capitalización española no tiene por qué ser necesariamente extranjera y, sobre todo, en situaciones de dependencia, pero hay inversiones extranjeras positivas, lo que se tiene que hacer es un control de las inversiones extranjeras»⁸⁴.

Obviamente, tampoco el programa electoral del PSP rompe con la división fundamental de Cánovas.

Alianza Popular, que pretende situarse como «un partido de centro-derecha»⁸⁵, es una opción decididamente partidaria de la «economía social de mercado basado en la libre iniciativa privada»⁸⁶ en el que estén garantizados «la participación del sector público y la intervención a través de una planificación democrática, de todos los sectores sociales en la orientación y ordenación de la actividad económica.»

«El ámbito de actuación del sector público debe quedar suficientemente definido para *defender el interés nacional* y para crear un marco de actuación empresarial sin incertidumbre. El acento debe ponerse en el conjunto de reformas que, dentro de los principios expuestos en los párrafos anteriores, aseguren una actuación más eficiente y productiva de ambos sectores económicos y en acercarles, en estructura y eficacia, a sus equivalentes en el mundo occidental.

Se combatirá por todos los medios la inflación en defensa del ahorro y del valor adquisitivo de los salarios y rentas, y de la estabilidad de los costes de producción»⁸⁷.

Evidentemente, esta opción no pone en cuestión, de manera alguna, la propiedad

80. *Idem*.

81. D. Fuejo en *ibid.*, p. 49.

82. F. Bobillo en *ibid.*, p. 43.

83. I. Morán en *ibid.*, p. 54.

84. *Idem*. Las cursivas son nuestras.

85. C. Martínez Esteruelas en «Programas económicos de los partidos políticos», *op. cit.*, p. 67.

86. Alianza Popular, «Programa económico oficial», en *ibid.*, p. 363.

87. *Idem*.

privada. Alianza Popular pertenece expresamente a esa «grande escuela» de la que hablara Cánovas de los partidarios a ultranza de la propiedad privada.

Las «reformas profundas»⁸⁸ que propugna Alianza pasan, fundamentalmente, por perfeccionamientos o cambios técnicos. Para Alianza, como es lógico, «la nacionalización de la Banca constituye un falso problema si se considera el alto grado de control de dicho sector que detenta el Estado en nuestro país»⁸⁹:

«Dicho grado de control, que ha hecho afirmar a más de un economista que la Banca española se hallaba, «de hecho», nacionalizada, nos parece suficiente y que ofrece todas las garantías: desde ese punto de vista, repetimos, no es necesaria tal nacionalización cuyo único resultado residiría, por lo demás, en la burocratización y anquilosamiento del sector. La situación actual que permite simultáneamente grados suficientes de libre juego y de control social debe, pues ser mantenida. En cuanto al secreto bancario, ALIANZA POPULAR considera que constituye un requisito básico de un funcionamiento adecuado de las instituciones bancarias»⁹⁰.

Alianza Popular «defiende el modelo de economía social de mercado basado en la libre iniciativa privada, rechaza una política de nacionalización por ser contraria a los principios de una sociedad libre y democrática»⁹¹ principio de iniciativa privada que «ha de ser compatible con una vigorosa política económica y fiscal del Estado»⁹². Así, es un objetivo de la política industrial «reforzar la eficacia del INI y del sector público en general»⁹³.

Con respecto al capital extranjero, Alianza Popular considera que «España, justamente porque aspira a ser una economía abierta, con defensa de sus intereses [...] no hay duda ninguna que tiene que atraer capital extranjero [...] inteligentemente, por todos los medios del caso, pero al mismo tiempo, también, defendiendo la soberanía nacional»⁹⁴, «sin coloniales para la economía española»⁹⁵. El capital ex-

tranjero según los hombres de Alianza debe venir a España «a crear», «no a comprar participaciones en empresas ya creadas con el esfuerzo de los españoles. Es decir que venga a fundar, a ampliar, o a mejorar, pero no a comprar»⁹⁶.

«España puede ser calificada de nación industrializada cercana ya a la madurez, pero aún necesitada de una fuerte tasa de inversión que posibilite el mantenimiento de un ritmo sostenido de crecimiento. Por ello, ALIANZA POPULAR no es partidaria de cerrar las fronteras a las inversiones extranjeras sino, al contrario, de fomentar aquéllas. Sin embargo, no podemos seguir con la política que se ha mantenido al respecto de campo libre o indiscriminado: ALIANZA POPULAR estima que esas inversiones deben ser encauzadas, en primer lugar, hacia sectores productivos y no hacia los especulativos; asimismo, se debe favorecer la inversión de capital extranjero preferentemente en los sectores productivos que la necesiten, sin que se llegue nunca a una situación de excesivo dominio del mismo en éstos.

En cuanto al problema de las multinaciones, y de la inversión extranjera en general, ALIANZA POPULAR estima que la mejor garantía reside en la fortaleza del Estado: no existe, hoy por hoy una barrera más eficaz, frente la colonización económica desde el exterior, que un Estado dotado de un ejecutivo con poderes suficientes»⁹⁷.

Si la posición de Alianza Popular respecto a la inversión extranjera no difiere sustancialmente de la de los partidos de «izquierda», su posición con respecto a la entrada de España en la CEE es mucho más matizada. Se trata de «mantener la

88. M. Fraga, *Alianza Popular*, Albia, Bilbao, 1977, p. 45.

89. *Ibid.*, p. 85.

90. *Ibid.*, p. 85.

91. *Idem.*

92. *Ibid.*, p. 88.

93. *Ibid.*, p. 89.

94. M. Fraga en «Programas económicos de los partidos políticos», *op. cit.*, p. 71.

95. M. Fraga, *Alianza Popular*, *op. cit.*, p. 38.

96. C. Martínez Esteruelas en «Programas económicos de los partidos políticos», *op. cit.*, p. 82.

97. *Ibid.*, p. 84.

candidatura, prepararse para entrar, pero no jugárselo todo a una carta»⁹⁸. Esta opción que pretende «no confundir las aspiraciones con los mitos, ni convertir en una utopía lo que es un ideal que puede ser razonable, pero, que según se plantee, puede no ser conveniente a España»⁹⁹ parte de una posición decididamente nacionalista de Alianza Popular más vinculada al capital y a la burguesía financiera que al capital extranjero.

La Unión de Centro Democrático, opción ganadora de las elecciones, conglomerado de partidos y «personalidades», presentó —tardíamente— un programa económico de signo *liberal*, un programa que en cualquier país no estaría llamado a tener transcendencia pero que en el nuestro —que ha venido padeciendo un exceso de intervencionismo— resulta, de momento, más radical que el presentado por partidos intervencionistas.

La UCD es partidaria de la economía de mercado y del consiguiente reconocimiento del derecho de propiedad. La UCD es, pues, digamos un partido «canovista», un partido de la derecha. Ahora bien, un partido que pone en cuestión una de las líneas de política económica más tradicionales del capitalismo español: el intervencionismo. Así, por ejemplo, con respecto al sistema financiero plantea una política liberalizadora:

«2. *La reforma del sistema financiero* debe partir de la libertad de los tipos de interés, que permitirá una adaptación de la oferta de capitales a la demanda y, por tanto, una utilización más eficaz de los recursos financieros disponibles. Esta medida tiene que tomarse dentro del marco de una política general de fomento de la competencia entre las instituciones financieras. A estos efectos es importante:

2.1. La actuación del Banco de España, que debe promover en el futuro el desarrollo de mercados competitivos en todos los aspectos

de la vida financiera y perseguir las restricciones a la competencia.

2.2. *Revisión de aquellas limitaciones que hoy pesan sobre la política de inversiones de las Cajas de Ahorro* que son incompatibles con un sistema financiero competitivo, y por la misma razón la Confederación de Cajas de Ahorro debe cesar de actuar como representante de las cajas confederadas en los mercados financieros.

2.3. *La supresión de la Junta de inversiones*, que se ha convertido en un mecanismo para favorecer a las grandes empresas industriales, con influencia política, en detrimento de las pequeñas.

2.4. *La desaparición del Consejo Superior Bancario* como organismo público, ya que por su propia naturaleza tiende a fomentar las prácticas restrictivas de la competencia.

2.5. *Revisión de la política de coeficientes*, que al determinar la distribución administrativa de los recursos de la banca y de las Cajas de Ahorro crean canales privilegiados de financiación que sólo se justifican para un número muy reducido de actividades.

3. *El gobierno de las Cajas de Ahorro* debe liberarse de la influencia de los grupos de presión financieros y políticos, para lo cual es necesario modificar las normas que rigen la elección de los miembros de sus consejos de administración, en los cuales debe darse entrada a una representación del personal y de los depositantes.»

El cumplimiento, más o menos, inmediato de este programa plantearía tales problemas a todas las grandes empresas españolas que la mayoría de ellas tendrían que dejar de crecer —al no poder captar nuevos flujos financieros— lo cual significaría su muerte. De esta forma, al cortárseles los flujos financieros que ahora reciben a unos precios ventajosos debido a los imperativos legales (coeficiente de inversión obligatoria, Junta de Inversiones, etc.) las grandes empresas españolas

98. C. Martínez Esteruelas, «Programas económicos...», *op. cit.*, p. 83.

99. *Ibid.*, p. 84.

—sin nuevas intervenciones públicas— estarían abocadas a desaparecer por quiebra, lo cual dada su magnitud, los activos reales con que cuentan, es imposible¹⁰⁰. Es decir, un programa radicalmente liberal llevaría implícitas unas «socializaciones» o nacionalizaciones de grandes empresas monopolistas en un grado mucho más fuerte que el propuesto por los partidos de izquierda:

«La nacionalización del sector eléctrico se plantearía —como reconoce un técnico de UCD— cuando «para desarrollar su programa energético y fundamentalmente para el desarrollo del programa nuclear, cuyas inversiones son verdaderamente fabulosas, requiriera una ayuda financiera del Estado directa o indirecta» [...] Lo que no tendría ningún sentido económico es que, vía incrementos de tarifas por encima de lo que sería justificable para dar una rentabilidad razonable a las inversiones, o vía acciones concertadas o cualquier otro tipo de préstamos se financiara el programa eléctrico o fundamentalmente el programa nuclear sin que esto supusiera una participación directa del Estado en estas empresas»¹⁰¹.

Es decir, algunos políticos-técnicos de UCD vislumbran la posibilidad de nacionalizaciones aisladas inevitables, aunque no pronuncien la fatídica palabra: «la fórmula de nacionalizaciones está en regresión»¹⁰², en opinión de Fernández Ordóñez.

Otros como Ignacio Camuñas emplean la tradicional argumentación de algunos sectores de la izquierda, de que por «desgracia todavía en este país hay una parte del poder económico que es autoritario, reaccionario y que juega de vez en cuando al golpe militar»¹⁰³. Por ello se opina, también, que es «urgente» instalar «estructuras de rectificación y control respecto al poder económico»¹⁰⁴, aunque no se especifican las fórmulas para llevar a efecto tan importante decisión.

Planteadas también la necesidad de delimitar claramente «entre aquellas activi-

dades que realice el sector público y aquellas que realice el sector privado»¹⁰⁵ la UCD pretende, con respecto al sector público de la economía:

«1.1. Establecer unas *normas muy estrictas sobre incompatibilidades* con el fin de evitar la confusión actual entre intereses privados y públicos, y la falta de claridad entre funciones legislativas y administrativas, que en toda democracia deben estar perfectamente separadas. Durante un periodo de tiempo suficientemente largo no podrán tampoco ocupar puestos en empresas públicas los antiguos ministros.

1.2. *Profesionalizar la administración de las empresas públicas*, lo cual exige un cambio profundo en la composición de sus órganos directores y en sus normas de funcionamiento.

1.3. Llevar a cabo una *reforma profunda del INI que resuelva los graves problemas que tiene planteados, debido en gran parte a su politización*. El INI debe dejar de ser un asilo de empresas deficitarias, para lo cual lo primero es reducir sus participaciones a aquellas que estén justificadas desde el punto de vista de la política industrial. En el futuro debe ponerse coto a la práctica tan utilizada de servirse de él para resolver los problemas de las empresas privadas.

1.4. Aplicar con todo rigor las *normas de control financiero de las instituciones que forman parte del sector público*, fortaleciendo el Tribunal de Cuentas, que debe asumir en este terreno un papel principal y estableciendo un control parlamentario sobre su gestión.

100. Lo ocurrido en las grandes empresas —Astilleros Españoles, Altos Hornos de Vizcaya, Altos Hornos del Mediterráneo, Babcock Wilcox, etc.—, que los partidos de izquierda exigen que sigan funcionando, es la confirmación de esta tesis.

101. F. Centeno en «Programas económicos de los partidos políticos. Unión de Centro Democrático», *op. cit.*, p. 311. Este programa no ha podido concretarse. El Plan energético que nacionalizaba el sector de energía nuclear y las líneas de alta tensión ha naufragado por el momento de forma ostensible, estando en la base del último cambio de gobierno. Esto no es extraño dado que se enfrentaba a los intereses del gran capital nacional y extranjero que esperan beneficiarse de la realización de esas fabulosas inversiones, realizando un control exclusivo sobre las mismas, con cargo a las arcas del Estado.

102. F. Fernández Ordóñez, en *ibid.*, p. 333.

103. I. Camuñas en *ibid.*, p. 325.

104. F. Fernández Ordóñez, p. 333.

105. M. Rubio, en *ibid.*, p. 332.

1.5. Elaborar un censo de instituciones financiadas con cargo a fondos públicos y cuya supervivencia no esté justificada en función de su coste, para proceder a su supresión en el plazo de un año.

1.6. Crear un centro administrativo encargado de coordinar las relaciones del Estado con las grandes compañías multinacionales, con el fin de aunar criterios y poder controlar adecuadamente su actuación, de lo cual nadie es hoy directamente responsable.

1.7. Aumentar y mejorar la calidad de la información publicada por las instituciones públicas sobre su actuación pasada y sus planes futuros, de forma que la opinión pública pueda seguir de cerca sus problemas y las soluciones que se les van dando ¹⁰⁶.

Con respecto al capital extranjero la UCD es partidaria de favorecer «la necesaria inversión extranjera directa y la transferencia de tecnología bajo un sistema flexible de mayor selectividad y control» ¹⁰⁷ siempre sobre la base de que la *economía española continúe «sin trabas burocráticas su integración progresiva en la economía internacional»*, integración que «pasa obviamente por la Comunidad Económica Europea, con la que deberá negociarse la adhesión de pleno derecho en un plano de igualdad» ¹⁰⁸. El liberalismo económico de la UCD y su antiintervencionismo entroncan históricamente con los principios mantenidos por numerosos y prestigiosos políticos «liberales» que, económicamente, fueron los portavoces de los intereses extranjeros. No deja de ser constatable que la UCD cuente entre sus filas con calificados representantes del capital extranjero en España. Y es que si existen diferencias entre AP y UCD, éstas pasan, fundamentalmente, por el nacionalismo de la primera —«España, lo único importante»— y el «aperturismo» de la segunda. Siendo ambas fuerzas políticas decididamente «canovistas», defensoras de la propiedad privada en sus principios —que, ahora,

tampoco discuten los partidos de izquierda—, Alianza se podría definir como más orientada a la defensa de la burguesía nacional y la UCD estaría orientada también a la defensa de estos intereses pero desde posiciones racionalizadoras orientadas por el capitalismo mundial, marco en el que —cada vez con mayor intensidad— se integra el capitalismo español.

La izquierda tradicional, todo hay que decirlo, se ha distinguido por sus ataques al nacionalismo económico y, sobre todo, político, pero ha sido ostensiblemente moderada con lo que representa el capital extranjero. Afirmar que con UCD «gana la banca, pierde el pueblo» es una verdad a medias. Con UCD han ganado el capital financiero nacional y el capital extranjero —que tendrán que pagar, y están pagando, una fuerte factura por la crisis económica— pero, objetivamente, con cualquiera de las otras opciones no se podría haber afirmado que había perdido el capital extranjero.

En efecto, las nacionalizaciones pretendidas por la izquierda tradicional afectarían a sectores como la banca, la energía eléctrica, siderurgia, etc., controlados, en términos generales, por la burguesía financiera nacional mientras que los sectores transformadores —cuyo desarrollo ha necesitado del capital y la tecnología extranjera— no son objeto de atención. De esta forma, las opciones de la izquierda se muestran implícitamente partidarias del establecimiento de un sistema capitalista «desnacionalizado» (no controlado por la burguesía nacional) más dependiente e integrado en el capitalismo mundial. Esta

106. UCD, Programa económico, en *ibid.*, p. 425. Las cursivas son nuestras.

107. UCD, Programa económico oficial. Las cursivas son nuestras.

108. *Idem.*

gran opción, por supuesto, no ha sido planteada explícitamente por los partidos pero es la que se deduce de sus programas, afirmaciones y «silencios».

El gran beneficiario de los cambios acaecidos en la «superestructura» política es, pues, el capital extranjero. Estos cambios no han hecho sino adaptar aquella «superestructura» poniéndola al servicio de éste, que —como ya habíamos señalado desde estas páginas— gozaba de un poder económico cada vez mayor. [Véase Cuadernos de Ruedo ibérico, 49-50: Genaro Campos Ríos: «Franquismo y oligarquía».]

En la medida en que algunos dicen perseguir a un plazo más o menos largo un sistema socialista, la opción táctica en la que se han embarcado es discutible.

Las posibilidades de una socialización en un sistema capitalista como el español, fuerte y crecientemente integrado —y dependiente— del capitalismo mundial, son muy problemáticas al margen de la evolución de ese capitalismo. En tanto prosiga esta inserción del sistema español, las medidas nacionalizadoras aisladas sólo podrán ser medidas que afecten a la burguesía nacional y sean toleradas por los países imperialistas. En general, los programas de los partidos —aun con algunas

dosis «nacionalizadoras»— no prevén medidas contra sectores, intereses y empresas vinculados al capital extranjero, hecho que resulta perfectamente coherente con el mayor poder adquirido recientemente por éste, habida cuenta de los móviles de actuación de unos partidos políticos que —como en cierta ocasión señaló Schumpeter— se ajustan más bien a los de cualquier tienda o supermercado, en la que el objetivo no es vender un determinado producto sino revalorizar el establecimiento y para ello ofrecer aquellos de casas solventes que se considere que puedan tener aceptación entre la clientela. Pues si realmente persiguieran vender cada uno un determinado producto no podría explicarse que el mismo muestrario apareciera en todos los establecimientos, como se demuestra ampliamente a lo largo de este texto y como se puede constatar también en los dos anexos que se ofrecen sobre las posiciones de los partidos en torno a la reforma fiscal y sobre el enjuiciamiento de la actual coyuntura económica. De esta manera, no tiene nada de extraño que esa «Santa Alianza» canovista defensora de la propiedad y de la «libre empresa» haya tomado cuerpo en el llamado Pacto de la Moncloa.

Apéndice 1 La reforma fiscal

Uno de los puntos de acuerdo de todos los partidos que afecta a la redistribución de la renta ha sido la necesidad de realizar la reforma fiscal, reforma fiscal que —de alguna manera— ha puesto ya en marcha la inflación desatada en los últimos años, con el consiguiente incremento de los ingresos percibidos por el IRTP. Impuesto proporcional —el más regresivo de los directos— que al no variar prácticamente las bases impositivas afecta ya a la mayor parte —por no decir a toda— la población activa española.

El problema de la reforma fiscal se encuentra, como es obvio, en el contenido que se deseará a la misma.

El PSOE, que pretende que la presión fiscal pase del 21 % del PNB al 30 % en los 5 próximos años y al 35 % en los 5 siguientes¹, articula la reforma fiscal en torno a los siguientes cinco puntos:

1. PSOE, Programa económico oficial, en *Ibid*, p. 379.

«1. *La renta personal.* El actual impuesto sobre la renta de las personas físicas sólo representa el 1,4 por 100 de la recaudación impositiva global, frente al 10,5 por 100 en Francia, 26 por 100 en Alemania, 32 por 100 en Inglaterra y 43 por 100 en Suecia. Es imprescindible determinar con rigor las bases a que ha de aplicarse y elevar el mínimo exento por rentas de trabajo personal.

2. *Los beneficios empresariales.* Procede una elevación del tipo en el impuesto sobre la renta de las sociedades, hoy bajo en comparación con otros países.

3. *El patrimonio neto.* Un impuesto sobre el patrimonio debe complementar la contribución general sobre la renta para gravar el disfrute de variadas formas de riqueza no sujetas a otros impuestos. Esto permitiría reducir los tipos del impuesto sobre la renta de las personas, cerrar vías de evasión y estimular un uso más eficiente de la riqueza.

4. *Las sucesiones.* El impuesto sobre sucesiones puede ser un instrumento eficaz para evitar la perpetuación de las desigualdades.

5. *El valor añadido.* El nivel de desarrollo del país aconseja sustituir el actual impuesto sobre el tráfico de empresas por otro sobre el valor añadido, análogo al de los países de la CEE.

—*Reforma de la administración fiscal,* de forma que la asignación de personal inspector y auxiliar se haga en función de las necesidades de la Administración; se supriman las competencias exclusivas de determinados Cuerpos; se establezcan incompatibilidades entre la función inspectora y la asesoría privada; se introduzcan procedimientos racionales de gestión en la administración de tributos.

—*Adaptación de la administración fiscal a la estructura federal del Estado.*»

En esta exposición hay que señalar: 1) que en el 1,4 % que se dice supone el impuesto sobre la renta no se incluye los impuestos a cuenta del mismo. Se trata, probablemente, de comparaciones no homogéneas. Los impuestos en los países capitalistas más desarrollados, como ha puesto de manifiesto el profesor del Moral en forma reiterada, son proporcionales en la mayoría de los casos o moderadamente progresivos, en algunos, aunque la mitología de la progresividad fiscal en los países capitalistas la continúan alimentando «cabezas de la izquierda», y 2) que, en estos momentos, coyunturalmente una elevación del tipo en el impuesto sobre la renta de sociedades, sería contraria a la orientación reactivadora del programa del mismo PSOE.

Por lo demás, la reforma fiscal —aunque el PSOE no lo especifica en su programa económico— pasa por la «represión del fraude fiscal» y la introducción de la figura del «delito fiscal»².

El PCE plantea una «reforma fiscal progresiva y suficiente, cuya finalidad sea tanto redistribuir la carga tributaria con equidad entre

los ciudadanos españoles, como conseguir un sector público suficiente y no inflacionista»³.

«Las grandes líneas mínimas de la reforma fiscal han de orientarse a conseguir el máximo de eficacia en la lucha contra el fraude, y un sistema impositivo que potencie al sector público y sea equitativo.

Para ello será precisa una reforma en profundidad de la administración fiscal y una investigación veraz de las bases tributarias reales, para lo que resulta imprescindible la creación de un impuesto sobre el patrimonio. Además, habrá que reducir y uniformar las figuras impositivas indirectas en el marco de un gran impuesto sobre valor añadido planificado racionalmente, de forma que su regresividad sea reducida en toda la medida de lo posible.

Como base, la reforma habrá de apoyarse en dos grandes impuestos directos: el que grava las rentas de las personas físicas y el de las sociedades, que deberán ser fuertemente progresivos en sus escalas, como única forma de acabar con la situación actual de la Hacienda española, en la que la distribución de la renta personal es más desigual después de pagar los impuestos que antes de hacerlos efectivos. Por último, el PCE considera imprescindible la puesta en vigor de un impuesto sobre transmisiones hereditarias, en cuyo marco la defraudación sea considerada con especial cuidado para aminorar las desigualdades, reducir los componentes de patrimonio y renta no ganados y favorecer una mayor movilidad social.

H) Un Estado como el español habrá de prestar especial atención tanto a los aspectos de gestión descentralizada del gasto como a las relaciones entre sistemas fiscales paralelos de carácter general y nacional, regional y local. Los sistemas nacionales y regionales deberán plantearse fundamentalmente problemas de suficiencia de los ingresos y de gestión democrática y descentralizada del gasto en el ámbito de la respectiva área geográfica, mientras que el sistema estatal deberá velar principalmente por los aspectos de justicia y equidad distributiva y por las necesarias transferencias de recursos de las regiones o nacionalidades más ricas en favor de las más deprimidas, de tal forma que pueda garantizarse a todos los españoles el acceso a un nivel suficiente de bienes y servicios. Por lo demás, las haciendas locales y nacionales deberán estar racionalmente conectadas con la hacienda estatal, descendiendo el control democrático del gasto hasta las instancias geográficamente más limitadas, tales como los municipios. El PCE es consciente de que las necesidades de muchos tipos de bienes y servicios públicos sólo pueden determinarse de forma adecuada a nivel local, y para ello considera urgente e ineludible una reforma profunda de las administraciones tributarias locales que permita, además, luchar contra el caciquismo derivado de la insuficiencia de los recursos colectivos locales autónomos»⁴.

El PSP es partidario de una «radical reforma fiscal»⁵ que aumente la presión fiscal del 20 al 30 % del PNB, aumente los impuestos directos

2. F. González, A. Guerra, *PSOE, op. cit.*, p. 98.

3. PCE, Programa económico oficial.

4. PCE, Programa económico oficial, en *Ibid.*, p. 405 y 406..

sobre los indirectos, persiga de manera «eficaz y radical»⁶ el fraude fiscal. A nivel más concreto el PSP contempla el estudio de un impuesto sobre el valor añadido y la creación de un impuesto sobre el patrimonio, así como la potenciación de las haciendas locales y la descentralización del sistema fiscal.

Alianza Popular plantea la necesaria reforma fiscal en base a los siguientes objetivos:

«Propiciar el desarrollo económico favoreciendo la inversión en actividades productivas y gravando en especial las antisociales.

Incrementar la recaudación para financiar los equipamientos sociales y la satisfacción de necesidades colectivas.

Distribuir justamente la presión fiscal, tendiendo a que los impuestos directos sean la principal base del sistema tributario.

Conseguir la *transparencia impositiva* mediante un progresivo conocimiento de las bases imponibles y una lucha enérgica contra el fraude fiscal. A tales fines, la Hacienda Pública será dotada con los medios personales y materiales necesarios⁷.

También contempla, a nivel de principios, «el más acabado control del gasto público»⁸ y la descentralización del mismo. *Alianza Popular*, contrariamente a otras fuerzas políticas, considera que el impuesto sobre el patrimonio «no es una pieza indispensable del sistema fiscal, salvo que se trate de patrimonios improductivos [...]». Sería una concesión mítica [...] que produciría más inconvenientes económicos para España que ventajas económicas»¹⁰.

La Unión de Centro Democrático articula en su programa la más radical reforma fiscal por considerarla vital para el éxito del programa de saneamiento, ya que sólo ella daría credibilidad al objetivo de repartir equitativamente la carga de la estabilización y aportará al mismo tiempo los recursos necesarios para reducir el déficit del sector público¹¹. Las líneas de la reforma fiscal de la UCD pasarían por los siguientes puntos:

«2. La tarea más urgente es la *lucha contra el fraude fiscal* que constituye un escándalo nacional que un Estado democrático debe combatir con toda su energía y con todos sus medios. Las acciones principales en este terreno son:

2.1. *Creación del delito fiscal* para los casos graves de ocultación de rentas o de riqueza. Los tribunales ordinarios serán los competentes en la materia, aunque se establezca un procedimiento que asegure la rapidez de la justicia y, por tanto, su ejemplaridad.

2.2. *Modernización de los sistemas de inspección*, dotando a los cuerpos responsables de la organización y medios adecuados para realizar con eficacia y prontitud su cometido.

2.3. *Supresión del llamado secreto bancario*, figura totalmente anómala que da estado oficial al fraude y que es incompatible con el nuevo Estado democrático.

2.4. *Reforma del impuesto de sucesiones* para evitar su actual inoperancia.

3. La eficacia del impuesto sobre la renta, que hoy en día recae fundamentalmente sobre los ingresos medios, exige:

3.1. *Creación del impuesto sobre el patrimonio*, con el fin de evitar que las plusvalías y otras fuentes de riqueza sigan escapando a la acción fiscal. Con ello no haríamos sino seguir un camino ya iniciado por un gran número de países europeos.

3.2. *Revisión de las desgravaciones del impuesto sobre la renta*, para que dejen de constituir de hecho un privilegio a favor de los perceptores de ingresos altos, y gravamen efectivo de las ampliaciones de capital, que constituyen un camino para distribuir beneficios sin tributar.

4. *Revisión de aquellas figuras del impuesto de transmisiones patrimoniales* que constituyen un obstáculo para el tráfico mercantil, tales como las que gravan la constitución y cancelación de hipotecas.

5. El estado debe absorber la *financiación de la Seguridad Social*, pero como esta operación tiene una trascendencia financiera enorme, no queda más remedio que hacerla paulatinamente. Paralelamente se establecerá un impuesto sobre el valor añadido que sustituya al actual impuesto sobre tráfico de empresas y englobe parcialmente las cotizaciones de la Seguridad Social¹².

El delito fiscal, la supresión del secreto bancario y el impuesto sobre el patrimonio constituyen —sin duda— los tres aspectos más llamativos de esta reforma que los hacen, en conjunto, objetivamente y por el momento la más avanzada de las presentadas. En este aspecto se puede decir que la línea de separación de la derecha y la izquierda tradicional han desaparecido.

6. PSP, Programa oficial.

7. *Idem*.

8. *Alianza Popular*, Programa económico oficial, en los *Programas económicos de los partidos políticos*, op. cit., p. 662.

9. *Ibid.*, p. 364.

10. C. Martínez Esteruelas, en *Ibid.*, p. 92.

11. UCD, Programa económico, en *Ibid.*, p. 415.

12. *Idem*.

Apéndice 2 La coyuntura

Uno de los aspectos más tratados en los programas de los partidos políticos ha sido lo inmediato: la coyuntura. Partiendo del análisis de la crisis económica existente derivada, fundamentalmente, de los efectos —no absorbidos aún— derivados de la elevación de los precios del petróleo y, según algunos partidos, de la mala gestión de los gobiernos franquistas. Esta deficiente gestión, sin embargo, es una cuestión más bien secundaria. También habría que atribuir entonces a esos gobiernos las altas tasas de crecimiento de los años sesenta. Pero ni España consiguió tener el mayor ritmo de crecimiento —después de Japón— del mundo occidental por la buena gestión de López Rodó, sino, esencialmente, por la especial coyuntura europea, ni ahora es posible reducir la crisis a la mala política económica de los últimos equipos —que, evidentemente, se ha debido mucho más a la coyuntura política que a la ignorancia en las medidas a aplicar—. Dentro de las medidas coyunturales, el parecido de los productos ofrecidos por los diferentes programas es notorio. Mientras PSOE y PCE insisten en la prioridad al problema del paro, UCD y AP consideran que no es posible abordar seriamente el problema del paro sino atacando a la inflación.

En los programas concretos y, más minuciosamente, en la mesa redonda celebrada en *Información Comercial Española*, publicada en el número del 26 de mayo de 1977, pueden verse las ideas de las respectivas opciones políticas ante la crisis. Y concretamente sus opciones en lo relativo a la política de empleo, inflación y sector exterior, denotándose una clara convergencia.

«En lo concerniente a la política de empleo existe una práctica coincidencia en la extensión del seguro a todos los parados, con excepción de UCD, que estima poco realista la inclusión en una primera fase a jóvenes que buscan trabajo por primera vez, y la financiación del mismo por dotaciones presupuestarias, procediendo a congelar inicialmente y a sustituir posteriormente las cuotas empresariales de la Seguridad Social [...] PSOE y PCE defienden la participación de los sindicatos en el control del subsidio de desempleo.

En lo concerniente a la política de generación de empleo, existe la necesidad de reorientar el modelo de crecimiento económico español hacia métodos más intensivos en trabajo, a lo que debe contribuir la reforma del sistema financiero. En general, AP y UCD tienden a confiar en mayor medida en fórmulas de apoyo a la inversión privada en actividades más intensivas en mano de obra, mientras que FDC, PCE

y PSOE cargan el acento en la necesidad de expandir las inversiones públicas en equipamiento colectivo y bienestar social, e incluyen medidas tendentes a la reducción de la edad de jubilación y el encarecimiento de las horas extraordinarias. En general, todos los partidos se muestran reacios a la libertad de despido a corto plazo, aunque con grados y matices distintos.

Política antiinflacionista

De forma más o menos explícita, la prioridad que se otorga al problema del desempleo varía entre los distintos partidos políticos. Así, AP y UCD dan una prioridad más destacada al problema de la inflación, mientras que el PSOE y el PCE consideran el desempleo como el problema prioritario. Todos ellos, sin embargo, intentan en sus respectivos programas una combinación de políticas que permita afrontar el problema del desempleo de forma compatible con la reducción sustancial de la tasa de inflación. AP se inclina por un esquema de política monetaria restrictiva y política fiscal selectiva creadora de empleo, excluyendo la viabilidad del pacto social a corto plazo. La UCD declara explícitamente que «cuanto más eficaz sea la política de rentas, más suave será el peso del ajuste que hagamos recaer sobre la política monetaria y, en consecuencia, menores serán las tensiones que sobre el mercado de trabajo provoque la lucha contra la inflación». También se inclina por la búsqueda del pacto social la FDC, aunque consciente de la dificultad de su consecución. Por su parte, el PSOE y el PCE rechazan explícitamente tanto un plan de estabilización ortodoxo como un pacto social, si éste se entiende en su acepción tradicional de congelación de salarios [...]

En cuanto al diagnóstico de la inflación, AP insiste en la «agudización y tremenda aceleración del proceso en el periodo de gestión del actual Gobierno». Para el PSOE, el problema de la inflación «es un problema de distribución de la renta», cuya desigualdad en España está en la raíz del proceso de alza de costes.

Respecto a las medidas, AP destaca la necesidad de una política monetaria mucho más restrictiva que la seguida hasta ahora; la UCD aboga por una política monetaria que «acomode el crecimiento del dinero a un objetivo realista, pero estricto, de evolución de los precios». La FDC, el PSOE y el PCE insisten en el carácter permisivo o acompañante de la política monetaria.

Tanto para la UCD como para la FDC, la clave del problema de la inflación está en la posibilidad de establecer una política de rentas en base a algún tipo de acuerdo o pacto social. Concretamente, la UCD intenta reducir la tasa de crecimiento de los precios a niveles similares a los europeos en un plazo de dos años con medidas monetarias y fiscales ortodoxas, cuyos efectos sobre el nivel de empleo de la economía se intentan minimizar acudiendo al mencionado pacto social. Para AP, que rechaza la posibilidad de tal pacto, también se puede influir en el fenómeno por el lado de la oferta, «estimulando la inversión, mejorando la asignación de recursos y trabajando más». Para el PSOE y PCE, el problema tiene una dimensión más a medio plazo, en la medida en la que estiman que el proceso infla-

cionario está íntimamente ligado a algunos problemas estructurales y de distribución de la renta, por lo que rechazan tanto una solución estabilizadora a corto plazo como un pacto social, entendido como simple congelación de las rentas salariales.

En lo relativo al control de precios, existe una amplia coincidencia, tanto en rechazar la operatividad de un sistema de congelación relativamente general como en proponer una sustancial transformación del vigente sistema de intervenciones. Todos los partidos se pronuncian por una liberalización gradual de los actuales controles, aunque difieren entre sí en el tipo de excepciones que debe comportar esta regla. AP se pronuncia más claramente por una «liberalización progresiva y total de todos los precios actualmente controlados». Los otros partidos se inclinan por controles más selectivos, entre los que destacan el establecimiento de precios remuneradores, pero no indiscriminados para el campo, del PCE; el control sobre productos básicos y de corta duración, del PSOE y la FDC; o el matiz de UCD de que control no significa congelación, con el ejemplo de los productos energéticos, para los que se deben introducir precios realistas. En líneas generales, se considera que una política de reducciones arancelarias selectivas puede ser un instrumento indirecto útil para el control de precios, con excepción de la FDC, que estima que, a corto plazo, «son irracionales las rebajas arancelarias y que es mejor esperar a las próximas negociaciones internacionales.»

Un punto fundamental es el relativo al denominado pacto social. Como hemos dicho anteriormente, PCE y PSOE lo rechazan en su aceptación de congelación salarial pura y simple, y consideran que las instituciones democráticas y las libertades políticas y sindicales no deben considerarse como una contrapartida, sino como una condición previa a toda posible negociación. Dicha negociación no queda excluida si existen contrapartidas suficientes. No obstante, ambas organizaciones consideran que «la reforma fiscal no es por sí sola suficiente para entrar a discutir la política de rentas». Tal negociación debería insertarse en un contexto mucho más amplio de consolidación del sistema democrático, con cambios estructurales más profundos y «siempre que la clase trabajadora ocupe el espacio político que le corresponde». Con un planteamiento de esta naturaleza, el PCE estaría dispuesto a una «política de responsabilidad social en un horizonte a medio plazo», y el PSOE, por su parte, insiste en que en su propuesta de soluciones «hay implícitas medidas que, además de ser de efecto inmediato, llevan en sí el germen de la transformación de la sociedad». [...]

Política del sector exterior

El carácter más técnico de este problema hace que las coincidencias sean mayores. En general, todos los partidos se pronuncian, con diversos matices, por una política de tipos de cambio realistas, la liberalización gradual y selectiva del Arancel —con la excepción ya señalada de la FDC—, la racionalización de la política de endeudamiento exterior —que se estima deberá continuar durante algún tiempo—, la sustitución de importaciones a medio plazo en los ámbitos agrícola y energético, la prioridad del fomento de la exportación, etc. El PSOE y el PCE son favorables a un «estatuto de inversiones extranjeras» que permita un mayor control y una mejor selectividad en este campo. AP indica la conveniencia de que sigan en vigor las leyes de protección a la industria nacional. En lo relativo a la evasión de capitales, AP y UCD son partidarios

de la amnistía. Para la primera, se trata de una medida lógica, puesto que otros delitos de mayor gravedad han sido discutiblemente amnistiados, y señala que el problema de evasión de capitales es básicamente un problema «de estabilidad y orden en la vida nacional». La FDC propone la posibilidad de introducir en España el mercado del oro como forma de materializar ciertos ahorros que por falta de rentabilidad económica, tienen mayor propensión a ser evadidos.

Todos los partidos coinciden en afirmar que el saneamiento de la balanza de pagos no es un problema particular, sino general, de la economía española, de la que la situación de la balanza de pagos es un reflejo indirecto. La reforma fiscal y de la Seguridad Social y la reducción de la tasa de inflación constituyen las transformaciones de efectos más profundos y eficaces sobre la situación de la balanza de pagos.

Las reformas fiscal y monetaria

Desde el punto de vista técnico, existe también una amplia coincidencia en cuanto a las líneas de reforma fiscal y financiera. Constituyen elementos comúnmente aceptados: la necesidad de la liberalización de los tipos de interés activos y pasivos, la sustitución de los circuitos privilegiados, la concesión a las cajas de ahorros de un estatuto que les permita operar en competencia con la banca privada, la reconversión, especialización y tecnificación del crédito oficial y que los fondos públicos reflejen exactamente el coste real del dinero. Entre algunas apreciaciones particulares, no exclusivas de los partidos que las formulan, podemos destacar el proyecto de democratización y regionalización de las cajas de ahorros (PCE y PSOE), la implantación de la banca extranjera en España en régimen de reciprocidad (FDC y PCE), la supresión de la Junta de inversiones y del Consejo Superior Bancario (UCD y PSOE), etc.

Conclusiones

Bajo la apariencia de coincidencias sustanciales entre todas las fuerzas políticas, afirmación que ya constituye un tópico, podrían apreciarse ciertas diferencias significativas. En primer lugar, en cuanto a la estrategia de la política coyuntural. Así, por ejemplo, AP acentúa la importancia en el manejo de las políticas monetaria y fiscal, excluye la posibilidad de un pacto social y confía en las condiciones políticas de «estabilidad y orden en todos los aspectos de la vida nacional». UCD, por el contrario, estima explícitamente que no cree que «existan medidas técnicas para resolver el problema económico en este momento», y que se necesitan «medidas concertadas basadas en un amplio consenso social». En la misma línea se mueve la FDC, y estas tres organizaciones otorgan una más clara prioridad al tema de la inflación y a la propia política coyuntural. PCE y PSOE destacan el problema del empleo, acentúan la importancia de un horizonte temporal a más [o menos] medio plazo, con cambios estructurales que supongan transformaciones socio-económicas, y aunque no excluyen la posibilidad de llegar a algún tipo de acuerdo o pacto, lo circunscriben a un contexto más amplio que el del puro funcionamiento de la economía.

En segundo lugar, es posible que los mismos términos tengan contenidos distintos. Nos referimos a conceptos como «reducción selectiva del Arancel», «progresividad impositiva» o «delito fiscal», por citar sólo tres ejemplos. Porque,

en efecto, existen formas, ritmos y grados de intensidad muy distintos para materializar en la práctica estos conceptos. Y en esta forma de materializarlos puede haber ya diferencias mucho más significativas.

Esto nos conduce, en tercer lugar, a una cuestión extra-económica, a la que varios de los participantes en la «*mesa redonda*» hicieron alusión. Nos referimos concretamente a las posibles diferencias de «credibilidad» de las distintas opciones. Cuestión ésta de naturaleza política, decisiva en último término a la hora de valorar las alternativas.

Con estas connotaciones conviene destacar finalmente que existe un amplio consenso formal en desmontar un modelo económico estrechamente vinculado a un modelo político, en la línea de fortalecer, al menos temporalmente, los mecanismos de mercado, reducir en gran parte la maraña de intervenciones burocráticas, eliminar privilegios y otros artificios económicos de imposible perdurabilidad en un nuevo marco de mayor transparencia, libertad y control democrático»¹.

La similitud de los programas coyunturales es lógica. Si se parte del reconocimiento del sistema capitalista y se tiene en cuenta que las premisas de que se parte están definidas de manera más o menos clara —déficit exterior, inflación, paro, etc.— las soluciones técnicas tienen que ser, consecuentemente, de corte muy similar. No es para asombrarse ni rasgarse

ninguna vestidura. Quizá el problema de los partidos de la izquierda tradicional (PSOE y PCE) sea haber hecho excesivo hincapié en la coyuntura, olvidando un poco sus propias «razones sociales» —el uno se proclama como socialista y el otro como comunista— que no significan otra cosa que la negación del sistema capitalista vigente. Es evidente que no caben soluciones simplistas ni voluntaristas pero también lo es que si la racionalización de los problemas sociales, económicos, políticos, culturales por los partidos de izquierda se realiza con las armas ideológicas del sistema económico vigente, los resultados no podrán ser brillantes. Además, si se tiene en cuenta que, en los últimos años, los estudios de coyuntura más solventes han sido realizados por el actual ministro de Economía, lógicamente, en la discusión de estos temas no es difícil saber quien tiene las mayores ventajas comparativas².

1. Las cursivas son nuestras.

2. La confluencia de todas las fuerzas políticas en el Pacto de La Moncloa no ha sido, evidentemente, ningún milagro.

El Pacto de La Moncloa

La lucha sindical y el nuevo corporativismo

En los análisis que viene realizando Aulo Casamayor en los últimos números de *Cuadernos de Ruedo ibérico* se repite un tema que, en cierto modo, haría superfluo el ocuparse de la lucha sindical. Dice Casamayor¹:

«... cuando en los países de capitalismo «maduro» se asiste a una polución de mercancías y a una degradación de la calidad vital de las mismas y, en general, de las condiciones de vida, cuando buena parte de los trabajadores no trabajan ya para asegurar su subsistencia sino para emular el patrón de consumo de las clases dominantes, cuando la lucha por el reparto de la plusvalía se traduce en reivindicaciones de «nivel de vida» medido por la posesión de ciertas mercancías ofrecidas con este fin, el centrar la lucha de clases en este reparto de plusvalía constituye un factor más de integración, como lo demuestran en la práctica de cada día las respetuosas reivindicaciones económicas de las socialdemocracias y los eurocomunismos. De tanto discutir el reparto del pastel se acaba aceptando el contenido del mismo, lo cual, por otra parte, es lógico ya que no podía concebirse de otra manera a partir de los conceptos de «producción» y «valor-trabajo» sobre los que Marx construyó su ciencia y que como se ha indicado constituyen un velo ideológico que impide estudiar en toda su radicalidad las distintas formas de dominación que tienen lugar bajo el capitalismo».

¿Cuál es la conclusión que podría extraerse con respecto a la lucha sindical? Cabe una salida fácil, que sería decir que la lucha sindical no tendría peligro de integración al sistema si se pone por objetivo

no tanto el reparto del «pastel» como la disminución de los horarios y de los días de trabajo. No es esta perspectiva ajena a muchas de las luchas sindicales actuales y pretéritas, pero, de hecho, muchas otras luchas se encaminan no tanto a disminuir la carga del trabajo como a aumentar los salarios; por tanto, a aumentar la participación obrera en el «pastel» o a mantener esa participación en un «pastel» de mayor tamaño.

A veces, Casamayor ha introducido cualificaciones a esa manera tan radical de ver la situación, que deja fuera del análisis la posibilidad de que la lucha sindical lleve a un cambio de sistema o incluso cree dificultades al sistema. En alguna ocasión ha escrito:² «Bien es verdad que si realmente se planteara la distribución en un marco de solidaridad internacional y se asumiera el igualitarismo de los más pobres, eso llevaría a una alteración radical de la composición de la «inversión» y de la «producción». Pero, en conjunto, Casamayor cree que la acción de los sindicatos queda forzosamente restringida al campo de lo económico en el sentido más convencional de la palabra: a una lucha por una parte mayor del «pastel». Es pues una lucha fácilmente integrable por el

1. *CRI*, 55-57, p. 190-191.

2. *CRI*, 54, p. 11.

sistema, por lo menos mientras éste se halla en expansión. El capitalismo ha sido capaz de incrementar las remuneraciones de los obreros, e incluso le conviene para asegurarse sus ventas, y así la clase obrera cae en la trampa sin fondo del trabajo, el dinero y el consumo. De esta manera, a pesar de que los obreros vivan muy por encima del nivel de subsistencia, no por eso falta oferta de trabajo, lo que asegura el funcionamiento del sistema.

Frente a esta concepción de la lucha sindical como algo restringido puramente al campo económico y que no pone en duda el propio sistema, existe la concepción anarcosindicalista de que la lucha sindical (sin auxilio de «vanguardias» políticas) debe y puede llevarse de modo tal que nunca se pierda de vista el objetivo: la abolición del trabajo asalariado, la igualdad y la libertad.

Hay quienes dirían que la mera lucha económica adquiere tanta importancia que el deseo revolucionario queda inevitablemente relegado. Por ejemplo, en la reciente huelga de gasolineras en Barcelona (en octubre de 1977), los obreros en lucha se guardaron mucho de pronunciarse en favor o en contra de la civilización del automóvil, aunque la propia huelga estuvo a punto de impedir la circulación de autos en Barcelona y se empezaba a ver qué pasaría en la ciudad en tal situación. A pesar de que las circunstancias invitaban a ello, no se aunó la lucha económica a una perspectiva de una sociedad distinta: no es que no se cayera en ello, sino que la lucha económica es algo que tiende, realmente, a integrar, que no lleva a cuestionar qué se produce. También en contra de la concepción anarcosindicalista (lucha económica, pero sin perder de vista el objetivo final y sin comprometerlo) habría quien diría que la lucha económica no sólo lleva a situarse en el terreno ideológico del adversario (el argu-

mento de Casamayor) sino que necesariamente implica no sólo negociaciones con la patronal sino contactos con los organismos estatales (ya que el Estado es directamente patrono o interviene en las luchas con su disfraz de «árbitro»), y que por tanto la «acción directa» es una quimera: las luchas económicas llevan siempre a delegar poderes de negociación y a dotarse de unos «expertos», de unos intermediarios que devienen burócratas. Más abajo volveremos sobre esta cuestión al hablar de la organización sindical de la clase obrera, y de sus tipos de conciencia de clase, en el contexto de las elecciones sindicales de enero y febrero de 1978. Pero antes hagamos un poco de marcha atrás y reflexionemos si es totalmente verdad que en las condiciones del capitalismo europeo actual las luchas económicas no ponen el sistema en cuestión sino que lo refuerzan. Decía Casamayor, escéptico: «Si logran aumentar los salarios reales por encima de ciertos límites, entran en funcionamiento mecanismos que permiten, ya sea mediante la inflación o mediante el viejo recurso al aumento del paro, una nueva recuperación de las tasas de beneficio»³. Coherentemente con su argumento principal, Casamayor ha interpretado esta crisis de los últimos años como consecuencia del aumento del precio del petróleo, con la consiguiente reducción de las expectativas de beneficio y por tanto de la inversión. Tal vez sea ésta la causa más importante. Pero ya antes de 1973 se hablaba, por lo menos en Inglaterra, de un *profit squeeze* causado por la fuerza de los sindicatos (o mejor dicho, causado por la lucha económica de la clase obrera, dentro o al margen de la estructura sindical), de un descenso subsiguiente de la inver-

3. CRI, 54, p. 11.

sión, y ya se proponían medidas de cariz corporativista para conciliar los intereses de obreros y patronos y para asegurar la expansión sin inflación. En *Cuadernos de Ruedo ibérico* discutí ya someramente esta cuestión en el nº 41-42.

La larga etapa de crecimiento del capitalismo tras la guerra mundial ha contribuido sin duda a integrar a la clase obrera, o parte de ella, al sistema. Puede pensarse además que esta larga etapa ha concluido no tanto por los conflictos internos a los países capitalistas «avanzados» como por el aumento del precio del petróleo en 1973 y años sucesivos. Puede incluso pensarse que la expansión capitalista acabará en una especie de crisis malthusiana, por el agotamiento de algunos recursos naturales. De todas formas, un análisis global debe reconocer que la nueva situación (crisis con inflación) es producto de unas circunstancias específicas ya latentes en las últimas décadas: el casi pleno empleo permite conseguir aumentos de salarios que son «excesivos» para algunas economías (Inglaterra, Italia). Un fenómeno característico de la posguerra ha sido la introducción de «políticas de rentas» (en general, poco exitosas). Frenar las luchas económicas sindicales es uno de los objetivos primordiales de los capitalistas, necesario para que el sistema funcione. Creo que esta tesis puede darse por demostrada, sin tener por esto que negar que los aspectos señalados por Casamayor (la integración; el no cuestionamiento del modelo de crecimiento capitalista) son muy importantes. Hacer la síntesis de estos diversos aspectos está hoy por hoy fuera de mi capacidad. Lo que me propongo a continuación es tratar (muy por encima) la lucha sindical en España hoy, en el contexto de la nueva situación política (el parlamentarismo, que ha legitimado la

dominación del capital), y en el contexto de la nueva situación sindical, para acabar con un comentario sobre el viejo y el nuevo corporativismo en España y en Europa. Para entender el nuevo corporativismo en España será útil hacer un análisis algo detallado de las disposiciones del Pacto de la Moncloa.

La dominación del capital

La dominación del capital se ejerce a través de una mezcla de coerción y consenso. La dosificación de estos dos elementos es lo que distingue las formas de capitalismo, pero no todo en el capitalismo fascista es coerción, ni todo en el capitalismo parlamentario es consenso. En el capitalismo parlamentario parece predominar el consenso, y es a través del parlamento, con la ilusión de participación en las decisiones públicas que da al pueblo a través de las elecciones, como se organiza este consenso. En el caso español, la presencia del elemento coercitivo no está sólo en la amenaza del ejército y de las fuerzas de orden público como garantes últimos del orden capitalista; está también de modo más inmediato en el poder real que tienen esos «poderes fácticos», para usar la expresión que los periódicos usan y que más que eufemismo es descarnada descripción: poder de hecho. Precisamente una de las tareas de los redactores de la Constitución es hallar la forma de legitimar ya desde ahora la intervención militar que eventualmente deba producirse si el sistema peligra. La presencia de esa coacción es un elemento político de primera magnitud aun cuando permanece en un aparente segundo plano. En el reciente capitalismo parlamentario español queda menos disimulado que en otros.

Pero al capital le resulta más cómodo dominar combinando este elemento coercitivo con una cierta aquiescencia de los dominados, que se expresa a través de la aquiescencia de sus representantes en el parlamento. El parlamento lo puede todo, tal vez, menos cambiar un sistema capitalista en un sistema socialista. Nunca lo ha hecho, en ningún lugar (aun cuando la mayoría parlamentaria haya sido «socialista»): hay que ser muy utópico y poco «científico», poco permeable a la evidencia histórica, para pensar que eso haya cambiado. También es cierto que los métodos extraparlamentarios leninistas, o maoístas, o castristas, no han llevado tampoco a sociedades donde exista un socialismo basado en la igualdad y la libertad.

Ahora bien, los capitalistas no puede decirse que sean característicamente más fascistas que liberales, ni más liberales que fascistas. Esos son dos modelos de comportamiento que la clase capitalista (tanto la agraria como la industrial como la financiera) elige según las circunstancias; es decir, según sea la militancia de la clase obrera y según esté funcionando la economía capitalista, en cuyos periodos de auge ha sido posible aumentar considerablemente los salarios reales debido a los aumentos de productividad y a la explotación de los trabajadores y de los recursos de otras zonas del mundo. El capitalismo puede sentirse más protegido en una atmósfera liberal, donde el elemento coercitivo quede en segundo término (al menos a primera vista) frente al elemento consensual. Desde luego, el liberalismo más o menos sincero de la burguesía, en ciertos periodos, no tiene nada que ver con una hipotética lucha contra la «oligarquía» feudalizante (este tesis, que enlaza con la del paso el «socialismo» por etapas, ha sido criticada a menudo en *Cuadernos de*

Ruedo ibérico). Ese liberalismo es un método de legitimar la dominación del capital, mediante la ilusión de la soberanía popular. No hace falta teorizar mucho al respecto, porque diariamente la prensa explica ese mecanismo. Así, por ejemplo, *Mundo Diario* de Barcelona (editorial, 20 de enero de 1978) afirmaba (por boca, seguramente, de un «eurocomunista»): «La grandeza de este sistema [democrático], frente a la dictadura, consiste en que incluso suministra vías pacíficas para el cambio de sistema [socioeconómico] cuando el pueblo, que detenta la soberanía, así lo determina». Es esta ilusión utópica, ahistórica, la que legitima el capitalismo mediante las elecciones y el parlamento: el papel de la propaganda, de las escuelas, de la televisión es secundario para establecer esa «hegemonía ideológica» del capital.

Si alguien todavía no entiende qué quiere decir dominación del capital mediante el consenso nacido de la existencia de elecciones parlamentarias, que considere el siguiente fragmento de una carta abierta de la dirección de Bimbo, empresa productora de pan de molde, a sus obreros, en huelga en diciembre de 1977 y enero de 1978, contra los topes salariales del Pacto de la Moncloa:

«Nuestra Empresa, como todas las empresas de España, y nuestros trabajadores, como todos los trabajadores de España, no pueden salirse del marco del Pacto de la Moncloa, porque el Decreto-ley lo exige y porque la solidaridad en el común esfuerzo por salirse de la crisis lo recomienda. Hábilmente y no sabemos con que ocultos fines, se ha dirigido contra la Empresa una cuestión que escapa por completo de su ámbito y de la que no es más participe que por sus fervientes deseos de solidaridad y colaboración con una causa que alcanza a toda la Sociedad y a todos los estamentos de la misma. Por igual motivo [es decir, la retroactividad de los topes salariales del Pacto de la Moncloa] hoy podrían estar en huelga todos los trabajadores de España que tengan convenios en vigor. Y España, a través de los represen-

antes que todos nosotros votamos el 15 de junio, ha votado el Pacto. No es una cuestión de que guste o no guste a una Empresa o a unos trabajadores. Es una Ley para todos».

Los topes salariales se imponen pues no por el imperio de la fuerza sino de la ley (o mejor dicho, en este caso, de un Real Decreto-ley, acordado, como si fuera una ley discutida en las Cortes, por los «representantes» políticos del pueblo, tanto del pueblo trabajador como de los capitalistas). Y no vale argumentar que estos representantes fueron elegidos con otros programas (aunque éste sea realmente el caso) porque las elecciones no fueron de delegados revocables cuya obligación sea mantener (en el «poder» o en la oposición) ese programa. En todo caso, aunque la oposición hubiera estado contra los topes salariales, éstos hubieran sido aprobados «democráticamente», por «mayoría» parlamentaria, y por tanto, presumiblemente, por la «mayoría» de la población.

La organización de la clase obrera

Esta cuestión no pueda discutirse más que en relación a ciertas hipótesis sobre los tipos de conciencia de clase y sobre los objetivos históricos de la clase obrera. Vaya pues por delante la observación de que la lucha de clases existe y que el objetivo, factible, de la clase obrera (no necesariamente demostrable, «científicamente») es la igualdad y la libertad. ¿Qué formas de organización y de lucha sindical son compatibles con este objetivo realizable? Estas son las preguntas que esta sección plantea. Comunismo significa igualdad en el acceso a los bienes producidos y en la distribución de la carga del trabajo. Capitalismo significa, obviamente, desigualdad, pero al mismo tiempo

movilidad social. La ideología capitalista (y un poco también la realidad capitalista) no asigna de por vida la misma posición a los individuos en la división del trabajo y en la distribución de lo producido. La ideología capitalista afirma que, en un capitalismo moderno, hay igualdad de oportunidades, o por lo menos hay cierta tendencia a ello. Estadísticamente no es difícil demostrar que esta igualdad de oportunidades es en realidad ilusoria.

Pero algunos obreros, más sometidos al peso de la ideología dominante, tal vez digan que quienes han estudiado más o quienes son muy emprendedores tienen derecho a ganar más. Hay ciertas posibilidades de movilidad social (si no para ellos, para sus hijos: de ahí ese curioso *slogan* de «los hijos de los obreros a la Universidad», en vez de «que los universitarios ganen como obreros») que les hace participar en esa ideología dominante. Sin embargo, en general, entre los obreros (incluso entre los anteriores, en otros momentos) predomina la opinión absolutamente revolucionaria (compruébese, si se quiere, con encuestas), de que quienes menos ganan son quienes más trabajan, y que eso debería ser cambiado. De ahí no se sigue que sean activamente revolucionarios, pues el escepticismo ante la posibilidad de cambiar la sociedad, la experiencia (vivida por muchos, en el caso español) de que una clase obrera revolucionaria lleva a los capitalistas a adoptar el fascismo como método de ejercer su dominación, hacen que los obreros se resignen, en cierto modo, y racionalicen su impotencia no sólo magnificando la fuerza del capital (que en realidad es muy grande, pues es el capital, a través del Estado, quien tiene el monopolio legal de la violencia armada), sino también probando una y otra vez la vía reformista que es una vía muerta, creyendo una y otra

vez que mediante la participación parlamentaria y el sindicalismo «responsable» es posible llegar a cambiar el sistema.

Pero es seguramente falso, o por lo menos discutible a partir de los estudios empíricos que existen, el oponer una conciencia sindicalista, economicista de las «masas» a una conciencia «política» y «revolucionaria» de unas minorías intelectuales. Las «masas» son profundamente igualitaristas y por tanto revolucionarias. Son a la vez reformistas y revolucionarias (como los capitalistas, en conjunto, son a la vez fascistas y demócrata-parlamentarios, y exhiben representantes en los que predomine uno u otro punto de vista, según el momento económico-político). Cuando los obreros deciden que pueden practicar sus ideas revolucionarias, no necesitan «líderes» ni «partidos»: al revés, si tienen líderes y partidos, no pueden practicar esas ideas, pues esos líderes y partidos se convierten en burocracias que tras la «revolución» se llevan la mejor parte de la producción y la parte menos penosa del trabajo. Ahora bien, cuando los obreros se comportan como reformistas, es decir, durante épocas normales (y que se comporten así no quiere decir que sean únicamente reformistas), entonces sí que les es útil disponer de «intermediarios», de partidos, de líderes sindicales. El comportamiento reformista viene, en parte, de la sumisión ideológica de algunos al capitalismo, pero sobre todo responde a la percepción clara, de parte de los obreros, de que detrás de la pantalla parlamentaria del capital se oculta siempre la disuasión armada. Son a la vez reformistas y revolucionarios, y se comportan como reformistas, por creer que el sistema es casi indestructible. El comportamiento reformista (que no excluye la existencia de una conciencia revolucionaria, igualitarista) exige dispo-

ner de intermediarios, ya que reformismo quiere decir entrar en diálogo con el capital, hallar un terreno común de discusión, y la distancia social entre los obreros y la patronal es tanta que ese diálogo, necesario para negociar reformas, no puede establecerse sin intermediarios.

No es que estos intermediarios sean una «vanguardia» que vaya a iluminar a los obreros, cambiando su supuesta conciencia meramente «tradeunionista» en conciencia política revolucionaria. Lo que sucede es que a los obreros, en sus fases reformistas, que por otra parte son habituales, les es útil disponer de personas e instituciones intermediarias. Los partidos pueden verse a sí mismos como «intelectuales colectivos»; los obreros los ven más bien como una especie de «abogados laboristas colectivos», y por eso votan y se afilian no a los de extrema izquierda sino a los que saben que están conectados de alguna forma con el poder. Esos intermediarios, que ya no son obreros (en el parlamento y en las direcciones sindicales —¿fue y es la CNT una excepción?— no hay obreros, hay si acaso unos cuantos exobreros) tienen una posición social que les permite facilitar el diálogo, establecer un terreno común de discusión de reformas. Precisamente, la técnica anarcosindicalista de la «acción directa» sirve para inmunizarse contra esos intermediarios, para evitar que adquieran un poder propio. De todas formas, la «acción directa» es más un ideal que una posibilidad práctica; por ejemplo, para negociar un convenio colectivo, ¿no es verdad que la posición obrera queda reforzada si cuentan con asesoramiento de abogados, de economistas? ¿Es posible negarse a acudir a las magistraturas de trabajo, en casos de despido? ¿Si los representantes del Estado intervienen directamente (como ocurrió en

la huelga de gasolineras en Barcelona, donde el gobernador presidió la última negociación), es siempre posible rechazar el diálogo con ellos, y no será ese diálogo más efectivo si se realiza a través, o con el auxilio, de líderes sindicales conocidos, de abogados, incluso de parlamentarios? Yo creo que «acción directa» quiere decir, en el fondo, usar de intermediarios como intermediarios, sin darles nunca más importancia de la que tienen, sin sublimarlos a la categoría de «vanguardia» intelectual. Lo que se trata de evitar es que unos vividores de la política se presenten como sabios, capaces de enseñar el verdadero camino a una clase obrera «atrasada». Citemos, por ejemplo, de un folleto de la UGT: «La UGT, consciente de que las Centrales Sindicales son las únicas formas capaces de organizar y defender de una forma científica [sic] y permanente los intereses de la clase trabajadora...». La realidad es al revés: la clase obrera, para defender sus intereses, puede hallar útil construir sindicatos financiar a unos «expertos» que sepan dialogar con el capital para conseguir mejoras. Pero nótese cómo estos expertos, en este folleto de la UGT (y en la práctica de la UGT y otras centrales, y también en la práctica de los partidos) se dotan ya de misteriosos poderes «científicos», por tanto inaprensibles por los obreros. «Acción directa» quiere decir desenmascarar a los intermediarios cuando éstos quieren mandar, quieren dirigir.

La doctrina marxista de que la clase obrera precisa ser iluminada por una «vanguardia» es la que da la excusa para que los partidos se precipiten sobre la clase obrera con ánimo de organizarla sindicalmente, en diversas centrales cada una de ellas conectada a un partido. La UGT se pronuncia ya contra las asambleas de fábrica y en su proyecto de ley sindi-

cal distingue entre sindicatos «representativos» y otros no representativos (¿la CNT?), quedando, únicamente los primeros facultados para negociar convenios colectivos. Se confunde la actitud electoral de la gente (puestos a votar intermediarios, mejor votar a quienes están más vinculados a las fuentes de poder porque pueden ser más útiles) con el complejo total de actitudes de la clase obrera.

Comisiones Obreras, por su lado, central nacida de la recuperación política del movimiento de asambleas y de comisiones elegidas con funciones concretas y temporales (llevar una huelga, negociar un convenio), se muestra aun favorable en sus escritos a que las asambleas de obreros de las fábricas sigan siendo el órgano decisorio, pero no hay que ser un gran adivino para saber que esta defensa durará lo que dure el periodo de maduración de la nueva ley sindical que el gobierno y el parlamento están preparando, ley que pondrá cortapisas a la celebración de asambleas y que fomentará un sindicalismo de funcionarios permanentes. Los deseos del gobierno y de los parlamentarios se aproximan a los deseos de los capitalistas. Así, el conocido empresario «progresista» catalán Pedro Durán Farrell decía no hace mucho, explícitamente (*La Vanguardia*, 6 de noviembre de 1977) que la implementación efectiva del Pacto de la Moncloa hacía «preciso y urgente legislar sobre (¿contra?) la beligerancia de los sindicatos en las empresas, en donde la falta de unas reglas del juego pactadas lleva al actual régimen inadministrable de asambleas que hace prácticamente inviable o precaria la representatividad de los trabajadores y de los sindicatos». En buena lógica, la celebración de asambleas donde se discuten las propuestas de las secciones sindicales o comités de empresa de las diversas centrales, y donde se

elige a delegados o comités *ad hoc*, revocables en cada momento, debe aumentar y no disminuir la representatividad de los obreros designados por la asamblea para discutir cuestiones concretas y llevar a cabo gestiones determinadas. La representatividad de un delegado revocable en cada momento es mayor que la de un funcionario sindical cómodamente instalado en su oficina, más o menos de por vida. La cuestión, realmente, es que el sistema de asambleas permite una discusión más amplia de los problemas, dificulta las traiciones a la clase obrera y hace posible que, en un momento dado, puedan llegar a expresarse de manera más clara y más eficaz las tendencias revolucionarias de la clase obrera.

El Pacto de La Moncloa

En la actualidad la lucha sindical pasa en España por la lucha contra los topes salariales impuestos en el Pacto de la Moncloa. Al mismo tiempo, el Pacto de la Moncloa es la expresión española del nuevo corporativismo europeo, que es simultáneamente una realidad y la nueva ideología del capitalismo. Creo, pues, que no es superfluo incluir aquí algunas páginas sobre el Pacto de la Moncloa escritas desde el punto de vista de la lucha sindical, antes de proseguir, en la última sección de este artículo, con un análisis del viejo y del nuevo corporativismo.

En una crisis económica, las fábricas producen menos de lo que pueden producir y hay muchos obreros sin trabajo. Los capitalistas invierten poco, ya que sobra capacidad productiva y hay escasas expectativas de beneficio. El beneficio de los capitalistas es la diferencia entre el precio y los costes. Los costes han subido en estos últimos años, por varias causas.

Una de ellas fue la subida de precios del petróleo, y de otras materias primas. Otra causa es que, al producir menos, hay que cargar más a cada unidad producida, en concepto de costes fijos, amortizaciones y también salarios de aquellos obreros a quienes no sea posible despedir. Por último, ha habido también un aumento de salarios. Los capitalistas, en la medida que pueden, traspasan a los precios estos aumentos de costes, pero no todos ellos son capaces de hacerlo inmediata y totalmente. En esta situación, de menores expectativas de beneficios, muchos capitalistas declaran una especie de huelga de inversiones, y al faltar en la economía el dinero que habrían cobrado los que trabajan en la producción de esos bienes de inversión, la crisis tiende a agravarse. Son los propios capitalistas los que describen así la situación y creo que la describen acertadamente. Por ejemplo, el empresario Luis Olarra, en abril de 1977, declaró en la junta de accionistas de su empresa siderúrgica que aplazaba para mejores días sus planes de inversión por valor de tres mil millones de pesetas, a pesar de contar ya con ese beneficio ahorrado o esos créditos: en premio, fue nombrado senador por el dedo real pocos meses más tarde. Los empresarios metalúrgicos de Cataluña no se recataban tampoco de exponer abiertamente en la prensa (noviembre de 1977) cuál era su actitud:

«El crecimiento de la producción metalúrgica [en Cataluña en 1977] será inferior al 2 %, en términos reales [es decir, descontando el efecto de la inflación], porcentaje totalmente insuficiente para mantener unos niveles de actividad aceptables para pensar en la realización de nuevas inversiones... La reducción de los márgenes [de beneficio] viene explicada por la inflación de costes que repercute en aumentos de mucha importancia, en todas las partidas, con porcentajes siempre superiores al 20 % pero que en algunas partidas llega a ser del orden del 30 %. En cambio, el alza de precios

de los productos manufacturados no supera, como media, el 18 %»⁴.

El Pacto de la Moncloa es pues un acuerdo entre el capital y la «oposición» (que es colaboración y no oposición) para estabilizar los salarios reales y asegurar el margen de beneficio. Los empresarios han estado en general de acuerdo (¿qué son Oliart, Garrigues, etc., sino empresarios?) aunque les hubiera gustado añadir la posibilidad de despedir a más obreros. Por cierto que el eufemismo «flexibilización de plantillas» fue por primera vez utilizado, al parecer, en un documento de la Junta Democrática (seguramente redactado por Tamames), cuando la Junta cortejaba a los sectores «progresistas» del empresariado.

La balanza de pagos

No quedaría completo el panorama si no incluimos, entre los argumentos que se dan en favor de la «moderación» salarial, la defensa de la balanza de pagos. Se apea al patriotismo para pedir moderación, ya que los aumentos de precios ponen en peligro la competitividad de las exportaciones e incrementan las importaciones, llevando así a su endeudamiento con el exterior. La balanza de pagos es un símbolo del patriotismo moderno. Cuando en Inglaterra, repetidas veces en las décadas de 1960 y 1970 se ha impuesto o tratado de imponer una congelación de salarios, los políticos laboristas han llamado a su pueblo a exhibir de nuevo el «espíritu de Dunkerke», una solidaridad nacional en tiempos de adversidad que les hiciera aceptar sacrificios por el bien de la patria (o de su balanza de pagos). Oyendo a políticos y líderes sindicales reformistas españoles, resucita sin duda el espíritu de Móstoles: «la patria, o mejor

dicho, su balanza de pagos, está en peligro, conformaros con una congelación de salarios reales». ¿Sería descortés hacia la patria hacer un análisis de clase de la balanza de pagos? ¿No es la balanza de pagos correspondiente a la clase obrera bastante saneada? Y la cuestión es aun más grave, porque la preocupación por la balanza de pagos lleva necesariamente a contemplar las relaciones económicas internacionales desde el punto de vista de los explotadores: los «representantes» de la clase obrera se alegran y tratan de que la clase obrera comparta esa alegría cuando los extranjeros ven empeorar su relación de intercambio, tanto en el caso de que esos extranjeros sean más ricos como de que sean más pobres que los obreros españoles. Pero qué duda cabe que una central sindical que argumentara según estas líneas sería acusada de «demagógica».

La limitación al aumento de salarios, y su distribución

Pero aunque se denuncie el Pacto de la Moncloa, las luchas sindicales en 1978 van a tener que llevarse feniendo en cuenta las disposiciones del Real Decreto-ley sobre política salarial y empleo de 25 de noviembre de 1977 que lo puso en vigor, pues no siempre tendrán fuerza los asalariados para romper estas normas. Precisamente, las elecciones sindicales son un intento de promocionar un sindicalismo en el cual unos funcionarios, que ya no son obreros, pactan con el capital en nombre de los obreros, porque, como editorializaba *El País* ya el 19 de julio de 1977, anunciando el plan de estabilización, «una política de rentas sólo es posible en una economía en la que las relaciones

4. De un informe de Jaime Rivière Manen, presidente del CEAM, 29 noviembre 1977.

industriales tengan un elevado nivel de institucionalización» —claro que cabe también una solución brasileña, o española del tipo de 1959, pero actualmente parece más eficaz «institucionalizar las relaciones industriales» con la ayuda de un sindicalismo responsable. Pero, decía *El País*, «aunque los líderes sindicales socialistas y comunistas, de acuerdo con sus partidos, lleguen a satisfactorios acuerdos con el gobierno y con las organizaciones patronales, ¿cómo lograr que los obreros les sigan a nivel de fábricas...? ¿Qué posibilidades tienen las centrales de imponer sus criterios frente a la demagogia aventurera de un agitador crepuscular?» Es evidente que contra esos «agitadores crepusculares» no se encontrará mejor método que dificultar todo lo que se pueda las asambleas de fábrica, no fueran a caer, las asambleas enteras, en «demagogias aventureras». A lo que se añadirá la entrega de la posibilidad de negociar convenios colectivos únicamente al sindicalismo más responsable. Ese es el camino que trazará la ley sindical, para promocionar un sindicalismo que acepta la regla de oro de la sociedad capitalista que es la siguiente: «Los trabajos más duros son los que se pagan menos, los menos duros se pagan más, y los capitalistas y accionistas que no trabajan nada son los que ganan más aun, y si no ganan lo bastante, se declaran en huelga de inversiones». Es decir, para promocionar un sindicalismo que acepte el nuevo corporativismo.

El Pacto de la Moncloa establece que, en 1978, el total de salarios (más IRTP y seguridad social) en cada empresa puede subir como máximo un 22 %, que es precisamente el porcentaje previsto de alza del coste de la vida. En realidad, quedan congelados los salarios reales. Cuando sea imposible romper esta norma por falta de

fuerza y por el pactismo del sindicalismo colaborador, cabe sin embargo tratar de defenderse de manera que al mismo tiempo se cuestione el sistema actual.

En el documento firmado inicialmente en la Moncloa se decía que al menos la mitad de ese aumento global en cada empresa se distribuiría por igual entre todos los trabajadores. Eso no aparece ya en el Decreto-ley, pero sigue siendo posible defender en las plataformas que todo el aumento de la masa salarial se distribuya por igual e incluso que el aumento se concentre únicamente en las categorías que cobren menos y que quienes ganan, por ejemplo, por encima de cincuenta o sesenta mil pesetas no tengan ningún aumento pues eso ya les alcanza para vivir. Como esta cuestión de la distribución del aumento global es sumamente problemática e incide sobre uno de los nudos centrales del sistema, los partidos, las centrales (con excepción de la CNT) y los periódicos, le dan un tratamiento político, es decir, el silencio.

Aunque, en las sociedades capitalistas, las desigualdades mayores provienen de la muy desigual distribución de los medios de producción, incluyendo el suelo agrícola y urbano; aunque la opresión capitalista se manifiesta de muchas formas y contra muchas personas que no son parte de la fuerza de trabajo asalariada; hay también notables diferencias de salarios. En general, cuanto más duro y pesado es el trabajo, menos se gana, porque son precisamente los pobres quienes se ven forzados a hacer los trabajos duros y pesados.

En la jerarquía de remuneraciones salariales, tanto en el sector estatal como en el sector privado, tiene un papel importante eso que en castellano se llama el «decoro» o la «dignidad» de los distintos estamentos sociales. Este principio

(disfrazado a veces bajo la capa de la «responsabilidad», etc, cuando no bajo el de la mayor «contribución a la producción») está fuertemente enraizado, sobre todo en quienes se aprovechan de él. Por ejemplo, dicen los periódicos en enero de 1978 que los *consellers* de la Generalitat ganarán 125 000 pesetas mensuales, porque su «dignidad» así lo exige.

Así pues, al atacar la desigualdad de salarios se está atacando uno de los puntales del sistema capitalista. El capitalismo, de otro lado, no dispone de armas ideológicas muy poderosas para enfrentarse a este ataque, pues la teoría económica ortodoxa de los salarios es notoriamente débil, y la defensa en términos de «dignidad» o «decoro» de las distintas profesiones suena más a una sociedad basada en *status* sociales inamovibles de por vida que a una sociedad que se precie de dar oportunidades a quienes tienen talento y ganas de trabajar para ascender en la escala social. Hay aun otro argumento importante para no dejar de lado la defensa de la igualdad salarial: al fin y al cabo, lo que ocurre en los países llamados «socialistas» es que los burócratas (amparándose en la frase de Marx, carente de sentido, «a cada uno según su trabajo») son también quienes ganan más, trabajando menos y no faltan por tanto vocaciones de burócrata.

Otras cuestiones para la lucha sindical actual

El cálculo de la masa salarial global en cada empresa puede dar lugar a que se desvelen algunos secretos o, más probablemente, a que las empresas se niegen a desvelarlos. Por ejemplo, conviene obligar a las empresas a que en el cálculo de la masa salarial para 1977 (que sirve de

base para calcular el aumento del 22 %) metan también los sueldos de gerentes y altos cargos y también los sobres y gratificaciones que se les dan bajo mano. Debe incluirse también en la masa salarial las horas-extra pagadas fuera de la nómina, realizadas fuera del máximo legal que no es respetado por muchas empresas.

Hay otras cuestiones a considerar. En primer lugar, la «retroactividad». El Decreto-ley establece (artículo 9) que «quedarán suspendidos los efectos de las cláusulas automáticas de revisión salarial [...] en cuanto tales cláusulas implicasen crecimientos salariales efectivos superiores a lo prevenido». A pesar de las lamentaciones de las centrales sindicales reformistas (bienvenidas sean), esto no es más que lo acordado en la Moncloa: un notable ataque contra el principio de libertad de contratación, en principio tan caro al capitalismo.

¿Hay alguna manera de evitar la aplicación de la retroactividad? Supongamos una empresa, cuyo convenio colectivo acordado en 1977 prevé aumentos equivalentes al coste de la vida más un tanto por ciento y que este convenio esté todavía vigente en 1978. ¿Quiere decir la retroactividad que ese tanto por ciento queda excluido del aumento? En principio, eso es lo que quiere decir. Las empresas se están acogiendo a esta norma, aunque no siempre, ante las amenazas de huelga. La lucha sindical puede apoyarse en dos puntos: la retroactividad se aplica, una vez más, a la masa salarial global de cada empresa; por tanto, es bien posible que los trabajadores peor pagados puedan hacer valer su derecho al aumento del coste de la vida más el tanto por ciento pactado, y ya se arreglará después la empresa para mantener las diferencias de remuneración de los traba-

jadores y empleados mejor pagados, si así cree conveniente; la retroactividad no es aplicable cuando los aumentos pactados por encima del coste de la vida tenían por motivo en los convenios el dar a los obreros una participación en los aumentos de productividad. Veamos esta cuestión con más detalle.

¿Qué ocurre en empresas cuya productividad aumenta, es decir, donde la producción aumenta en mayor proporción que el número de horas trabajadas, ya sea porque se trabaja con incentivo, o porque hay una mejora en las máquinas o porque aumenta el grado de utilización de la capacidad productiva? ¿Pueden los capitalistas, en estos casos, negarse a pagar más del aumento global del 22 %, amparándose en el Decreto-ley? No, no pueden negarse. Así lo dice explícitamente el Decreto-ley (artículo 2, apartado 3): «Los crecimientos de la masa salarial bruta de cada empresa se calcularán en condiciones de homogeneidad respecto a los dos periodos objeto de comparación [...] en lo que respecta a [...] niveles de productividad». Las variaciones de productividad en 1978 sobre 1977 (reales o hipotéticas) pueden dar una base para negarse a la aplicación retroactiva del Pacto de la Moncloa, sin más que atribuir el exceso sobre el aumento tolerado por el Decreto-ley a una prima de productividad. También cabe actuar de la misma forma donde no hay convenio pactado ya previamente que exceda el tope salarial: cabe pedir más del 22 %, en forma de primas de productividad. Este es un argumento muy recomendable, ¡con tal que no conduzca a aumentar los ritmos de trabajo!

En tercer lugar, si al llegar el mes de junio de 1978, el índice de precios está aumentando a más de un ritmo anual del 22 % (es decir, si en los primeros seis

meses el aumento llega ya al 11,5 %), puede pedirse otro aumento extra, correspondiente a ese crecimiento extra del índice de precios. Claro que aquí los partidos de «izquierda» hicieron otra gran rebaja y le dieron salida a los capitalistas (ya en el documento inicial de la Moncloa) admitiendo que ese aumento extra no habría que darlo si el crecimiento extra de los precios se debía a otra devaluación de la pesetas, o a un aumento del precio del petróleo o a circunstancias excepcionales en la agricultura (que llueva mucho o que llueva poco). El ministro de Agricultura, individuo más bien apagado, tiene ahí un buen tema para hacer méritos y ganarse su considerable sueldo. En todo caso, si los precios suben más del 11 % en los seis primeros meses, habrá un motivo adicional de conflicto.

Por último, hay aun otra cuestión. El Pacto dice que si los trabajadores piden más de la norma salarial global del 22 % de aumento para 1978 y la consiguen, los capitalistas quedan facultados para despedir al 5 % de la plantilla, con una indemnización de sólo dos semanas por año trabajado (según el Decreto-ley, artículo 7). Incluso Comisiones Obreras y UGT se han mostrado en contra de esta cláusula del Pacto, que sin embargo se inscribe dentro de la marcha hacia una mayor libertad de despido. (Buen favor les hizo el gobierno a Nicolás Redondo y a Marcelino Camacho, diputados en las Cortes, aplicando el Pacto social de la Moncloa mediante un Decreto-ley que no pasó por el pleno de las Cámaras. ¿Hubieran votado en contra? ¿Hubieran pedido una votación artículo por artículo? ¿Hubieran salido al water, con permiso del presidente, en este momento crítico?) En resumen, el Real Decreto-ley de 25 de noviembre de 1977, que sintetiza las rebajas pactadas por los políticos en el Pacto

de la Moncloa, va a ser el marco en que se desenvuelva la lucha sindical. Es un Decreto-ley en vigencia, y cuando los periódicos empiezan ahora (a finales de enero) a insinuar que el Pacto no se cumple, que el Pacto no sirve, se están refiriendo en todo caso a las llamadas «contrapartidas», mero entretenimiento de los políticos. Los topes salariales sí son importantes, y el gobierno y los capitalistas harán esfuerzos conjuntos para evitar que se sobrepasen. Los empresarios se refugiarán tras las faldas de Suárez, González, Carrillo, Redondo y Camacho y todos los demás, diciendo a veces que ellos estarían dispuestos a aumentar más los salarios, pero que no les dejan, y esgrimiendo otras veces la amenaza del despido del 5 % de la plantilla. La lucha sindical, dentro de este marco que le viene impuesto a la clase obrera, debe tener por objetivo, a la vez reformista y revolucionario, romper este marco, lograr que ésa sea una ley más que no se cumpla, esta vez en beneficio de los obreros.

Hay que hacer sin embargo aun otra observación: el Decreto-ley *no prohíbe* que una empresa privada (en condiciones homogéneas de horarios, productividad, etc., en 1977 y 1978) *sobrepase* el tope salarial autorizado; es decir, el Decreto-ley dispone que ese empresario sufrirá la pérdida de ciertas facilidades crediticias y desgravaciones fiscales; dispone también que los obreros podrán ser sancionados, con el despido del 5 % de la plantilla. Pero no prevé sanciones penales. En efecto, es difícil para el capitalismo saltarse totalmente el principio de libertad de contratación de las condiciones en que se compra y se vende la fuerza de trabajo. El corporativismo es aun algo tímido. No tanto como el europeo, sin embargo, cuyos «pactos sociales» para establecer «políticas de rentas» no adop-

tan la forma de decretos-leyes o de leyes, sino de acuerdos entre gobiernos, patronal y sindicatos. En realidad es síntoma halagüeño del escaso poder de que disponen los partidos y sindicatos socialista y comunista sobre la clase obrera española que la «política de rentas» haya tenido que ser impuesta por Real Decreto-ley. Esos partidos y centrales sindicales reformistas proporcionan la coreografía y la propaganda, pero, por suerte, no tienen aun capacidad para pactar en nombre de la clase obrera. Es necesario un cierto proceso de domesticación, que pasa por los ataques a las asambleas y a las centrales sindicales «desestabilizadoras», en que los próximos meses, al socaire del «éxito» reformista en las elecciones sindicales, van a ser pródigos.

No hablemos de economía

Nos podría recordar Casamayor, al llegar a este punto, que nos hemos estado moviendo en un territorio marcado por los economistas. Hemos hablado de maneras de «salir de la crisis», explicando cómo antes de las elecciones los partidos de «izquierda» se pronunciaban por reactivar la inversión pública y el consumo; cómo, después, sin dar explicaciones al público que les votó, han estado de acuerdo en congelar salarios reales y asegurar un margen de beneficio que estimule la inversión privada. Pero «salir de la crisis», es decir, aumentar la producción, la inversión, la demanda, el consumo, es una manera de razonar que implica usar magnitudes globales que nada significan, en realidad, desde el punto de vista del bienestar de la humanidad, de la conservación de los recursos naturales, etc. La «producción» no es más que la suma de una serie de cosas fundamentalmente heterogéneas, incluyendo algunas dañi-

nas e incluyendo también la destrucción de recursos naturales. La «inversión» global no es sino una suma de esfuerzos y medios materiales dedicados a construir instrumentos de producción, algunos útiles para el bienestar y otros inútiles. Es más, desde el punto de vista de «salir de la crisis», también es inversión, por ejemplo, hacer barcos de guerra (como recomendó Tamames en las Cortes, haciendo méritos, tal vez, para ministro del ramo). Hemos hablado del paro, globalmente considerado, pero en realidad no hay que pedir más trabajo, sino menos para los obreros que ya trabajan con ritmos extenuantes y horas extras, y más trabajo, si acaso, para quienes no trabajan. Hay que repetir siempre que, fundamentalmente, la composición de la producción y de la inversión responden a la distribución de los ingresos privados y del poder de decisión sobre los ingresos públicos, además de responder también, hasta cierto punto, a una mezcla de necesidades verdaderas de la humanidad y de necesidades inventadas por el capitalismo en su búsqueda de lucro. No caigamos pues en el juego de emplear estas magnitudes globales, que nada significan. Si lo hacemos (como es inevitable, si se quiere discutir el Pacto de la Moncloa y la lucha sindical actual), sepamos guardar distancias.

Ahora bien, dicho esto, que es sin duda muy importante, no cabe olvidar que una lucha sindical «economicista» que lograra hacer saltar continuamente los topes salariales pondría al sistema en dificultades. Para evitar que esto suceda, hace falta propaganda capitalista, un sindicalismo domesticado, cierta dosis de «euro-represión». Ayuda también, y se está convirtiendo en España en pieza fundamental, la ilusión de que las cosas podrían cambiar, con un poco de paciencia, me-

dante la soberanía popular expresada electoralmente. Pero además hace falta que el capitalismo adopte y haga penetrar una nueva ideología adecuada al momento actual: el nuevo corporativismo.

Viejo y nuevo corporativismo

En un artículo sobre el sindicalismo vertical (*El Viejo Topo*, extra nº 1, enero de 1978). Comín parece dudar que el «denominado corporativismo católico» haya existido. Por sus orígenes políticos (algo alejados de su posición actual), Comín está sin embargo bien situado para investigar este tema ya que, si no recuerdo mal, inició su carrera de escritor en *El Ciervo* junto con Barjau, Condeminas y otros jóvenes que debían haber conocido de cerca la ACNP de mediados de los años 1950.

La cuestión sigue siendo actual por varias razones. Muchos de quienes han dirigido la transición al posfranquismo fueron educados dentro del corporativismo católico español; los señores Oreja, Lavilla, Cavero, Reguera, Belloch Puig, Carriles, Otero Novas, José Luis Alvarez han sido no sólo socios de la ACNP sino miembros de su Consejo nacional. Además, conviene estudiar las ideologías de la burguesía y más en una época en que es probable una resurrección del corporativismo. La influencia del «denominado corporativismo católico» no puede reducirse, como hace Comín a «la famosa defensa de la propiedad privada como principio de derecho natural mantenido por la llamada doctrina social de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II». La influencia del corporativismo católico fue muy amplia⁵, pero precisamente no se hizo sentir en

5. Véase «Ideologías de la derecha desde 1939: los corporativistas católicos y los economistas tecnocráticos ante la distribución del ingreso», Cuadernos de Ruedo ibérico, 43-45.

este punto de esta manera pues ya mucho antes del Concilio Vaticano II los corporativistas católicos españoles utilizaban la doctrina de la función social de la propiedad no sólo para defender la propiedad privada de las fábricas sino también la propiedad latifundista. Basta repasar los escritos de Martín-Sánchez Juliá, presidente de la ACNP durante muchos años y experto en cuestiones agrarias. Por cierto, este principio de la función social de la propiedad parece que resucitará en un artículo de la actual Constitución. Proviene de Duguit, un teórico corporativista de principios de siglo cuyas tesis comentaré a continuación.

En efecto, quiero referirme a algunos precedentes europeos del corporativismo católico español anterior a la guerra civil, incluyendo los austriacos. El mismo Comín, en una nota al pie del artículo citado, menciona a Seipel, el sacerdote que fue primer ministro de Austria y que parece haber dado el nombre de «sindicatos verticales» a las corporaciones. Sea o no atribuible a Seipel este hallazgo terminológico, lo importante es que Seipel no era un personaje pintoresco y aislado sino autor de varios libros, político importante y predecesor inmediato de Dollfuss quien, a su vez, fue un modelo para los corporativistas católicos españoles.

El corporativismo de los católicos austriacos o alemanes, o de los católicos españoles, es parecido al corporativismo de otros burgueses cristianos no católicos y se parece también al corporativismo laico de Durkheim, que escribió a finales de siglo, y al del sociólogo vienés Othmar Spann, algo posterior. A finales del siglo pasado, el Estado liberal, que durante mucho tiempo se opuso a la creación de sindicatos, no tiene ya fuerza para oponerse a ello y en la generalidad de países

europeos se legisla a favor de la libertad de asociación sindical. Los nuevos teóricos (como Durkheim y sus discípulos y otros que llegaron a conclusiones similares) no sólo no se oponen ya a la existencia de sindicatos obreros, sino que dan la bienvenida a estas agrupaciones que se interponen entre los ciudadanos individuales y el estado. La cuestión es: ¿qué papel corresponde a los sindicatos en la organización económica y política de la sociedad capitalista?

La libertad de contratación y, por tanto, que el Estado no se inmiscuyera en las condiciones de trabajo y en la determinación libre de los salarios, era parte sustancial del credo liberal. Este principio liberal todavía reaparece de cuando en cuando (aunque pocas veces ya en Europa). Por ejemplo, en Estados Unidos, aunque algunas veces se han impuesto controles sobre salarios y precios (durante la administración Nixon, por ejemplo) y aunque existe legislación antisindical como la ley Taft-Hartley de 1947, entra dentro de la defensa ideológica del sistema el pronunciarse (como lo ha hecho Carter, en su reciente discurso ante el Congreso en enero de 1978) contra los controles estatales sobre salarios y precios. El credo liberal separaba la economía de la política y de la moral. Perseguir el propio interés económico, amoralmente, llevaba a la mejor asignación de recursos escasos y a la maximización de la producción. Esto, que ya había dicho Adam Smith, había recibido en las últimas décadas del siglo pasado una expresión teórica esplendorosa con el imponente edificio de la teoría económica neoclásica. (Más tarde tal vez reforzado con la interpretación keynesiana de que, en situaciones de crisis, los «vicios privados» se convertían en «virtudes públicas», o dicho de otro modo, que el consumo de lujo, o

el gasto en armamentos contribuía a sostener la demanda efectiva).

La creación de sindicatos y su fuerza no sólo había introducido unas instituciones intermedias entre los ciudadanos y el Estado, sino que cambiaba las condiciones de contratación de la fuerza de trabajo y podía llegar a presionar contra los beneficios del capital. La lucha sindical introducía también elementos de desorden, conflictos «anormales», «anómicos» (en la terminología de Durkheim): huelgas, *boycotts*, *lock-outs*. Además, algunos de estos sindicatos eran revolucionarios. Hasta entonces, el credo liberal político se basaba en la visión de una sociedad compuesta de ciudadanos libres y jurídicamente iguales que periódicamente eligen a sus gobernantes, por mayoría, interpretando, pues, estos gobernantes la voluntad general. Y el credo liberal económico se basaba en la libertad de contratación: la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender fuerza de trabajo a los precios de mercado. ¿Qué papel correspondía pues a los sindicatos? Los nuevos sociólogos empezaron a alarmarse al ver los posibles efectos que la disociación entre economía y política (o moral), típica de la ideología liberal capitalista, podía tener en las nuevas circunstancias. La propia ideología política liberal había hecho difícil prohibir la sindicalización, ya que la libertad de asociación era uno de sus elementos. Se trató de prolongar la prohibición de sindicatos aduciendo argumentos económicos (el poder monopólico que el sindicato tendría sobre la venta de la fuerza de trabajo). Pero la lucha de la clase obrera por imponer sus sindicatos, el principio de la libertad de asociación y la realidad evidente de que los empresarios (cada uno en su fábrica y más aun al ponerse de acuerdo en sus asociaciones) estaban en posición de ventaja

al contratar a los obreros individualmente, llevaron a levantar esa prohibición. Entre los nuevos teóricos de principios de siglo, tiene un lugar destacado Leon Duguit, decano de la Facultad de Derecho de Burdeos, donde Durkheim fue profesor. En su libro *La transformación del Estado* adjudica un lugar importante a los sindicatos. Habría «en la cima, los gobernantes, que representan la mayoría efectiva de los individuos que componen la sociedad [...] con el deber de emplear la fuerza en la realización del derecho en su más amplio sentido [ésta es la concepción liberal habitual del Estado de Derecho, que tiene el monopolio de la fuerza, para imponer las leyes, dadas a su vez por un parlamento en el cual se expresa la soberanía popular], reduciéndose su acción, para el desarrollo de las actividades técnicas, a una función de inspección e intervención. [A continuación viene la nueva doctrina, sobre los sindicatos]. En la sociedad, los sindicatos, fuertemente integrados, federados por profesiones y con una representación política que asegure una gran limitación al poder de los gobernantes. Las luchas de clases extinguidas o cuando menos apagadas merced al establecimiento contractual de reglamentos que determinen las relaciones de las clases entre sí [se refiere a convenios colectivos de trabajo], e inspirados por una conciencia clara de su interdependencia. Los servicios públicos, ejecutados y dirigidos por corporaciones de funcionarios, responsables de sus faltas con los particulares y colocados bajo la intervención y vigilancia de los gobernantes [nada nuevo, pues, en cuanto a los funcionarios, organizados ya en cuerpos en el Estado liberal]».

La presencia y la fuerza de los sindicatos, aunque sea alarmante, es pues aceptada, y no rechazada como tal vez lo podrían

haber hecho los viejos doctrinarios liberales, siempre que esos sindicatos no sean revolucionarios y se presten a una contratación colectiva responsable, contratos colectivos que se conviertan en una verdadera «ley para la profesión», dice Duguit. Es decir, una norma sobre condiciones de trabajo y salarios para el ramo o sector de los trabajadores contratantes. Duguit se pronunció por tanto explícitamente contra la diversidad de sindicatos obreros dentro de cada ramo, pues eso dificultaba la contratación colectiva bien ordenada.

El objetivo es evitar las formas «anómicas» de conflictos entre las clases; el objetivo es apagar, incluso extinguir, la lucha de clases. El Estado debe cuidar que el sindicato, nacido de la lucha de clases, no la agudice, sino al contrario. Debe hacer que los sindicatos participen en la conciliación de los intereses de los patronos y de los asalariados. Hay que notar que no se propugna ahí, en absoluto, la integración de los sindicatos en el aparato del Estado, aun cuando se les quiera dar una cierta representación política. Tampoco se propugna la inclusión de patronos y obreros en un solo sindicato o agrupación. Se observa, en la realidad, que están en agrupaciones distintas y se defiende la contratación colectiva entre agrupaciones de empresarios y sindicatos obreros.

En el tibio corporativismo de Duguit, el Estado no debe pues de ningún modo absorber los sindicatos. Por ejemplo, no debe nombrar a sus dirigentes ya que entonces los convierte en funcionarios. Es decir, si el Estado exagera su intervención, mata al sindicato. Eso es lo que se verían forzados a hacer los regímenes corporativistas y fascistas posteriores (Salazar, Dollfuss, Mussolini, Franco, Hítler) ya que el sindicalismo y la con-

tratación colectiva era un arma de doble filo, por un lado, romo, pero por el otro muy afilado. La versión optimista, funcionalista, de Duguit no era mera propaganda sino una buena descripción de la situación en algunos países y algunas coyunturas (y tal vez vuelve a serlo ahora, en Alemania federal, por ejemplo); de otro lado, había un sindicalismo revolucionario, e incluso el sindicalismo reformista se veía abocado, en ciertos países y ciertas coyunturas, a una intensa lucha incompatible con la estabilidad del capitalismo liberal-corporativo propugnado por Duguit, cuyas ideas encajaban muy bien con las expresadas por Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*, un texto sumamente influyente que hay que leer para comprender qué es el corporativismo laico.

Debe haber otros teóricos del corporativismo laico en la Europa de principios de siglo. En Austria, sin embargo, abundaban, como es natural, los corporativistas católicos más que los laicos. Ya a finales del siglo XIX, Vogelsang y Lueger (1844-1910, alcalde de Viena), fundadores del partido cristiano-social (el partido de Seipel y Dollfuss) habían denunciado los «abusos» del capitalismo liberal y habían predicado la conveniencia de un «orden corporativo». La economía no debía separarse de la moral, de la política.

Dollfuss no era propiamente hablando un fascista. Su partido (como también el Zentrum católico alemán) no sólo debía mucho a la influencia de las encíclicas (la *Quadragesimo Anno* es tardía, de 1931) sino también a la del sociólogo Othmar Spann, un teórico del Estado corporativo cuyo libro más importante, *El verdadero Estado: lecciones sobre la crisis y la construcción de la sociedad*, fue publicado en 1921. Este libro tuvo gran influen-

cia en los países germánicos, y sería interesante seguir su impacto sobre los propagandistas católicos españoles. Tales ideas fueron madurando y sustentaron el golpe de Estado de Dollfuss en 1934. La triste realidad es que la clase obrera no se conformaba con el papel que alguien como Duguit le hubiera asignado. El control de la clase obrera parecía requerir una reestructuración del Estado: no sólo la disolución de los sindicatos revolucionarios o excesivamente reformadores, no sólo la organización de los trabajadores en corporaciones interclasistas, sino incluso la disolución del parlamento. Dollfuss ha pasado pues a la historia como el culpable de la matanza de socialdemócratas en Viena en febrero de 1934. Sin embargo, pocos días antes del golpe de Estado, tanto Otto Bauer como Karl Renner habían publicado artículos y pronunciado discursos no desfavorables hacia las ideas corporativistas, hacia un corporativismo moderado (Kreissler, *L'Autriche de 1918 à 1938*, PUF, París, 1971, p. 287).

¿Era oportunismo? Sin duda veían en Dollfuss, con razón, un mal menor en comparación a los nacionalsocialistas austriacos y alemanes. El fascismo no es sólo corporativismo; es, además, un partido único y el Führer-Prinzip, nacionalismo (o racismo, y antisemitismo, en este caso) e imperialismo. Dollfuss era efectivamente un mal menor; Fue pocos meses más tarde asesinado por un nazi, víctima, según entiendo, del nacionalismo granalemán. Austria fue, en marzo de 1938, absorbida por el Reich alemán. Pero cabe preguntarse, ante esos escritos y discursos de Bauer y Renner, hasta qué punto la doctrina socialdemócrata y la trayectoria de los socialdemócratas son verdaderamente opuestas a convertir los sindicatos en apéndices corporativos del capitalismo moderno. Es evidente que

disolver el parlamento y los partidos y sustituirlos por cámaras corporativas es algo totalmente contrario a la doctrina socialdemócrata, pero creo que un corporativismo moderado (como el expuesto por Duguit) es perfectamente compatible con una socialdemocracia que abandone o aplase indefinidamente la lucha por el socialismo, por la igualdad. De hecho, ese corporativismo tibio se extiende en Europa: su enemigo no son los partidos, por muy de izquierda que sean (esos pequeños partidos trotskistas, por ejemplo, fácilmente neutralizables mediante el mecanismo electoral, que les lleva periódicamente a una situación ridícula) sino que sería más bien el sindicalismo revolucionario, antiparlamentario.

La propia Austria socialdemócrata contemporánea, de Kreisky, es un buen ejemplo de ese corporativismo moderno, moderado. Existe desde luego un parlamento (no se ha inventado aun nada mejor que la ilusión de la soberanía popular, expresada electoralmente, para legitimar el sistema capitalista) pero la institución política fundamental es más bien la Comisión especial de salarios y precios. Otro ejemplo: el *International Herald Tribune* del 21 de junio de 1977 elogiaba a la socialdemocracia alemana, en un editorial titulado «Socialismo, nuevo estilo», por estar creando «un nuevo tipo de Estado corporativo, de ningún modo fascista, pero al parecer basado en la colaboración entre los sindicatos y las empresas bajo cierto control del Estado». Al mismo tiempo felicitaba a los laboristas británicos por estar yendo en la misma dirección. «Eso es muy bueno para la economía» decía el *Herald Tribune* (que es la edición parisina del *New York Times* y *Washington Post*); podría haber añadido que mantener los partidos, las elecciones y el parlamento (el no constituir, pues, cáma-

ras representativas corporativas, o al menos, el no sustituir aquéllos por éstas) es muy bueno para la política, en el sentido de que así persiste la ilusión de la soberanía popular expresada en elecciones donde cada hombre y mujer tiene un voto, todos ciudadanos iguales. Es un signo de los tiempos que la expresión «nuevo Estado corporativo» se use elogiosamente en un periódico liberal, como también lo es que ese editorial del *Herald Tribune* lleve una fecha que está entre la de la muerte del fiscal Buback y la del banquero Jürgen Ponto.

Cuando existe una Comisión de salarios y precios, cuando hay un Pacto de la Moncloa, cuando nace un «nuevo Estado corporativo», desaparece la separación que la ideología capitalista liberal establecía entre economía y política, desaparece el principio de libertad de contratación, pero la politización (o moralización) de la economía se realiza no en contra sino a favor de la estabilidad del sistema. En la vieja ideología liberal, la economía funcionaba sola. Sucesivos golpes han ido haciendo insostenible este punto de vista. El keynesianismo, aunque de una parte contribuyó a que la economía pudiera ser considerada como un ámbito ajeno a la moral (recuérdense las paradojas keynesianas sobre la «inversión» no productiva) de otro lado defendió la intervención del Estado en la economía de mercado. La crítica moderna, sraffiana, de la teoría económica neoclásica vincula de nuevo la economía a la política; una de sus conclusiones es que la distribución de lo producido entre asalariados y capitalistas no puede explicarse con teoría económica, y que hace falta recurrir a una explicación sociológica, política, en términos de la lucha de clases. Aun más, la realidad de la «nueva inflación», que se interpreta como una infla-

ción de costes, entre los cuales no sólo cuentan la energía y materias primas sino también los costes salariales, lleva muy directamente al «nuevo corporativismo» (véase Aubrey Jones, *The New Inflation*, 1973). En un capitalismo de casi pleno empleo (o con seguros de desempleo) la clase obrera (mediante huelgas muchas veces al margen de la burocracia sindical reformista) tiene poder para lograr aumentos de salarios que llegan a hacer caer los márgenes de beneficio y conducen a una disminución de las expectativas de beneficio, motor de la inversión privada. Todo eso lleva a que se elimine la separación ideológica entre política y economía, típica de la ideología liberal.

Que la socialdemocracia colabore en la construcción de esos «nuevos Estados corporativos» es un tanto sorprendente, a primera vista, Habría que estudiar el socialismo gremialista inglés, por ejemplo, y hacer un catálogo de las tentaciones corporativistas en que haya caído a veces (¿de palabra, antes de la guerra mundial, más que de obra?) la socialdemocracia europea. Pero nos hemos desviado un poco de la discusión inicial: el origen y la defensa de las ideas corporativistas no está en la «izquierda» sino en la derecha. Esta derecha no ha hablado sólo por boca de clérigos católicos (como Seipel, o nuestro Herrera Oria) y de fascistas sino también por boca de intelectuales muy respetables. Volviendo al artículo de Comín, creo que él se toma demasiado a la ligera el «denominado corporativismo católico» y parece desconocer esta tradición intelectual. No pienso que esa actitud de Comín responda a que, como católico, le moleste que se acuse a la Iglesia de propiciar o haber propiciado estas ideas. Creo más bien que el corporativismo (nótese que *no digo* el fascismo) resulta un tema incómodo de estudiar en

la España actual, por dos razones. De un lado, la indudable vinculación al corporativismo católico de la mayor parte de los políticos de la UCD. La política de «reconciliación nacional» (el «no remover el pasado», como dice Carrillo) desaconseja sacar esta vinculación a la luz, tal como ocurriría si la historia de la ACNP (desde 1909 hasta 1978) se convirtiera en tema de discusión pública. De otro lado, el hecho de que una cierta dosis de democracia parlamentaria parece ser perfectamente compatible con un cierto grado de corporativismo (de colaboración entre sindicatos reformistas y la patronal, bajo el control estatal manifestado en una política de salarios y precios, y manifestado tam-

bién en la represión contra el sindicalismo revolucionario y antiparlamentario, si éste llega a cobrar importancia), aunado al hecho de que la socialdemocratización del partido comunista (y, desde luego, la del partido socialista) no les lleva a oponerse a este nuevo Estado posfranquista. Esas son las razones que hacen incómodo, inoportuno, discutir en España el corporativismo católico español, y el corporativismo, católico o laico, europeo. Es más, un libro como *Eurocomunismo y Estado*, de Santiago Carillo, toma ya partido, decididamente, por ese «nuevo tipo de estado corporativo», aunque evidentemente no le llame así explícitamente.

Colección España contemporánea

Jon Amsden Convenios colectivos y lucha de clases en España

Índice: Prólogo de Juan Martínez Aller. Introducción. 1. La tradición obrera. 2. La Falange y el franquismo. 3. La España contemporánea: el dilema de la «liberalización». 5. El movimiento obrero de oposición durante el período de «liberalización». 6. El Jurado de empresa: entre el «economicismo» y el «poder obrero». 7. Los convenios colectivos: dos estrategias. 8. Conclusiones. Bibliografía. Índice analítico. 192 páginas

30 F

Ruedo ibérico

**La obra de preparación revolucionaria,
de cumplimiento de la revolución,
de organización de la sociedad,
incumbe a nuestros sindicatos**

Pierre Monatte

No traigo en el bolsillo ningún plan de redistribución de las corporaciones en federaciones nuevas, ninguna fórmula milagrosa de estatutos sindicales, federales o confederales capaz de ganarnos de golpe a las masas obreras, de ganar todas las huelgas y de hacer la revolución en un abrir y cerrar de ojos. Confesaré incluso que no tengo en la cabeza la más mínima idea precisa sobre las posibilidades y las imposibilidades, las ventajas y los peligros de una escisión confederal.

Es de algo muy distinto de lo que deseo hablar y discutir. Antaño, creo hemos dado demasiada importancia y gastado toda nuestra pasión en discusiones tácticas de interés secundario.

Recuerden los debates acerca de las federaciones de industria y de las federaciones de oficio, sobre la sustitución por las uniones departamentales de las uniones locales y las bolsas de trabajo, y todo el tiempo pasado y perdido en torno a modificaciones de los estatutos, lo mismo del más pequeño sindicato que de la federación más potente.

Recuerden que he sido, y sigo siéndolo, partidario de las federaciones de industria, de las uniones departamentales, que no desprecio en absoluto las reglas que se fija una organización.

Ahora bien, pienso que cabe hacer un trabajo excelente en el marco de la federación de oficio y malo en el de la federación de industria. Y no faltan los ejemplos de federaciones de industria que no han sabido hacer nada. Es posible que hubiese sido preferible que durante unos años hubiesen subsistido las federaciones de oficio en determinadas corporaciones.

Mientras no se cambie más que la muestra, no se ha hecho nada. Y, sin embargo, eso ha sido todo en demasiados casos. ¿Cuántas uniones departamentales no son en realidad más que las uniones locales de ayer?

[...]

Nos hemos embarrancado en cuestiones de forma y en ellas hemos empequeñecido, desecado nuestra concepción del sindicalismo. Tales cuestiones no es que fuesen menospreciables, pero debían de haber estado en su lugar, secundario, sin ahogar otras más importantes. Y así, nuestras organizaciones se habían vuelto como máquinas cuyos servidores pasaran todo el tiempo en ponerles parches, sin pensar en exigirles los servicios previstos al adquirirlas.

Empero, la tarea del sindicalismo es clara y apremiante: recoger las necesidades y las aspiraciones del pueblo, taller a taller, corporación a corporación, centro a centro; traducir esas necesidades, interpretarlas; organizar la lucha en pro de su satisfacción; y como no serán satisfechas más que mediante una transformación social profunda, la obra de preparación revolucionaria, de cumplimiento de la revolución, de organización de la sociedad, incumbe a nuestros sindicatos.

Nuestras organizaciones son los instrumentos de tal tarea. Instrumentos forjados por la experiencia obrera de cincuenta años. Son como son tras múltiples modificaciones; es probable que experimenten otras; pero, tal y como son, adoptémoslos; son buenos, adelante.

Lo que vale el obrero vale el instrumento. Las generaciones de ayer no valían gran cosa. Nos hallábamos en tal atmósfera de egoísmo y de falta de fe que todos, aun los que decían ser los militantes de la clase obrera, estaban impregnados de ella.

Evidentemente, de todos ellos, algunos habrá que se recuperen; pero, ¿volverá a soldarse sólidamente el resorte roto? Otros volverán con una voluntad dos veces templada y con un ardor durante largo tiempo contenido. ¿Seremos numerosos los de esta categoría?

Nos volveremos a poner a la tarea, los del frente y los de la retaguardia que no abdicaron ni han renegado en nada, con elementos proporcionados por las jóvenes generaciones que han visto claro al resplandor de las brasas, con muchas mujeres también, amas de casa, obreras, campesinas, sacadas de su tímido silencio por todos los dolores acumulados a lo largo de estos años.

A pesar de tantos elementos diversos, es posible que no seamos demasiados. Es, incluso, probable. No seremos más que una minoría, ínfima, y al comienzo muy débil. Trataremos enseguida de ser una minoría clarividende antes de tratar de ser una minoría actuante.

Nuestra clarividencia será ya, por sí misma, un acto. La claridad que llevaremos en nosotros y que proyectaremos mostrará a desconocidos, puede que numerosos, el largo camino de la liberación.

No emprenderemos grandes cosas. Haremos lo que podamos. [...]

La débil minoría que seremos, sin preguntarse si será heroica o no, hará lo que pueda. En primer lugar, tratará de ver claro, de ser la minoría clarividente. Lo cual le plantea todo el problema de la educación. La suya, en primer lugar, ver claro, verse. Ver claro en sí y en torno suyo. Luego, ayudar a los demás a ver, disipar las nieblas tendidas ante los ojos del pueblo. Desenmarañar lo que hay que hacer, las fuerzas interesadas en actuar, cómo conseguir los fines, las dificultades a prever y superar. Ver claro desemboca obligadamente en la acción sobre uno mismo y sobre el mundo.

Todo eso son generalidades, dirá más de uno. Evidentemente. Pero, calma. La próxima vez abordaremos la serie de las pequeñas cosas que cabría hacer ya mismo, sin romperse la crisma y por pocos que seamos.

Avocourt, 27 de febrero de 1917
Publicado en *Cahiers du Travail* en 1921.

Traducción de José Martín.

Cuadernos de Ruedo ibérico

6, rue de Latran, 75005 Paris
Teléfono 325 56-49
CCP 16586-34 Paris

Precio de venta: cuaderno ordinario a partir del número 43: 10 F; cuaderno ordinario a partir del número 36: 9 F; cuaderno ordinario del número 7 al 35: 7 F; colección completa (números 1 al 42): 450 F. La suscripción a Cuadernos de Ruedo ibérico da derecho al 20 % de descuento en la compra de libros pertenecientes a nuestro fondo o al de aquellas editoriales en venta en nuestra librería.

Condiciones de suscripción:

6 cuadernos
ordinarios

Francia
Otros países (correo ordinario)
América (correo aéreo)
América latina (correo certificado)
Número simple

57 F
65 F
115 F
85 F
10 F

Arthur Lehning* **Del sindicalismo
revolucionario al
anarcosindicalismo**

**El nacimiento de la Asociación Internacional
de Trabajadores de Berlín**

Antes de la primera guerra mundial, el sindicalismo revolucionario se asimilaba en buena medida al de la CGT francesa, considerada de algún modo como un modelo para varias organizaciones de otros países, todas las cuales aprobaban la actitud neutral o negativa que justificaban los partidos políticos y, por consiguiente, la Segunda Internacional, fundada en 1889. Pero cuando se planteó la cuestión de la organización internacional del propio sindicalismo revolucionario, aparecieron importantes divergencias tácticas entre la CGT y la mayoría de los sindicalistas extranjeros.

Bajo la influencia ideológica del anarquismo y de los esfuerzos directos de los anarquistas, en especial de Pelloutier, el sindicalismo francés ejercerá, de 1892 a 1895, un ascendente antiautoritario y autónomo, antiparlamentario, antimilitarista, antipatriotista. Lo que pretendía Pelloutier era sustraer al movimiento obrero de la influencia y el acaparamiento de los partidos políticos. Según Pouget, el redactor de *La Voix du Peuple*, esa influencia ideológica anarquista impidió la toma de los sindicatos por los guesdistas. Pero cuando, en 1909, Jouhaux se convirtió en uno de los principales dirigentes de la CGT, se instauró en su seno la lucha de tendencias.

La CGT estaba afiliada al Secretariado de Berlín. Creado en 1903 para facilitar y coordinar los contactos internacionales entre sindicatos reformistas, dicho Secretariado no era otra cosa que una simple oficina de información, cuyas funciones aseguraba la Oficina central de la Allgemeine Deutsche Gewerkschafts Bund bajo la dirección de Carl Legien. A las conferencias internacionales no asistían más que los dirigentes de los sindicatos asociados, que no discutían en ellas más que de asuntos técnicos, descartando todo problema teórico que pudiera amenazar con llevarles al terreno político, reservado en exclusiva a los partidos socialdemócratas.

Ni la CGT ni el National Arbeids Secretariaat holandés (la primera central sindical de Holanda, de tendencia sindicalista, que había sido fundada en

* Conferencia pronunciada en el Congreso sobre Anarcosindicalismo organizado por el Istituto di Storia Contemporanea del Movimento Operaio e Contadino, Ferrara, 1977.

1893 y cuyo principal animador era Christian Cornelissen)¹ tenían la menor influencia en el Secretariado. En las conferencias, Legien, el secretario permanente e influente en la organización de los sindicatos alemanes, se negaba a incluir en el orden del día los asuntos que proponía la CGT, especialmente el antimilitarismo y la huelga general. Esa fue la causa de que los franceses se abstuvieran de hacerse representar en las conferencias de 1905 y 1907; por su parte, los holandeses abandonaron el Secretariado en 1907. En la conferencia de 1909, la CGT propuso organizar un verdadero congreso, que tendría por objeto examinar las cuestiones generales de la lucha sindical. Su propuesta fue rechazada. A pesar de ese nuevo fracaso, siguió adherida a la Oficina de Berlín. Cuando, en febrero de 1913, el NAS —sostenido por la Industrial Syndicalist Education League de Inglaterra— propuso convocar un congreso internacional para sentar las bases de una Internacional revolucionaria sindicalista, la CGT se declaró totalmente opuesta a ello. Precizando los motivos de esa actitud negativa, Pierre Monatte resumió claramente bajo qué perspectiva consideraba la CGT el asunto:

«Para nosotros, en Francia, preocupados por realizar la Internacional sindical a base de verdaderos congresos internacionales de sindicatos, una Internacional en la que sabemos perfectamente que estaremos en minoría, pero que será la verdadera Internacional obrera, ¿no creen ustedes que tenemos algún fundamento para preguntarnos si nuestra participación en un congreso sindicalista y en un secretariado sindicalista no nos hará volver la espalda a la gran finalidad que nos hemos fijado?»²

A las demás organizaciones sindicalistas, la cuestión se les planteaba, evidentemente, de modo muy distinto. Las tendencias que en Francia se enfrentaban únicamente en el seno de la CGT, en Holanda o en Alemania cristalizaban en organizaciones diferentes y netamente opuestas entre sí. En 1913, una corriente sindicalista «revisionista», para la que la CGT era esencialmente un instrumento de lucha en el marco de la sociedad existente, se había implantado ya firmemente en la Confederación y el ejemplo de los poderosos sindicatos alemanes contribuía a reforzarla; y si sindicalistas revolucionarios como Monatte se rebelaban contra una Internacional sindicalista, ello se debía también a que temían que su fundación entrañase la escisión en la CGT, poniendo así en peligro la unidad de la clase obrera francesa.

Así pues, los sindicalistas revolucionarios se reunieron en Londres, del

1. Christiaan Cornelissen (1864-1943), cercano colaborador de Ferdinand Domela Nieuwenhuis, asistió a los congresos de la Internacional socialista en Bruselas (1891), Zurich (1893) y Londres (1896). En 1893, fue uno de los fundadores del Secretariado Internacional del Trabajo holandés (NAS). Habiendo tenido diferencias con Domela Nieuwenhuis, especialmente por lo que se refiere al papel de los sindicatos, marchó a Francia en 1898. Colaboró en el órgano de la CGT, *La Voix du Peuple* y, en 1911, entró como redactor en *La Bataille syndicaliste*. Su obra más importante es un *Tratado general de ciencia económica* (5 vol., París, 1926-1944). Hay traducción al castellano de *La evolución de la sociedad moderna* (Buenos Aires, 1934) y de *El comunismo libertario y el régimen de transición* (Valencia, 1936).

2. «Le Congrès syndicaliste international», in *La Vie Ouvrière*, 5 de abril de 1913, p. 407.

27 de septiembre al 2 de octubre de 1913, sin la CGT. Entre las centrales sindicales más importantes figuraban la Unione Sindicale Italiana, representada por Alceste de Ambris, con mucho la organización más fuerte de las allí representadas³; el Sveriges Arbetare Central-organisation, en la persona de Albert Jensen; el NAS holandés; y la Freie Vereinigung Deutscher Gewerkschaften, cuyo delegado era Fritz Kater. En total, 38 delegados que representaban a 65 federaciones o centrales sindicales de Argentina, Austria, Bélgica, Brasil, Cuba, Inglaterra, Alemania, Holanda, Italia, Polonia, España y Suecia.

Además de la ausencia de la CGT —cuatro organizaciones locales francesas, opuestas igualmente a la fundación de una nueva Internacional, se hicieron representar en Londres—, señalemos la abstención de los Industrial Workers of the World. Sin duda, la defectuosa preparación del congreso influyó mucho en ello; pero los americanos se mostraban también apegados a la ficción de que ellos constituían una Internacional. La mayor parte de los delegados presentaron informes, por escrito u oralmente, sobre el estado del movimiento sindicalista en sus respectivos países. El congreso, que no careció de incidentes, no consiguió plenamente su finalidad, pero se adoptó una especie de declaración de principios concebida en los siguientes términos:

«El Congreso, reconociendo que la clase obrera de cada país padece la esclavitud del sistema capitalista y estatista, se declara a favor de la lucha de clases, de la solidaridad internacional y de la organización independiente de las clases obreras basada en la asociación libre.

Esta organización tiene como finalidad el desarrollo *material e intelectual* inmediato de las clases trabajadoras y, en el futuro, la abolición de tal sistema.

El Congreso declara que la lucha de clases es una consecuencia inevitable de la propiedad privada de los medios de producción y de distribución, y preconiza la socialización de dicha propiedad y el desarrollo de los sindicatos en organizaciones productoras, aptas para tomar a su cargo la dirección de la producción y de la distribución.

Reconociendo que los sindicatos internacionales no alcanzarán esa finalidad más que cuando dejen de estar divididos por diferencias políticas y religiosas, declara que la lucha tiene un carácter económico tal que excluye toda acción ejercida por corporaciones gobernantes o por los miembros de esas corporaciones y depende enteramente de la acción directa de los trabajadores organizados.

En consecuencia, el Congreso llama a los trabajadores de todos los países a fin de que se organicen en uniones industriales independientes y se unan sobre la base de la solidaridad internacional con vistas a obtener su emancipación y liberarse del dominio capitalista y estatista.»⁴

Este texto, del que Alfred Rosmer decía que «no es de una claridad deslumbradora», contiene, empero, tres elementos que encajan en la declaración de principios de la Asociación internacional de Trabajadores: «La destrucción, no sólo del capitalismo, sino también del Estado;

3. Además de De Ambris, la delegación comprendía a otros dos italianos, E. Rossini, delegado de la Unione Sindicale Milanese y de la Camera del Lavoro di Bologna, y Silvio Coria, por la Camera del Lavoro di Parma e Provincia.

4. Citado por Alfred Rosmer, «Le Congrès de Londres», in *La Vie Ouvrière*, 20 de octubre de 1913, p. 455.

la transferencia a las organizaciones económicas de la administración de la producción y de la distribución; la acción política.»⁵

El Congreso de Londres fue el primer intento de darle una forma organizada al sindicalismo revolucionario internacional, aunque sus resultados hubiesen sido limitados. Los alemanes, que proponían la fundación de una Internacional sindicalista, resultaron ser minoritarios a pesar del apoyo del NAS. Además de tomar en consideración la posición de la CGT, opinaban que no era el momento oportuno para alentar la creación de una organización cuyas fuerzas no podrían por menos que ser reducidas, y se limitaron a fundar una oficina de información con sede en Holanda. Si bien el Congreso no produjo todos los resultados esperados, al menos rechazó algo que se deducía de la actitud cegetista: que las minorías sindicalistas no francesas debían, en principio, tratar de introducirse, para controlarlo, en el movimiento reformista de sus países respectivos.

El Congreso decidió publicar un *Bulletin International du Mouvement Syndicaliste*, cuyo primer número apareció en abril de 1914. Su principal redactor fue Cornelissen, uno de los más notables participantes del Congreso, quien ya había redactado un Boletín cuya publicación se decidió a raíz del Congreso anarquista internacional de 1907, en una reunión especial de los sindicalistas revolucionarios presentes. Para 1915 estaba previsto un nuevo congreso sindicalista, en Amsterdam.

Ni que decir tiene que la guerra no sólo impidió la reunión de tal congreso, sino que además interrumpió todas las relaciones que había llegado a establecer la oficina holandesa. El NAS trató inútilmente de reanudar las relaciones internacionales, pero hubo que esperar hasta comienzos de 1919 a que representantes sindicalistas de Noruega, Suecia y Dinamarca, puestos de acuerdo sobre la necesidad de convocar un nuevo congreso internacional, solicitaran del NAS que lo organizase en julio o agosto de ese año. Toda clase de dificultades impidieron el éxito del congreso, que se redujo, por así decir, a un intercambio de opiniones entre holandeses y alemanes.

Estos últimos crearán, a finales de diciembre de 1919, la Freie Arbeiter Union Deutschlands, cuyo portavoz con más audiencia será Rudolf Rocker. El Congreso constituyente reclamó, una vez más, la fundación de una Internacional sindicalista y se declaró al mismo tiempo solidario de la República soviética de Rusia. Pero ambas posiciones no tardaron en resultar incompatibles.

El lector excusará que no describa en esta ocasión detalladamente la actividad de las distintas organizaciones sindicalistas durante la primera guerra mundial y el periodo revolucionario derivado de ella, aunque, de haberlo hecho, este informe ganaría en precisión: debo limitarme a las relaciones internacionales de esas organizaciones sindica-

5. Alexandre Shapiro, «Las Internacionales sindicales: Amsterdam, Moscú, Berlín», *La Protesta*, suplemento semanal, 24 de agosto-14 de septiembre de 1925.

listas. No obstante, vamos a dar un vistazo a la situación con que se veían enfrentados los sindicalistas revolucionarios a comienzos de 1920. La revolución aparecía tenida en jaque en varios países europeos, pero la situación aún no estaba resuelta. En Rusia, el nuevo poder se mantenía desde hacía ya más de dos años. Las organizaciones sindicalistas habían conocido una afluencia considerable de adherentes y en algunos países formaban organizaciones de masa que englobaban a gran parte del proletariado revolucionario. Por otro lado, en Francia se anunciaba una reagrupación de fuerzas, estando a punto de disgregarse la antigua CGT; en otros lugares, se dibujaba una diferenciación entre comunistas y sindicalistas, en ocasiones en el interior mismo de los sindicatos revolucionarios.

Este proceso, surgido de un modo divergente de abordar problemas concretos planteados por las condiciones específicas de cada país, fue acelerado, a partir de marzo de 1919, por la fundación de la Internacional comunista. En su *Plataforma*, ésta declaraba querer «realizar un bloque con aquellos elementos del movimiento obrero revolucionario que, aun no habiendo pertenecido anteriormente al partido socialista, se sitúan ahora en todo y para todo en el terreno de la dictadura proletaria en su forma societista, es decir, con los elementos correspondientes del sindicalismo»⁶. Este deseo se acentuó aún más cuando, en julio, los sindicatos reformistas fundaron la Federación sindical internacional, denominada la Internacional de Amsterdam o Internacional esquirol.

En aquel entonces, los sindicalistas no se oponían, en principio, a las propuestas de Moscú. La Rusia revolucionaria contaba con todas sus simpatías. Pensemos por un momento cuál era la situación en Rusia en 1919. Aunque el partido bolchevique estaba en el poder, la fase revolucionaria no había concluido. Amenazado al norte por la intervención de los Aliados, al este por Kolchak, al sur por Denikin y Wrangel, el gobierno soviético dejaba cierto margen de libertad a las organizaciones revolucionarias no bolcheviques, a los socialistas revolucionarios de izquierda, a los maximalistas, a los sindicalistas, a los anarquistas. El cordón sanitario contra el nuevo régimen hacía que se conociese mal la situación interna de Rusia, y la revolución en lucha con la contrarrevolución hallaba defensores entre los revolucionarios de todo el mundo.

Lo mismo que la FAUD, la Confederación Nacional del Trabajo expresaba en diciembre de 1919, en el Congreso de la Comedia, su punto de vista en los siguientes términos:

«El Comité nacional, como resumen de las ideas expuestas acerca de los temas precedentes por los diferentes oradores que han hecho uso de la palabra en el día de hoy, propone: Primero. Que la CNT de España se declare firme defensora de los principios de la Primera Internacional sostenidos por Bakunin; y, segundo.

6. La III^e Internationale communiste. Thèses adoptées par le premier Congrès. Documents officiels pour l'année 1919-1920, Petrogrado, 1920, p. 28.

Declara que se adhiere provisionalmente a la Internacional Comunista por el carácter revolucionario que la informa, mientras tanto la CNT de España organiza y convoca el Congreso obrero universal que acuerde y determine las bases por las que deberá regirse la verdadera Internacional de los Trabajadores.»⁷

Del mismo modo, atendiendo a la invitación rusa, varios delegados sindicalistas asistieron al Segundo Congreso de la Komintern, que se desarrolló del 19 de julio al 7 de agosto de 1920. Pero para los «izquierdistas» presentes, el Congreso comenzó bajo auspicios poco favorables: poco antes, Lenin había publicado su famoso panfleto sobre la «enfermedad infantil»; y la víspera de la apertura del Congreso, los delegados de la izquierda comunista alemana (entre ellos, Otto Rühle) regresaron a Berlín, totalmente decepcionados por las conversaciones que habían sostenido con los dirigentes bolcheviques. Los sindicalistas alemanes contaban con un observador en la persona de Augustin Souchy, que realizaba un viaje de estudios por Rusia. De los delegados españoles, únicamente Angel Pestaña consiguió llegar a Moscú; el delegado de la USI, Armando Borghi, llegó después de la clausura.

En cuanto a las resoluciones adoptadas por el Congreso, es sabido que no eran las más apropiadas para lograr el asentimiento de los sindicalistas revolucionarios. La relativa al papel del partido comunista en la revolución proletaria afirmaba en especial:

«La Internacional comunista repudia del modo más categórico la opinión conforme a la cual el proletariado puede llevar a cabo su revolución sin contar con un partido político propio. [...] La propaganda de determinados sindicalistas revolucionarios y de los adherentes al movimiento industrialista del mundo entero (IWW) en contra de la necesidad de un partido político que se baste a sí mismo, no ha ayudado ni ayuda, hablando objetivamente, más que a la burguesía y a los 'socialdemócratas' contrarrevolucionarios. En su propaganda contra un partido comunista, al que desearían reemplazar por sindicatos o por uniones obreras de formas poco definidas y excesivamente amplias, los sindicalistas y los industrialistas tienen puntos en contacto con oportunistas reconocidos. [...]

El sindicalismo revolucionario y el industrialismo sólo significan un paso adelante con respecto a la antigua ideología inerte y contrarrevolucionaria de la Segunda Internacional. Con respecto al marxismo revolucionario, es decir, al comunismo, el sindicalismo y el industrialismo significan un paso atrás.»

Tras haber constatado que la aparición de los soviets «no disminuye en modo alguno el papel dirigente del partido comunista» y que la opinión contraria «es profundamente errónea y reaccionaria», la resolución proseguía diciendo:

«El partido comunista no sólo le es necesario a la clase obrera *antes y durante* la conquista del poder, sino también *después de ella*. La historia del partido comunista ruso, que detenta desde hace tres años el poder, muestra cómo el papel del partido comunista, lejos de disminuir luego de la conquista del poder, se ha acrecentado considerablemente.»

7. José Peirats, *LA CNT en la revolución española*, t. I, p. 29, París, 1971.

Esta toma de posición parecía excluir de la Komintern a las organizaciones sindicalistas revolucionarias, pero su puerta les era abierta de nuevo, aunque bajo condiciones precisas, por el artículo 14 de los estatutos votados en el Congreso. Según éste:

«Los sindicatos que se sitúan en el terreno del comunismo y que forman grupos internacionales bajo el control del Comité ejecutivo de la Internacional comunista, constituyen una sección sindical de la Internacional comunista. Los sindicatos comunistas envían sus representantes al Congreso mundial de la Internacional comunista por intermedio del Partido comunista de su país. La sección sindical de la Internacional comunista delega a uno de sus miembros ante el Comité ejecutivo de la Internacional comunista, en el que tiene derecho a voz. El Comité ejecutivo tiene derecho a delegar, ante la sección sindical de la Internacional comunista, a un representante con derecho a voz.»⁸

Las líneas citadas merecen que nos detengamos en ellas, pues tienen un doble alcance. Por un lado, señalan una etapa en la lucha del partido comunista ruso en pro del sometimiento total a él de los sindicatos que en Rusia trataban de defender lo que aún les quedaba de autonomía. Fue de esos sindicatos de donde surgió, a finales de 1919, la propuesta de crear una Internacional sindicalista roja, pero para los autores de la propuesta, se trataba de una organización que existiese *aparte* de la Komintern. Ahora bien, los dirigentes del partido no estaban en absoluto dispuestos a tolerar tal desviación de los principios centralistas, y en el Tercer Congreso de los sindicatos rusos (abril de 1920), en el que éstos anunciaron su adhesión a la Komintern, Zinoviev insistió en la subordinación de la futura Internacional sindical a la Internacional comunista. Por otro lado, el artículo 14 de los estatutos constituía un desafío flagrante a las organizaciones sindicalistas que antes de la apertura del Congreso habían sostenido toda una serie de conversaciones con Alexander Lozovski y otros dirigentes rusos, de las que surgió, el 15 de julio de 1920, el Consejo provisional de la Internacional sindicalista roja. En el transcurso de dichas entrevistas, se habían manifestado divergencias profundas a propósito de la «dictadura del proletariado», del control desde dentro de los sindicatos reformistas preconizado por los bolcheviques, así como de las relaciones entre la Komintern y la ISR. En lo que respecta a este último punto, estaba claro que los delegados sindicalistas revolucionarios habían expresado profundas objeciones contra todo papel dirigente de la Internacional comunista. La adopción de los estatutos les colocó ante la obligación de reconsiderar su actitud ante una agrupación internacional a la que, en principio, eran favorables. Con tal fin, la FAUD y el NAS convocaron una conferencia sindicalista internacional, que tuvo lugar en Berlín del 16 al 21 de diciembre de 1920. Tomaron parte en ella delegados de las IWW, de cuatro organizaciones argentinas, del Comité sindicalista revolucionario (la minoría de

8. *Le Phare*, La Chaux-de-Fonds, diciembre de 1920 (Número spécial. Thèses, conditions et statuts de l'Internationale communiste), p. 155-156, 159, 211.

la CGT), de la FAUD (que representaba igualmente a un grupo checo), de los Shop Stewards ingleses, de la SAC y del NAS. A consecuencia de detenciones sobrevenidas, ni la CNT ni la USI lograron enviar representantes, y en cuanto a las federaciones noruega y danesa, enviaron mensajes de simpatía. Estuvo presente, además, un observador de los sindicatos rusos, quien se limitó a expresar dudas sobre la propia conveniencia de la conferencia, dado que el congreso constituyente de la ISR, previsto para mayo de 1921, debía discutir y decidirlo todo. Los holandeses presentaron tesis para precisar el carácter que según ellos había que dar a la nueva Internacional. Insistían en que la organización revolucionaria de la producción y de la distribución fuese encomendada a los sindicatos y rechazaban la ingerencia de los partidos políticos; la participación en el congreso de Moscú les parecía recomendable justamente para hacer incluir dichos puntos en los estatutos. Por su parte, los franceses, aleccionados por Monatte⁹, se oponían a todo lo que podía debilitar, según su punto de vista, la unidad revolucionaria: pedían, pues, la adhesión de los sindicalistas al Profintern.

«La minoría sindicalista revolucionaria francesa —declaran—, organizada en el seno de la CGT reformista, comprende anarquistas-sindicalistas, sindicalistas-revolucionarios y sindicalistas socialistas-comunistas. Estimamos que estos mismos elementos pueden entrar en la composición de la Internacional sindical de Moscú, a la que la minoría revolucionaria sindicalista francesa ha dado ya su adhesión. [...] Por el momento, se trata de constituir una internacional sindical capaz de actividad revolucionaria y de dejar de lado todas las cuestiones secundarias de doctrina a propósito de las cuales no podemos estar *a priori* de acuerdo.»¹⁰

Habiendo recordado los alemanes la resolución londinense de 1913, se nombró una comisión (compuesta por el delegado de las IWW y un miembro de la FAUD y del NAS) encargada de redactar un proyecto de declaración final. Tras una amplia discusión —ausente ya la delegación francesa— se adoptó por unanimidad la siguiente declaración:

- «1. La Internacional revolucionaria del Trabajo hace suyo sin la menor reserva el punto de vista de la lucha de clases revolucionaria y del poder de la clase obrera.
2. La Internacional revolucionaria del Trabajo tiende a la destrucción y al rechazo del régimen económico, político y espiritual del sistema capitalista y del Estado. Tiende a la fundación de una sociedad comunista libre.
3. La Conferencia constata que la clase obrera únicamente puede acabar con la esclavitud económica, política y espiritual del capitalismo mediante la más rigurosa

9. En el *Bulletin international des syndicalistes révolutionnaires et industrialistes* (Berlín, 16 de junio de 1922, p. 17), se puede leer lo siguiente: «Los delegados franceses, Jean Ceppe y V. Godonnèche, jugaron en esta conferencia un papel bastante lamentable. Presentaron una declaración escrita y abandonaron la Conferencia, negándose a participar, hasta el final, en sus labores. Más tarde, en las sesiones de los sindicalistas minoritarios en el Congreso de Lille en 1921, Monatte explicó al representante de los sindicalistas alemanes, A. Souchy, que había sido él quien enviara a Ceppe y Godonnèche a Berlín con el fin de impedir, por todos los medios posibles, la creación de una Internacional sindicalista.»

10. *Communications concernant la Conférence syndicale internationale tenue à Berlin du 16 au 21 décembre 1920*, Amsterdam, [1921], p. 4.

aplicación de sus medios de poder económicos, que hallan su expresión en la acción directa revolucionaria de la clase obrera para alcanzar dicha finalidad.

4. La Internacional revolucionaria del Trabajo hace luego suyo el punto de vista de que la construcción y la organización de la producción y de la distribución competen a la organización económica de cada país.

5. La Internacional revolucionaria del Trabajo es totalmente independiente de todo partido político. En el caso de que la Internacional revolucionaria del Trabajo se decidiese a una acción y partidos políticos u otras organizaciones se manifestasen de acuerdo con ella —o a la inversa—, la ejecución de dicha acción puede realizarse en común con tales partidos y organizaciones.

6. La Conferencia hace un llamamiento urgente a todas las organizaciones sindicalistas-revolucionarias e industriales para que participen en el congreso convocado para el 1º de mayo de 1921 en Moscú por el Consejo provisional de la Internacional roja del Trabajo, a fin de fundar una Internacional revolucionaria del Trabajo unificada de todos los trabajadores revolucionarios del mundo.»¹¹

Una Oficina de Información sindicalista internacional fue encargada de ponerse de acuerdo, a propósito de la resolución citada, con las organizaciones interesadas no representadas en la conferencia, así como de ponerse en contacto con el Consejo provisional de la ISR. La Oficina estaba compuesta por Rocker, el inglés Jack Tanner (que se encontraba en Moscú con ocasión del Segundo Congreso de la Komintern) y B. Lansink, hijo, el holandés que asumía las funciones de secretario.

De esta forma, cuando se inauguró el Primer Congreso del Profintern, casi todas las organizaciones sindicalistas revolucionarias estaban representadas en él, a excepción de la Confederação Geral do Trabalho de Portugal y de la FAUD, que, aunque favorables a la creación de una Internacional sindicalista, no aceptaban la que iba a ser fundada en Moscú, sin garantías reales en lo que se refería a su independencia. El delegado de la USI no llegó a Moscú a tiempo para participar en el congreso: como en 1920, fue la Confederazione Generale del Lavoro la representante del sindicalismo italiano, y de sobra es conocido cómo fue condenada en el congreso constituyente de la ISR por haber conservado su vinculación a la Internacional de Amsterdam.

El Congreso se desarrolló del 3 al 19 de julio de 1921. Había sido aplazado de mayo a julio para sincronizarlo con el Tercer Congreso de la Komintern, que comenzó el 22 de junio. En él, ante el sensible declinar de la revolución europea, Trotski subrayó una vez más la necesidad de una dirección revolucionaria, es decir del papel dirigente de los partidos comunistas. Había que apoderarse de las masas, como subrayó Radek, lo cual implicaba más que nunca la infiltración para controlar los sindicatos reformistas. Zinoviev, por su parte, dedicó gran parte de su informe sobre la cuestión sindical a los sindicalistas, en los cuales distinguía tres corrientes: el reformismo en quiebra, a lo Jouhaux; los sindicalistas alemanes y suecos, a los que criticó acerbamente; y la tendencia representada por la minoría sindicalista revolucionaria francesa. Se invitaba a estos últimos elementos a rechazar la neutralidad en materia

11. *Ibid.*, p. 7-8.

política que los condenaba a ser, en la lucha decisiva, «objetivamente un factor contrarrevolucionario»; su puesto estaba en la Internacional sindicalista roja. En cuanto a ésta, por razones tácticas, debería gozar temporalmente de cierta independencia con respecto a la Komintern, la cual, entretanto no se hubiesen fusionado ambas organizaciones, conservaría, empero, la dirección política.

Zinoviev pronunció su discurso el mismo día en que comenzaba el Congreso del Profintern. Antes de referirnos a sus resultados, convendrá abrir un paréntesis para explicar el contexto en que se desarrollaron los debates.

Ya a raíz del Segundo Congreso de la Internacional comunista, anarcosindicalistas rusos habían mantenido conversaciones con algunos delegados extranjeros, Souchy, Pestaña, Borghi y Lepetit, especialmente, para ponerlos al corriente de las persecuciones de que eran víctimas los movimientos anarquista y sindicalista. Habiendo aumentado la represión tras la marcha de los delegados, los dirigentes anarcosindicalistas Grigori Maksimov, Effim Jarchuk y Serguei Markus trataron de hacer llegar una protesta a la Komintern, por intermedio de Rosmer. Durante las discusiones, en noviembre de 1920, varios miembros de la organización anarquista Nabat fueron detenidos y encarcelados en Moscú, entre ellos Volin y Mark Mrachni. Pocos días después del estallido de la insurrección de Cronstadt, cuando el X Congreso del partido comunista ruso emprendió la liquidación de los últimos vestigios de oposición en su interior (8 de marzo de 1921), se les unieron en la cárcel Maksimov y Jarchuk.

Cuando comenzó el congreso constituyente del Profintern, los detenidos decidieron declararse en huelga de hambre. Para apoyarlos, Aleksander Berkman, Emma Goldman y Aleksander Shapiro reunieron a cierto número de delegados sindicalistas para que éstos dieran cuenta de los hechos en las sesiones del Congreso. Fue entonces cuando se desarrollaron, en secreto, largas conversaciones, en las que tomaron parte Yezinski y Lenin, que desembocaron en un compromiso: el 12 de julio, Trotski firmaba un documento por el que se ponía en libertad y se expulsaba a los anarquistas, a cambio de lo cual no se plantearía en las discusiones del congreso el sino del movimiento libertario¹².

Pero, paradójicamente, fue Bujarin quien, poco antes de la clausura del Congreso, volvió a plantear el asunto: sin duda, para atenuar las impresiones de los delegados sindicalistas europeos. Intentó hacer una distinción entre el anarquismo ruso, de carácter criminal, y el de los países occidentales, y el delegado francés Sirolle topó con muchas dificultades para conseguir que constase su refutación de semejante calumnia. El incidente, ya público, puso de relieve la curiosa naturaleza de

12. Véase G.P. Maximoff, *The guillotine at work. Twenty years of terror in Russia (data and documents)*, Chicago, 1940, p. 475-502.

una política que pretendía conseguir la cooperación de los sindicalistas en el extranjero, al tiempo que los encarcelaba en el interior. Entretanto, Rosmer —con Tom Mann, el más conocido de los sindicalistas convertidos al bolchevismo— había tratado de convencer a los sindicalistas revolucionarios presentes de que la estrecha conexión entre la Komintern y el Profintern no debía interpretarla como una sumisión de éste a aquélla. No puede decirse que lo lograra, pero el Congreso votó por mayoría los estatutos de la ISR, que decían:

«Artículo XI. [La ligazón con la Internacional comunista.] Para establecer vínculos sólidos entre la ISR y la III Internacional comunista, el Consejo central:

1. Envía al Comité ejecutivo de la III Internacional tres representantes con derecho a voz.
2. Organiza sesiones comunes con el Comité ejecutivo de la III Internacional para la discusión de las cuestiones más importantes del movimiento obrero internacional y la organización de acciones comunes.
3. Cuando lo exige la situación, lanza proclamas de conformidad con la Internacional comunista.»¹³

Se observará que este texto indicaba un paso atrás de los dirigentes rusos: no se habla en él de la dirección política o ideológica de la Komintern. Este retroceso fue impuesto por sindicalistas que, partidarios de la nueva agrupación, apuntaban a hacer posible la adhesión de sus organizaciones respectivas eliminando las dudas que persistían en ellas. Tal era el caso, en primer lugar, de algunos franceses, que topaban con tendencias opuestas en el Comité sindicalista revolucionario. Los delegados holandeses —todos ellos ex anarquistas grandemente impresionados por la revolución rusa— se hallaban en una situación similar en el seno del NAS, en el que comenzaban a disociarse tendencias pro-comunista y sindicalista. Los delegados españoles (entre ellos, Andreu Nin, el futuro secretario del Profintern) también intentaron conseguir la mayor independencia posible para convencer a la mayoría de la CNT —inútilmente, como es sabido, pues ésta iba a considerar sus mandatos no válidos (logrados en una conferencia no representativa) y a desautorizar la adhesión que habían dado al Profintern.

Pues bien, las concesiones, a fin de cuentas formales, surgidas de los debates no bastaron para reabsorber a la oposición. En su muy crítica reseña, George Williams, el delegado de las IWW, ha narrado cómo los sindicalistas revolucionarios llegaron a sostener conferencias aparte, durante las últimas sesiones del congreso y en los días siguientes para considerar la formación de una oposición coherente en la ISR¹⁴. Se trataba del inicio de un proceso en el curso del cual muchos de esos delegados se separarían del Profintern y condenarían su táctica.

13. *Résolutions et statuts adoptés au 1er Congrès international des syndicats révolutionnaires. Moscou, 3-19 juillet 1921, Paris, 1921, p. 69.*

14. George Williams, *The First Congress of the Red Trade Union International at Moscow, 1921. A report of the proceedings*, 2ª ed. revisada, Chicago, s.d., p. 27-38.

Nos hemos abstenido de analizar en esta ocasión los debates sobre el programa de la ISR. Apenas añadirían algo a los puntos de vista expresados anteriormente por los protagonistas, con ocasión del Segundo Congreso de la Komintern; y, además, la aplastante mayoría de los rusos excluía cualquier sorpresa. Más aún, la conexión Komintern-Profintern resumía en realidad todo el problema, pues el papel dirigente atribuido a la Internacional comunista implicaría, y todos eran conscientes de ello, la adopción de su línea política. Finalmente, la adhesión al Profintern dejaba de ser un asunto que atañía simplemente a la organización internacional del sindicalismo: se convertía cada vez más en una cuestión que determinaba la actitud a adoptar con respecto al régimen ruso.

Desde un principio, no habían faltado las críticas anarquistas del bolchevismo, en especial las de Domela Nieuwenhuis en Holanda y de Rocker en Alemania. En julio de 1919, Malatesta escribía:

«Lenin, Trotski y sus camaradas son seguramente revolucionarios sinceros, tal como ellos entienden la revolución, y no traicionarán; pero preparan los marcos gubernamentales que servirán a quienes vendrán a continuación para aprovecharse de la revolución y asesinarla. Ellos serán las primeras víctimas de sus métodos y temo mucho que con ellos se hunda también la revolución. La historia se repite: *mutatis mutandis*, se trata de la dictadura de Robespierre que llevó a Robespierre a la guillotina y abrió el camino a Napoleón.»¹⁵

Pero es fundamentalmente en 1921 cuando los anarquistas y anarcosindicalistas rusos exilados o refugiados pueden hacerse oír fuera de Rusia. Ellos serán quienes a partir de entonces, apoyados sobre todo por Rocker y la FAUD, contribuirán de modo decisivo a la toma de conciencia de los sindicalistas revolucionarios y a la fundación de la Internacional de Berlín.

En octubre de 1921, la FAUD celebra su 13º Congreso, en Düsseldorf, y aprovechó la ocasión para organizar una conferencia con los delegados extranjeros presentes. Estos constataron que la ISR no representaba a la Internacional sindicalista tal como se la planteaban, y pidieron que se convocase un nuevo congreso sindicalista internacional, sobre la base de la declaración berlinesa de diciembre de 1920 (menos, claro está, su último párrafo). Los asistentes a la conferencia procedían de organizaciones de Alemania, Suecia, Checoslovaquia, Holanda y los Estados Unidos. En lo que respecta a los delegados de estos dos últimos países, es poco probable que poseyeran mandatos para adoptar tal decisión. Recordemos, pues, brevemente la situación de los distintos movimientos.

Entre las organizaciones presentes en Moscú en el verano de 1921, las IWW, la Federación Regional Obrera Argentina, la Federación Regional

15. Carta de Errico Malatesta a Luigi Fabbri, 30 de julio de 1919. Fabbri publicó esta carta como prefacio a su libro *Dittatura e rivoluzione* (Ancona, 1921); para la traducción al castellano, véase Luis Fabbri, *Dictadura y revolución*, Buenos Aires, 1923.

Obrera del Uruguay, los sindicalistas de los países escandinavos, la USI y la CNT decidieron alternativamente no adherirse a la ISR. Como ya hemos dicho, la FAUD y la CGT portuguesa habían renunciado a hacerse representar. Únicamente en Francia y en Holanda, pues, seguía siendo compleja la situación. Aparte de en esos países, los sindicalistas revolucionarios rechazaron por doquier masivamente al Profintern; ahora se trataba de reunirlos.

Vista su situación especial, los franceses y holandeses sólo jugaron un papel limitado en la unificación. En Francia, la escisión de la CGT resulta inevitable desde finales del año 1921. En junio de 1922, en el Congreso de Saint-Etienne, se constituye la CGT-Unitaria, formada por una mayoría procomunista y una minoría sindicalista. Desde sus comienzos, la unidad de la nueva CGT es precaria; para mantenerla, el Segundo Congreso del Profintern se verá obligado a proclamar abiertamente su independencia con respecto a la Komintern, y es gracias a estas condiciones como podrá adherirse la CGTU a la ISR, en el Congreso de Bourges de noviembre de 1923. En los años siguientes, los sindicalistas revolucionarios abandonarán poco a poco la CGTU, pero hasta noviembre de 1926, bajo la égida de la AIT de Berlín, no decidirán fundar una organización aparte, la tercera CGT, la CGT sindicalista-revolucionaria.

En Holanda, después del congreso constituyente del Profintern, el NAS se halla cada vez más dividido. Un referéndum entre sus miembros rechaza a mediados de 1922 la afiliación a la ISR, pero las antedichas resoluciones del Segundo Congreso del Profintern vuelven a plantear la cuestión, y la mayoría del Comité holandés decide no participar en el congreso constituyente de la AIT más que para impedir la fundación de ésta, apelando a la unidad del movimiento sindicalista. En 1923, el congreso del NAS y un nuevo referéndum confirman esta tendencia: vence el Profintern y se separa la minoría, para crear en junio el Nederlands Syndicalistisch Vakverbond, que se adhiere a la AIT de Berlín. El NAS, por su parte, no se afilia finalmente a la ISR hasta diciembre de 1925, abandonándola de nuevo en 1927, cuando las divergencias entre sus dirigentes y el partido comunista holandés desemboquen en la ruptura.

El Congreso sindicalista internacional decidido en octubre de 1921 no fue en un principio más que una conferencia, que tuvo lugar en Berlín del 16 al 18 de junio de 1922. Tomaron parte en ella delegados de la CGTU, de la FAUD, de la SAC y de los sindicalistas noruegos, de la USI, de la Minoría sindicalista-revolucionaria rusa (representada por Mrachni y Shapiro) y de la CNT. Los españoles no llegaron hasta el último día. Estaba igualmente presente un observador de la Unión de los marinos del NAS, en tanto que las IWW, la CGT portuguesa y los sindicalistas daneses habían enviado mensajes. También había un observador de los sindicatos rusos.

Este último llegó justamente cuando la conferencia discutía una resolución que condenaba severamente al gobierno ruso por sus persecuciones de anarquistas y sindicalistas revolucionarios, y reprochaba a la Komintern y a la ISR su silencio ante tal represión. La llegada del delegado bolchevique hizo que Mrachni pronunciase las siguientes palabras: «A esos caballeros que se presentan aquí en calidad de delegados de los sindicatos rojos de Rusia —y si son rojos, lo son por la sangre de los obreros y campesinos que siguen derramando para conservar su poder— los consideramos como representantes del gobierno ruso, de la Checa —de la que persigue y detiene a los obreros revolucionarios—, de los mismos que nos han detenido y expulsado.»¹⁶ La ruptura de los delegados presentes con Moscú era, pues, tan evidente como clara y la delegación rusa se apresuró a abandonar la conferencia.

Las principales tareas que abordó la conferencia incluían la discusión de los principios y de la táctica del sindicalismo revolucionario, así como la definición de la actitud a adoptar con respecto a la ISR. Sobre el primer punto, adoptó una moción de Rocker, compuesta por diez párrafos, en la que éste precisaba el carácter del sindicalismo revolucionario. Este texto, seis meses después, se convertiría en la declaración de principios de la Asociación internacional de Trabajadores.

Rocker definió en él, resumiéndolo, el sindicalismo revolucionario:

«El sindicalismo revolucionario, basándose en la lucha de clases, tiende a la unión de todos los trabajadores manuales e intelectuales en organizaciones económicas de combate que luchan por su liberación del yugo del trabajo asalariado y de la opresión del Estado. Su finalidad consiste en la reorganización de la vida social sobre la base del comunismo libre, por medio de la acción revolucionaria de la propia clase obrera. Considera que únicamente las organizaciones económicas del proletariado son capaces de realizar tal finalidad y, por consiguiente, se dirige a los obreros en su calidad de productores y de creadores de las riquezas sociales, en oposición a los partidos políticos obreros modernos, que no pueden ser considerados nunca desde el punto de vista de la reorganización económica.

El sindicalismo revolucionario es enemigo declarado de todo monopolio económico y social y tiende a su abolición mediante comunas económicas y órganos administrativos de los obreros rurales y fabriles sobre la base de un sistema libre de Consejos liberados de toda subordinación a cualquier poder o partido político. Contra la política del Estado y de los partidos, erige la organización económica del trabajo; contra el gobierno de los hombres, la gestión de las cosas. No tiene, por consiguiente, como finalidad la conquista de los poderes políticos, sino la abolición de toda función estatista en la vida social. Considera que con el monopolio de la propiedad debe también desaparecer el monopolio del dominio, y que cualquier otra forma de Estado, incluida la de la 'Dictadura del Proletariado', no puede ser jamás instrumento de liberación, sino creadora de nuevos monopolios y nuevos privilegios.»

La declaración precisa, por último: «Sólo en las organizaciones económicas revolucionarias de la clase obrera se hallan la forma capaz de realizar su liberación y la energía creadora necesaria para la reorganización de la sociedad sobre la base del comunismo libre.»¹⁷

16. *Bulletin international des syndicalistes révolutionnaires et industrialistes*, Berlín, nº 2-3, agosto de 1922, p. 6.

17. *Ibid.*, p. 15-16.

Más adelante volveremos sobre la importancia de este documento, que concreta en términos sucintos el paso del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo.

En cuanto al Profintern, la opinión generalizada en la conferencia —a excepción, empero, de la delegación francesa que, a la espera de las decisiones del Congreso de Saint-Etienne, se abstuvo de intervenir— fue expresada por Aleksander Shapiro:

«O bien —declaró— plantearemos condiciones elementales [a nuestra adhesión] que aceptará gustosa la ISR, y en tal caso, nada más adheridos, advertiremos que estamos atados de pies y manos; o bien plantearemos condiciones tan rigurosas que serán inaceptables para la ISR. En el primer caso, se trataría, ora de traicionar al sindicalismo revolucionario, ora de prepararnos a abandonar al cabo de poco la ISR, como ha ocurrido con España e Italia. En el segundo caso, obraríamos como demagogos, y no podemos permitirnos nunca ese lujo bolchevique. Por lo tanto, aquí en la Conferencia debemos limitarnos a sentar las bases de una organización internacional sindicalista, o al menos a hacer los preparativos necesarios para organizar tal Internacional, y dejar a los rusos que decidan si están o no de acuerdo con nuestros principios. Consideramos la representación de los sindicalistas en el Segundo Congreso de la ISR ilusoria e incluso peligrosa. Nuestro deber es organizar *nuestro* congreso e invitar a él a los rusos —los únicos a cuyo propósito se da un conflicto.» Por su parte, Rocker precisó: «Ya es hora de preguntarse a quiénes representa la ISR: Mientras no tenga posibilidad de acaparar a los sindicalistas, fuera de Rusia no contará más que con Bujara, Palestina y puede que el Kamchatka.» 18

En consecuencia, la conferencia votó una resolución que afirmaba que el Profintern «no representa, en sí mismo, ni desde el punto de vista de los principios, ni desde el de los estatutos, una organización internacional capaz de aunar al proletariado mundial en un único organismo de lucha», y decidió nombrar una Oficina provisional encargada de convocar, en Berlín en noviembre de 1922, un congreso internacional de sindicalistas revolucionarios. Entraron a formar parte de la Oficina Rudolf Rocker, Armando Borghi, Angel Pestaña, Albert Jensen y Aleksander Shapiro.

A partir de entonces, los acontecimientos se desarrollaron rápidamente: el congreso, aplazado a varias semanas después hasta conocer los resultados del Segundo Congreso de la ISR, se celebró del 25 de diciembre de 1922 al 2 de enero de 1923. Enviaron delegados (o adhesiones escritas) las centrales sindicalistas revolucionarias de los siguientes países: Alemania, Argentina, Chile, Dinamarca, España, Italia, México, Noruega, Portugal, Suecia, Checoslovaquia. Los comunistas consejistas alemanes de la Allgemeine Arbeiter Union (Einheitsorganisation) estaban representados por Fraz Pfemfert. Hubo observadores franceses, en especial del Comité de Defensa sindicalista que se había constituido en el seno de la CGTU. El NAS holandés desempeñó el papel a que ya nos hemos referido, y de Rusia no hubo, claro está, más que una representación de la Minoría anarcosindicalista.

18. *Ibid.*, p. 12-13.

El congreso confirmó totalmente las decisiones adoptadas en la conferencia de junio de 1922. La modificación de los estatutos del Profin-tern, obtenida en Moscú por la CGTU, fue considerada un «engaño» que no aportaba ningún argumento en contra de la fundación de la Asociación internacional de Trabajadores. La introducción a los estatutos de la nueva Internacional, que precedía a los «Principios del sindicalismo revolucionario» redactados por Rocker para la conferencia de junio, caracterizaba brevemente las Internacionales de Amsterdam y de Moscú:

«La Internacional de Amsterdam, perdida en el reformismo, considera que la única solución al problema social reside en la colaboración de clases, en la cohabitación del Trabajo y del Capital y en la revolución pacientemente esperada y realizada, sin violencia ni lucha, con el consentimiento y la aprobación de la burguesía. La Internacional de Moscú, por su parte, considera que el partido comunista es el árbitro supremo de toda revolución, y que sólo bajo la férula de ese partido podrán desencadenarse y llevarse a cabo las futuras revoluciones. Es de deplorar que en las filas del proletariado revolucionario consciente y organizado persistan todavía tendencias que apoyan algo que, tanto en la teoría como en la práctica, no podía sostenerse ya en pie: la organización del Estado, es decir, la organización de la esclavitud, del trabajo asalariado, de la policía, del ejército, del yugo político —en una palabra, de la así llamada dictadura del proletariado que no puede ser otra cosa que un freno a la fuerza expropiadora directa y una supresión de la soberanía real de la clase obrera, y que con ello se convierte en la férrea dictadura de una pandilla política sobre el proletariado.»¹⁹

El nombre dado a la nueva organización, Asociación internacional de Trabajadores, aludía evidentemente al de la Primera Internacional, de la que, en efecto, la Internacional de Berlín se consideraba continuadora, y muy especialmente de su ala bakuninista. Puede que en ello hubiese algo más de realidad que cuando James Guillaume observaba en 1910: «¿Qué otra cosa es la CGT sino la continuación de la Internacional?»²⁰. Pero para dilucidarlo habría que hacer un informe aparte sobre Bakunin y la Primera Internacional. En todo caso, cabe suscribir tal opinión si se asimila la tendencia bakuninista en la Internacional a las grandes organizaciones española e italiana, basadas en los principios del colectivismo federalista bakuniano²¹.

19. *Bulletin d'information de l'Association internationale des Travailleurs*, Berlín, nº 1, 15 de enero de 1923, p. 3.

20. James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs (1864-1878)*, t. IV, París, 1910, p. VII.

21. El revolucionario ruso había comprendido muy bien el carácter de la AIT, que consistía en unir a todos los obreros decididos a resistir al patronato y, mediante la práctica de una solidaridad real entre trabajadores, gracias a las luchas reivindicativas y las huelgas, llevarlos a una conciencia más clara de su condición social y hacerles entrever el camino conducente a su emancipación completa. Es, pues mediante la práctica, mediante la experiencia colectiva de la lucha como hacía la Internacional que los obreros desarrollasen los gérmenes del pensamiento socialista que portaban en sí, tomasen conciencia de lo que deseaban instintivamente, pero no conseguían formular.

Bakunin —sépase o no— fue un hombre de organización que consideraba esencial la lucha sindical. Redactó *L'Egalité*, el órgano de la Sección ginebrina de la Internacional, en el que escribió múltiples artículos sobre las huelgas, etc.; y en sus cartas a los militantes de Bolonia y de la Romaña, siempre

La única gran organización cuya ausencia de Berlín puede suscitar asombro, son las IWW norteamericanas. Fundadas en Chicago en 1905, las IWW eran una verdadera organización sindicalista revolucionaria, que rechazaba la ingerencia de los partidos políticos y preveía —como la Carta de Amiens— que las instituciones de la sociedad futura surgirían de las actuales organizaciones económicas de la clase obrera. A la organización sindical de la American Federation of Labor, las IWW oponían su organización industrial. Si no ingresaron en la AIT, la razón de ello hay que buscarla, una vez más, en que se consideraban a sí mismas una Internacional. Aunque efectivamente hubiese organizaciones de las IWW en Inglaterra, Australia, México, Argentina y Chile, su carácter internacional se basaba sobre todo en que englobaban a miembros de todas las nacionalidades en los Estados Unidos. Pero las IWW de Chile no vieron ningún inconveniente en adherirse a la AIT.

En resumen, que la Internacional de Berlín había logrado contrarrestar la actividad de Moscú, cuyo sentido resumía en 1930 de la manera siguiente un representante suyo calificado, el secretario general permanente de la ISR, Lozovski: «Desde la fundación del Profintern —escribe— toda la actividad de sus secciones consiste en impulsar la política comunista en el movimiento sindical, conquistar a las masas para los partidos comunistas y la Komintern, y ampliar la influencia de las ideas comunistas cada vez entre más capas obreras. Tal es la razón del nacimiento de la ISR; tal es la actividad que durante los diez años de su existencia ha llevado a cabo la ISR.»²² Difícil expresarlo mejor.

Si se examina todo el proceso que, de 1913 a 1922, precedió al nacimiento de la Asociación internacional de Trabajadores, se advierte que la fundación de una Internacional sindicalista se derivaba de una interpretación nueva del sindicalismo revolucionario. La situación creada por la guerra y por el periodo revolucionario posterior, por un lado habían retrasado de alguna manera la fundación de una organización internacional y, por otro, habían modificado el contenido teórico que iban a conferirle sus adherentes.

Es a este respecto en lo que el anarcosindicalismo preconizado por la Internacional de Berlín se distinguirá del sindicalismo revolucionario, al tiempo que, en cierto modo, es su prolongación natural. El anarcosindicalismo ha adquirido la convicción de que el sindicalismo no puede ser neutral en materia política, tal como propugna la Carta de Amiens. A este propósito, los anarcosindicalistas podrán suscribir incluso lo que escribía Trotski el 13 de julio de 1921 a Monatte: «Nuevas cuestiones inmensas se nos han planteado... La Carta de Amiens no les da respuesta. Cuando leo *La Vie ouvrière*, tampoco encuentro en ella respuesta a las

insistió en la importancia de la lucha cotidiana. El hecho de preconizar el rechazo de toda participación en el radicalismo burgués implicaba la organización, extrapolítica, de las fuerzas del proletariado. Y la base de tal organización aparece con toda evidencia: «los talleres y la federación de talleres».

22. «Der zehnjährige Weg der RGI», *Rotes Gewerkschafts Bulletin*, Berlín, 26 de julio de 1930.

interrogantes fundamentales de la lucha revolucionaria. ¿Es posible que, en 1921, tengamos que volver a las posiciones de 1906 y reconstruir el sindicalismo de anteguerra... Esta posición amorfa resulta conservadora, puede volverse reaccionaria.»²³

Ni que decir tiene que el anarcosindicalismo extraía de la situación conclusiones diametralmente opuestas. Para él, el proceso de los años 1914-1921 había mostrado la necesidad de sustituir la neutralidad política del sindicalismo por una lucha activa contra los partidos políticos, cuya finalidad constante es apoderarse del poder estatal, no destruirlo. Si el sindicalismo quiere la abolición del Estado, debe igualmente querer la desaparición de los partidos políticos y del parlamentarismo.

El anarcosindicalismo constituye al mismo tiempo una prolongación del anarquismo. Ya la CGT francesa había estado bajo la influencia de los anarquistas —y en primer lugar de Ferdinand Pelloutier— que la habían impregnado de espíritu antiautoritario, antimilitarista, antipatriótico. El carácter autónomo, apolítico, apartamentario de dicha CGT había hallado siempre en los anarquistas unos defensores a ultranza; y basta recordar los nombres de un Pouget o un Delesalle para mostrar la importancia de la aportación anarquista al sindicalismo revolucionario anterior a la primera guerra mundial.

Un año después de la adopción de la Carta de Amiens, el sindicalismo revolucionario fue el tema principal de discusiones en el Congreso anarquista internacional celebrado en Amsterdam en 1907; y fue allí donde tuvo lugar el famoso debate que enfrentó a Pierre Monatte y Errico Malatesta. Este último, como se sabe, no era en absoluto contrario a que los anarquistas entrasen en los sindicatos, todo lo contrario. Como Kropotkin, Malatesta siempre aprobó tal línea de conducta. Pero rechazaba la opinión expresada en la Carta de Amiens de que el sindicalismo se basta a sí mismo. Desde el punto de vista anarquista, para Malatesta eso era confundir las finalidades con los medios.

Pero, en realidad, el problema esencial que plantea la Carta de Amiens no es ése. La Carta comprende dos puntos fundamentales: la lucha contra el capitalismo mediante la acción directa y la concepción que hace de los sindicatos los organismos que prefiguran el futuro. Ahora bien, ambos puntos resultan totalmente incompatibles con las finalidades y la táctica de los partidos políticos. Pero la neutralidad política, que en último término conducía a negar pura y simplemente la existencia de tales partidos, engendraba una profunda contradicción en la misma base del programa cegetista —contradicción que cada vez será más manifiesta cuando la CGT se transforme en campo de batalla de las distintas tendencias políticas y acabe, en 1914, por abandonar sus posiciones antimilitarista y antipatriótica.

Por si a una importante fracción de los anarquistas le hubiesen quedado

23. *Syndicalisme révolutionnaire et communisme. Les archives de Pierre Monatte*, pres. de Colette Chambelland y Jean Maitron, París, 1968, p. 296.

dudas en lo que se refería a la neutralidad política de los sindicatos, la revolución rusa las había disipado completamente. Hay que reconocer que antes de 1917 los anarquistas en general se habían preocupado poco por los problemas económicos concretos que iba a plantear la revolución; pues bien, los acontecimientos de Rusia llevaron a parte de ellos a la conclusión que más adelante expresaría Mark Mrachni: «Hemos perdido mucho tiempo buscando *nuestra propia organización*, en tanto que los intereses fundamentales de la Revolución exigían *la organización de las masas obreras*.»²⁴

A los anarquistas rusos no les quedó más remedio que advertir la importancia de ese problema por la aplicación de lo que la resolución inicial del Consejo provisional de la ISR denominaba el «medio decisivo y transitorio de la dictadura del proletariado». Frente a la dictadura del partido comunista ruso, los anarcosindicalistas defendieron concepciones que a continuación vamos a tratar de resumir.

Nadie ha pensado nunca, decían, que tras una revolución social, es decir, tras una revolución expropiadora y antiestatista, se instauraría de inmediato una sociedad comunista libre. Serán inevitables periodos de transición —pero tales periodos de transición no deben degenerar en *sistema*, un sistema que diría ser provisional al tiempo que se va consolidando. Los periodos transitorios deben seguir el camino indicado por los principios fundamentales que la propia revolución ha proclamado en su fase de destrucción y de reconstrucción. Lo que importa es que los actos posrevolucionarios tiendan a aproximarse cada vez más a los principios directivos del federalismo antiautoritario, del colectivismo.

Para los anarcosindicalistas rusos, había que sacar las consecuencias de todo ello. Sólo existe un terreno en el que basar la preparación práctica de la revolución: el de la organización de los trabajadores, no para explotar tal organización en beneficio de su agrupación ideológica, sino para hacerla capaz de sostener la lucha en la dirección que los anarquistas consideran que es la única susceptible de llevar a una sociedad libertaria. Y puesto que los anarquistas se niegan a dirigir a los trabajadores, ya que no quieren convertirse en un partido político, les queda un papel que desempeñar: cooperar con los trabajadores para que éstos puedan dirigirse a sí mismos y administrar en común la vida económica, política y social del país²⁵.

El análisis de los anarcosindicalistas no fue aceptado por todos los anarquistas rusos. Quizás sea mejor decir sus conclusiones, pues la famosa *Plataforma de organización de la Unión general de anarquistas*, publicada en 1926 por un grupo de anarquistas emigrados en París, realiza también la crítica de un anarquismo que se abstiene o incluso

24. Mark Mrachni, «Selbstgeständnisse und Ergebnisse», *Erkenntnis und Befreiung*, Viena, año V, n° 38, 1923.

25. Véase Alexander Shapiro, «L'œuvre des anarchistes dans la révolution», *L'Idée anarchiste*, 10 de julio de 1924; y del mismo autor, «Les périodes transitoires de la révolution», *La Voix du Travail*, febrero de 1927.

se niega a considerar concretamente los problemas de la revolución. Este grupo, cuyo portavoz más conocido fue Piotr Archinov, pero que también incluía a Néstor Majno, llega a la conclusión de que hay que crear una dirección anarquista de la revolución. La *Plataforma* dice: «Toda la Unión será responsable de la actividad revolucionaria y política de cada miembro, cada miembro será responsable de la actividad revolucionaria y política de toda la Unión.»²⁶ Lo que preconiza es un partido anarquista.

Criticando esta manera de ver las cosas, Malatesta defendió de nuevo la opinión que ya había expresado en el Congreso anarquista de 1907 de que los anarquistas deben estar presentes en las organizaciones de los trabajadores, pero no para dirigirlas sino para influir en ellas en un sentido libertario. El anarcosindicalismo iba aún más lejos en su crítica del «plataformismo». Para él, ninguna organización ideológica —sea partido político o grupo anarquista— puede asumir la tarea de preparar la revolución social de la clase obrera; y ésta deberá combatir todo intento de acaparar esas organizaciones autónomas, aun para fines decididamente libertarios. Los anarquistas pueden perfectamente organizarse fuera del movimiento obrero, pero éste debe seguir siendo el centro natural de sus esfuerzos.

Se ha hablado de las diferentes corrientes que ha conocido la Confederación Nacional del Trabajo, es decir, el sindicalismo revolucionario puro y algo estatizante de la tendencia de Angel Pestaña, o el movimiento específicamente español y muy predominante de los anarquistas, digamos más bien de la FAI, pues había otros anarquistas²⁷. Yo me voy a referir más bien a esos otros anarquistas, que representaban una tercera tendencia, menos espectacular, pero a la que pertenecían anarquistas —no afiliados a la FAI— que militaban en la CNT y en primera fila, sea como oradores de talento o como redactores de los órganos de la CNT: *Solidaridad Obrera*, CNT de Madrid —hombres como Eusebio Carbó y Vale Orobón Fernández que formaban parte, ambos, del secretariado de la AIT y defendían los principios y la táctica anarcosindicalista que ésta preconizaba.

En este contexto, recordaré que en 1932 el anarcosindicalista ruso Aleksander Shapiro viajó a España encargado por el secretariado de la AIT de estudiar las diversas corrientes de la CNT. Su informe, muy denso y confidencial, fue presentado y discutido en la conferencia de la AIT de abril de 1933, en Amsterdam, en la cual se decidió trasladar la Oficina de la AIT, hasta entonces en Berlín, a España.

El informe de Shapiro es un documento de gran valor, en razón del análisis profundo y crítico que hace de las relaciones entre la FAI y la CNT y en el interior mismo de ésta —documento tanto más histórico

26. *Plate-forme d'organisation de l'Union générale des Anarchistes (projet)*, Paris, 1926, p. 30.

27. Recuerdo una conversación que tuve en 1931 con Pestaña en Barcelona. Habiendo criticado él la política de la FAI, contesté que no cabía imaginar una CNT sin los anarquistas. Irritado, me replicó: «¡Yo también soy anarquista!»

en la medida en que sus conclusiones fueron confirmadas por los acontecimientos de 1936²⁸.

«Los 'plataformistas' —escribía en 1931 Aleksander Shapiro—, partidarios de un partido anarquista, con todo lo que eso implica [...] y que protestan contra la petrificación del anarquismo y el 'cocerse en su propia salsa', han caído [...] en la tendencia del bolchevismo triunfante, cuya táctica, métodos de lucha y formas de organización han adoptado. Sin advertirlo, han sacrificado a Bakunin, e igualmente a Kropotkin.

Rechazando tanto las ideas infantiles e ingenuas sobre la revolución social como la bolchevización de Bakunin y de Kropotkin, el anarcosindicalismo prefiere cooperar en la creación de un movimiento capaz de asumir las responsabilidades de una era nueva.

El anarcosindicalismo es la Asociación internacional de Trabajadores, que no limita sus actividades a la lucha cotidiana en pro de mejoras de detalle, sino que pone en primer lugar, como tan acertadamente dijo Kropotkin, *la cuestión de la reconstrucción de la sociedad.*»²⁹

De prestar crédito a las apariencias, bien pronto tendremos ocasión de oír hablar de nuevo del movimiento anarcosindicalista. La ideología del socialismo libertario de inspiración bakuniniana ha hallado siempre en España su mayor resonancia. En ella se había desarrollado la mayor, la más eficaz y mejor organizada de todas las federaciones de la Primera Internacional, así como de las federaciones de la Internacional anarcosindicalista.

Después de 38 años de persecuciones e ilegalidad, la CNT, y con ella el anarcosindicalismo, ha afirmado de nuevo su presencia.

Traducción de José Martín

28. El citado informe, hasta entonces inédito, ha aparecido recientemente, extractado, en alemán: Aleksander Shapiro, «Bericht über die Confederación Nacional del Trabajo (CNT) und den Aufstand in Spanien im Januar 1933», intr. de Jaap Kloosterman, *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, v. 4, Francfort, 1976, p. 159-194. Se está preparando su publicación en español [Ediciones Ruedo ibérico] que comprenderá, además del informe, artículos de Shapiro relativos a la táctica y la organización del anarcosindicalismo.

29. Alexander Shapiro, «Peter Kropotkin, die Arbeiterbewegung und die Internationale Organisierung der Arbeiter», *D eiInternationale (FAUD)*, enero de 1933.

A. Lehning Epílogo al libro de Hans M. Enzensberger

«El breve verano de la anarquía»¹

Hasta aquí la historia del legendario héroe popular Durruti. Su autor la clasifica de *novela*, pero no hay que entender este término aquí en su sentido corriente. No es una novela histórica ni tampoco una *vie romancée* sino un informe, documental y cronológicamente ordenado, compuesto con fragmentos de todo lo que se ha dicho y escrito sobre Durruti. Por el término «novela» hay que entender, pues, aquí la historia de una leyenda heroica cuya verdad no es ya posible entresacar, enredada como está entre una maraña de «versiones» de imposible comprobación que la ocultan. El material aquí presentado es más que interesante cautivador y se deja leer como una novela que tiene por tema y escenario una fase de la guerra civil española, la mayor tragedia sufrida por la clase trabajadora europea desde la masacre de la Comuna de París.

Para Enzensberger, la vida de Durruti, con todos sus enigmas, encarna los rasgos característicos y las propiedades del héroe histórico, y en su introducción sugiere que toda historiografía conlleva, de hecho, cierto carácter legendario. Y, en efecto, no hay historiografía que no presente un aspecto u otro de incertidumbre dado por la insuficiencia de fuentes o por la arbitraria elección de las mismas inevitablemente hecha a base de la visión especial y la interpretación del propio historiador que no puede dejar de estar condicionado por su tiempo. Pero de esto a declarar toda historiografía colectiva ficción me parece que es pasarse de la raya. Porque al fin y al cabo tampoco son tan negadas las historiografías como eso da a entender. Y el mismo autor ilustra nuestro reparo, en cierto modo.

No hay duda de que es Enzensberger un brillante historiador no profesional y de que tanto su investigación como la presentación que hace del material ordenado son modélicas. Pero rastreando la tradición oral como lo hace, aporta de hecho a la historiografía un material suplementario de interés que añadir al acervo ya existente de fuentes escritas. O en otros términos, lo que hace es llevar los datos recogidos al terreno en el que el historiador puede empezar su labor.

Durruti es, por lo demás, una figura que por

sí misma parece venir en apoyo de la tesis de Enzensberger: el número de anécdotas en torno a su persona es interminable. Enzensberger hace aquí virtud de la necesidad histórica legendaria. Deja en suspenso toda cuestión de fidelidad histórica, toma las contradicciones por lo que son y omite todo comentario sobre las declaraciones y manifestaciones propagandísticas, con la natural consecuencia de que esta composición caleidoscópica de fragmentos tomados de obras de historia, cartas, diarios, declaraciones de testigos de la guerra civil, de periodistas, etc., dé, efectivamente, la impresión con semejante miscelánea confundidora de un mosaico de ficciones, de un *collage* novelesco.

El conjunto resulta, pues, bastante descomprometido, aunque Enzensberger mismo no esté completamente exento de neutralidad; tal vez, ya que, en virtud de sus anotaciones que recorren todo el libro, el lector adquiere una perspectiva del curso de los episodios históricos que desfilan ante sus ojos y su *collage* cobra de este modo un cierto trasfondo y relieve. Hans Magnus Enzensberger es suficientemente erudito, inteligente y políticamente formado como para saber distinguir entre observaciones de interés y consignas de pura propaganda, entre los hechos y las racionalizaciones absurdas. Pero nos da la impresión de que no establece tales distinciones y de que lo hace adrede, precisamente porque un análisis y un matizado examen de su documentación echaría por tierra su tesis respecto a la leyenda que envuelve a su personaje. Y aquí es cuando interviene su licencia poética.

Sirva como ejemplo la ilustración —tal vez la más llamativa— de una de las leyendas que siguen sin disiparse: las siete versiones de la muerte del héroe proletario. Algunas son, para el lector informado, perfectamente inadmisibles; más aún, de algunas de ellas se sabe con qué intenciones fueron lanzadas en su día. Pueden constituir por tanto una contribución sumamente interesante para la historia efectiva de la lucha ideológica y política en el interior mismo del campo republicano, pero no tienen el menor valor para la biografía de Durruti.

Del título de la obra cabe ya deducir que Enzensberger toma el caso Durruti como un prisma para descomponer el espectro de la guerra civil española y presentarnos su primera fase, su faceta originaria más original. Pero

1. Epílogo escrito para la segunda edición del libro de H.M. Enzensberger en lengua neerlandesa, Bruna, Utrecht, Amberes, 1977 (primera edición, 1973).

el lector no ha de perder de vista que el singular carácter de este libro hace que lo presentado como reflexión sobre ese tiempo histórico se haya convertido a veces en una ficción a la segunda potencia. El anarquismo español fue un movimiento de masas, por no decir un movimiento del pueblo, el único movimiento revolucionario de un proletariado en Europa que además constituyó la fuerza más importante y con mucho en la movilización de la nación española contra el pronunciamiento fascista.

De ahí que quien quiera informarse sobre los más importantes aspectos de la primera fase de la guerra civil ha de acudir a otros libros. Para enterarse del papel contrarrevolucionario de los comunistas, habrá de leer el libro de Burnett Bolloten, *La révolution espagnole. La gauche et la lutte pour le pouvoir*² o el de David Cattells, *Communism and the Spanish Civil War*. Quien quiera saber algo de la política de

compromiso de los dirigentes anarquistas y ministros por el Movimiento libertario español, sobre el postergar la revolución social en aras a la guerra que había que ganar, puede informarse en *Lessons of the Spanish Revolution* de Vernon Richards. Y, en fin, un resumen de la revolución anarquista, en especial sobre la experiencia de las colectividades, se halla en Jacques Gieles, *Arbeiderszelfbestuur in Spanje*, libro en el que se ofrece una muy amplia bibliografía sobre el tema. Me limito aquí, pues, a citar tan sólo cuatro obras de entre las diez mil y pico con que cuenta la bibliografía sobre la guerra civil española.

Amsterdam, marzo de 1977,

Traducción de Francisco Carrasquer.

2. Editions Ruedo ibérico, París, 1977.

Editions Ruedo ibérico

Maurice Brinton

Los bolcheviques y el control obrero: 1917-1921

El Estado y la contrarrevolución

152 páginas

15 F

José Borrás

**Políticas
de los exilados
españoles**

1944 - 1950

La muerte de Franco no ha traído consigo la desaparición del exilio, que sigue siendo sujeto político en el posfranquismo. Sin embargo, el exilio no es un bloque monolítico ni lo fue nunca. El exilio ha evolucionado y, al mismo tiempo, ha conservado parte de sus características, muchas de ellas negativas. Con perspectiva histórica de veinticinco años y con una actitud crítica, José Borrás expone las políticas de republicanos, socialistas, comunistas y anarquistas durante los años 1944 a 1950, que se proyectan en la actualidad al condicionar sus respectivas estrategias frente al posfranquismo. El periodo se saldó con un fracaso global, cuyas causas son desentrañadas a través del análisis de los hechos reflejados en multitud de documentos. La historia global del exilio antifranquista queda por hacer y todavía no se ha cerrado. Pero las bases de su primer periodo han sido puestas. Las enseñanzas son claras: bastará al posfranquismo para perpetuarse el que la oposición cometa los mismos errores que en el pasado.

Índice: Panorama general. 1. Los republicanos. 2. Los socialistas. I. La vida interna del PSOE y de la UGT. II. Legitimidad republicana o gobierno de transición. 3. Los comunistas. I. Vida interior del PCE. II. Trayectoria política del PCE en el exilio. 4. Los libertarios. I. De la clandestinidad al gran resurgir confederal. II. No fue posible el entendimiento... III. ... Ni la reconquista de la libertad. Epílogo: La travesía del desierto de los años cincuenta. La década de los sesenta. Posición de los partidos y organizaciones en 1974-1975. Apéndice: Algunos aspectos de la vida de los sectores libertarios.

Sobre las luchas sindicales

El texto que precede al ensayo de Arthur Lehning (páginas 52 a 54) fue escrito por Pierre Monatte en el frente, en el curso de la primera guerra mundial. Expresa los temores y las esperanzas de quien dejara la CGT como minoritario y sabe que como minoritario a ella volverá, acabada la contienda. Si además de este texto **liminar**, que hoy despertará ecos en el ánimo de muchos **militantes** sindicalistas españoles, hemos incorporado a este fascículo los textos que siguen a esta nota, también debidos a Pierre Monatte¹, no ha sido sólo para recordar a un gran sindicalista revolucionario, sino por su gran actualidad, al menos en lo que al sindicalismo español independiente o revolucionario se refiere.

Monatte fue, sobre todo, a lo largo de su vida, desgarrada por acontecimientos históricos de consecuencias difícilmente previsibles en su día, un **militante** sindicalista revolucionario. Nacido en 1881, hijo de obreros, profesor de Instituto, más tarde corrector de pruebas, fue muy joven lector asiduo de las publicaciones anarquistas del norte de Francia y amigo de Merrheim y de Pouget. Colabora en *L'Action Syndicale*, que dirigirá brevemente durante el encarcelamiento de Benoît Broutchoux, y en *Les Temps Nouveaux*. Fundador del Sindicato de obreros del libro, es miembro del Comité confederal de la CGT en 1904.

En 1906, la catástrofe de Courrières cuesta la vida a 1200 mineros. Su participación en las huelgas de protesta le vale ser víctima de un complot del entonces ministro del Interior, Clemenceau —falsa acusación de haber recibido 75 000 francos de los bonapartistas para fomentar disturbios— y es encarcelado. En 1907, es delegado de la CGT al Congreso anarquista sobre sindicalismo y anarquismo, celebrado en Amsterdam, en el que pronuncia el discurso que transcribimos (p. 86-92). En 1909 funda *La Vie Ouvrière*. Al comenzar la primera guerra mundial, el Comité confederal de la CGT adopta una posición nacionalista opuesta a la paz. Monatte se eleva contra la «**unión sagrada**» y dimite. El gobierno, que quiere desembarazarse de «cierto número de sindicalistas turbulentos», clasificados por incapacidades físicas en servicios auxiliares, lo envía al frente en 1915. Desde el frente, en 1917, redobla sus esfuerzos para ganar los sindicatos a una política revolucionaria, como atestigua nuestro texto **liminar**. Su Comité de Defensa Sindical desencadena un amplio movimiento de huelgas, políticas y antimilitaristas, severamente reprimidas, en París, Lyon, Saint-Etienne... Al ser desmovilizado (1919), su acción se centra sobre dos objetivos que no considera contradictorios: defender la joven revolución rusa y renovar la CGT. *La Vie Ouvrière* vuelve a publicarse, pero Monatte abandonará su dirección para colaborar en *L'Humanité*, en 1922, aunque sólo ingresará en el Partido Comunista Francés en 1923. Defensor de Suvarín, acusado él mismo de estar en relación con la oposición sindical rusa, abandona el comité director de *L'Humanité*: «Simple miembro del partido, me sentiré con mayor libertad de movimientos para defender mi punto de vista.» En 1924 es expulsado del PCF. Colabora en *La Révolution Proletarienne*, luchando a la vez contra el reformismo en los sindicatos y contra la desviación comunista. En 1930, forma parte del Comité de los 22 en pro de la **unidad** sindical (CGT y CGTU), unidad que sólo tendrá lugar en 1935. Las huelgas de

1. Agradecemos a François Maspero —director que fue de esta revista durante tantos años— su amistosa autorización para publicar estos textos, extraídos de *La lutte syndicale*, de Pierre Monatte, París, 1976.

1936 le llevan a escribir: «¿Es la revolución que comienza? No soy tan ambicioso. Me basta pensar que una clase vuelve a tener confianza en sí misma». La política del Frente Popular y la ocupación alemana cortarán el nuevo ímpetu de la clase obrera francesa. Hostil al ocupante alemán, no quiere caer en el nacionalismo ni en la trampa de la «unión sagrada». A la liberación, considera como un retroceso de las ideas revolucionarias y un peligro para el movimiento sindical la integración del sindicalismo en el Estado y la nueva fuerza del comunismo. Monatte publicará entonces *Où va la CGT? Lettre d'un ancien à quelques jeunes syndiqués sans galons* (1946). Por ver en ella una nueva posibilidad de expresión revolucionaria, apoyará a Fuerza Obrera, pero pronto será decepcionado por el reformismo pedestre de ésta. Muere en 1960. Tres años antes, escribía:

«El sindicalismo había abrigado grandes ambiciones. ¿Qué agrupación podía representar mejor a los trabajadores? Una pesada tarea le correspondía. Pelloutier la había trazado: 'Proseguir más obstinadamente que nunca la educación moral, administrativa y técnica necesaria para hacer viable una sociedad de hombres libres.' De hombres altivos y libres, ha dicho en otro lugar Pelloutier que prefería esta fórmula.

Lejos estamos hoy de ello. ¿Se acabaron las grandes esperanzas? La revolución política ha prevalecido. El sindicato ha sido relegado a un segundo término. El partido ha asumido el papel esencial. A él corresponde edificar la sociedad nueva, por medio del Estado obrero. Al igual que después de la Primera Internacional, la socialdemocracia había establecido su influencia, más política que económica, sobre el movimiento obrero mundial, después del sindicalismo el partido comunista ha captado igualmente las aspiraciones revolucionarias de los trabajadores en casi todos los países.

Pero, a su vez, ha hecho quiebra. No ha sido capaz de construir en Rusia el verdadero Estado obrero que había anunciado. Al precio de qué sacrificios de la clase obrera rusa, no ha edificado más que un Estado totalitario semejante al fascismo y al nazismo. Puede todavía ilusionar. Pero no por mucho tiempo.

[...]

¿Va a conocer el sindicalismo una nueva gran época? ¿Dentro de diez meses o dentro de diez años? Nada impide pensarlo, a condición de que la clase obrera, aquí como en otros sitios, sea capaz de ese esfuerzo.»

El congreso de Amiens*

Los sindicalistas puros no deben temer la influencia de los anarquistas

* *Les Temps Nouveaux*.

1. Alphonse Merrheim (1871-1925). Dirigente sindicalista de los metalúrgicos franceses. Asistió a la Conferencia de Zimmerwald (1915), en la que se entrevistó con Lenin, afirmando a éste que no había ido a Zimmerwald para fundar una nueva Internacional, sino para pedir a los trabajadores de todos los países que pusiesen fin a la matanza de la primera guerra mundial. «Esta guerra no es nuestra guerra», decía. Con delegados obreros alemanes minoritarios, firmó una declaración de unidad obrera contra la guerra. Merrheim insistía en la necesidad de consolidar los sindicatos y en que los obreros adquiriesen un conocimiento profundo del funcionamiento de la economía capitalista.

Los anarquistas no han creado ciertamente el movimiento sindicalista actual que constituye la fuerza de la clase obrera francesa, pero han colaborado en buena medida a hacerlo, y no es de ellos de quienes los sindicalistas puros pueden temer una influencia desviadora. ¿Pretendemos acaso subordinar el sindicato a otra acción? De ningún modo. ¿Y a qué trataríamos de subordinarlo? Nuestra ambición y nuestra esperanza residen en hacer que los sindicatos y los individuos hagan todos los esfuerzos posibles. Nosotros no dividimos nuestra energía en dos partes, una reservada a la acción política y otra a la acción sindical. Todos nuestros esfuerzos están al servicio del movimiento sindicalista, al que queríamos ver progresar y desarrollarse hasta una potencia tal que la acción autónoma de la clase obrera baste ampliamente para todas las luchas y quepa prescindir de buena cantidad de ayudas dudosas. El sindicalismo, que aún está en sus primeros años de vida real, tiene sus flaquezas y faltas de lógica. Me limitaré a citar como ejemplo, entre varios, las subvenciones aceptadas y consideradas necesarias aún hoy en día con demasiada generalidad. Hay que aumentar la autonomía de los organismos de la clase obrera, y para ello hay que contar con abnegaciones reales. ¿Qué categoría humana posee más abnegación que el socialismo antiparlamentario? Bajo su perspectiva, no se actúa con vistas a utilizar el sindicato para acceder a una situación electoral, como demasiado a menudo cabe temer de muchos militantes socialistas. Y por actuar así los anarquistas están en mejor posición que los socialistas para con la clase obrera, tan engañada que se ve precisada a preguntarse en todo momento: «¿Otro más que quiere que le vote?» Esto es lo que explica la importancia de la participación de los anarquistas en la gestión tanto de los sindicatos como de los organismos centrales, importancia, por otro lado, enormemente exagerada por sus adversarios con el fin de atemorizar a los mal informados o indiferentes.

La mejor arma de nuestros adversarios sigue siendo la mentira, y es esa arma la que utilizan especialmente los socialistas del norte para combatir al sindicalismo en su región. Los sindicalistas son anarquistas, unos vergonzantes, otros cínicos. Están vendidos a la patronal o listos para dejarse comprar. Preconizan el robo como medio de vida. Medio locos, esperan hacer la revolución mañana mismo con media docena de bombas. En cuanto a propaganda, por ahora se limitan a preconizar el sabotaje, y el sabotaje, para los socialistas del norte consiste en introducir vidrio machacado en el pan o cosas por el estilo, más o menos las mismas que cuentan los patronos. La probidad en la discusión no constituye el fuerte de los socialistas del norte, y Renard ha dado una nueva prueba de ello en el congreso —dos pruebas, cabe decir, considerando cómo ha desnaturalizado el artículo de Kropotkin, aparecido en esta misma publicación*, durante la semana del congreso. Renard, en el transcurso de su exposición de las razones que abonan la propuesta del textil, había indicado los maravillosos resultados conseguidos por la organización sindi-

2. Benoît Broutchoux. Militante anarcosindicalista minero del norte de Francia. Director de *L'Action Syndicale*, dirección que pasó a Monatte durante su encarcelamiento.

3. Victor Griffuelhes (1875-1922). Artesano zapatero. Antiguo blanquista, profundamente antimilitarista. Siguió practicando su oficio incluso mientras dirigió la CGT, de la que fue secretario general a partir de 1902. Agitador activo, desconfiaba de los intelectuales y le preocupaban poco las teorías sobre la sociedad futura. Proletario inflexible, lo que le interesaba era la lucha diaria. Griffuelhes no se hacía ilusiones respecto a la voluntad de poder del trabajador corriente, pero creía que los trabajadores podían ser arrastrados a la acción revolucionaria por una «minoría consciente» decidida. Su gran temor era que la CGT fuera domesticada por las concesiones y las reformas aparentes. Desdeñaba la insistencia de Pelloutier en la necesidad de que la clase obrera se instruyese, por temor que el movimiento sindical se convirtiese en círculos de estudio en lugar de dirigirse al combate. Merrheim lo convirtió a la necesidad de que los obreros comprendiesen el mecanismo de la economía capitalista para poder dirigir la economía de la sociedad futura.

4. Auguste Keufer (1851-1924). Organizador de los obreros tipógrafos y principal animador de la fracción moderada del sindicalismo francés, consideraba que los sindicatos debían limitarse a las actividades económicas.

cal en su departamento. Había blandido los 315 sindicatos y los 76 000 sindicatos del norte.

El compañero Merrheim¹ que también es del norte, donde ha militado numerosos años antes de ser llamado a ocupar uno de los cargos de secretario de la unión federal de la metalurgia, tiene sobre la región una opinión distinta a la de Renard. Ha mostrado al congreso el valor de las cifras expuestas por el secretario del textil. Ha hecho aparecer su falsedad. Renard había tenido el atrevimiento de incluir en el número de sindicatos que citó a los propios *sindicatos amarillos*. Estos, conforme a las lumbres guesdistas, también representaban a la clase obrera organizada conscientemente para la lucha y la supresión del dominio de los patronos.

Y nadie piense que esos sindicatos amarillos son en el norte una cifra ínfima. De los 315 señalados por Renard, aproximadamente 110 lo eran. Y tampoco suponga nadie que son ficticios o fantasmales.

El norte es la única región en que los sindicatos amarillos poseen una fuerza real, la única región en que esos sindicatos hallan una atmósfera que no los asfixia. Merrheim ha citado algunos de ellos que en Roubaix, en Lille, en Armentières agrupan a varios miles de afiliados. ¿No es, acaso, natural que florezca el esquirolismo en una región en la que el patrón aparece más que nada como un adversario, no en el taller, sino ante la urna electoral? ¿Acaso tiene importancia lo que ocurre en la fábrica, en la factoría, en el taller, cuando se posee el medio infalible, tan cómodo y poco peligroso, del boletín electoral? Es casi secundario y no merece la pena molestarse por ello. No hace ninguna falta sacudirle el polvo a los primeros que huelan a traición; se puede soportar trabajar codo a codo con ellos.

Renard había exhibido no menos triunfalmente los ocho diputados socialistas y 100 000 votos socialistas de su departamento. Una vez más, Merrheim hizo llover al respecto algunas cifras que significaron una ducha de agua fría para las pretensiones guesdistas. Señaló la región de Valenciennes, con tres diputados socialistas que han obtenido más de 25 000 votos denominados socialistas. Esa región cuenta apenas con un millar de sindicatos, 1 000 sindicatos sobre 25 000 electores socialistas, resulta verdaderamente irrisorio en una región industrial como la de Valenciennes, que comprende centros importantes de metalurgia, de la industria del vidrio, toda una cuenca hullera populosa a costa de la cual algunas familias como los Casimir-Perier han amasado fortunas escandalosas.

El norte, presentado como ejemplo a los delegados de los sindicatos de Francia, sale con su fama muy empañada de las discusiones del congreso de Amiens. Si en él ha florecido la política socialista, en cambio resulta evidente que las organizaciones sindicales, que son las únicas que representan con exactitud el grado de conciencia y de fuerza de una población obrera, son allí inexistentes, por haber sido subordinadas a la acción parlamentaria socialista. Y no tendrán vigor, lo mismo allá que en otros lugares, más que si se constituyen fuera del partido socialista, lejos de su tutela, de su control. Esta demostración es

5. Alexandre Millerand (1859-1943). Colaborador de Clemenceau en *La Justice*. Diputado radical (1885-1889), evolucionó hacia el socialismo, calificado por él mismo de «socialismo reformista». Su participación en el gobierno burgués de Waldeck-Rousseau (1889), rompió la unidad de los socialistas franceses. Millerand presentó un programa de reformas obreras destinado a dar un estatuto legal a los sindicatos. La Federación de Bolsas de Trabajo y la Confederación General del Trabajo censuraron los proyectos de Millerand, considerándolos una ingenuidad en el derecho de los sindicatos obreros a disponer de sus asuntos. «Quiéranse domesticarnos», dirá Griffuelhes. Varias veces ministro, fue el inspirador del programa del «Bloc National»: «unión sagrada», aplicación estricta del Tratado de Versalles, defensa de la propiedad. Presidente de la República (1920-1924), tuvo que dimitir tras el triunfo del cártel de izquierdas. El millerandismo ha quedado como símbolo de la colaboración de los partidos socialistas en la gestión gubernamental del capitalismo.

6. René Viviani (1863-1925): Diputado socialista, después diputado socialista independiente. Fundador del Partido Republicano Socialista. Ministro de Trabajo (1906-1910), jefe del gobierno (1914), tras haber decidido retirar las tropas a diez kilómetros de la frontera, decretó la movilización general y constituyó un gobierno de «unión sagrada».

la crítica más vigorosa que cabe hacer a la propuesta del textil. Y todo el congreso se dio cuenta. Así, después de haber intervenido Merrheim, Broutchoux² y Latapie, poca cosa le quedaba por decir a Griffuelhes³. La mayor parte de las críticas posibles contra la idea de todo acercamiento y de toda relación con el partido socialista habían sido ya expuestas o esbozadas.

Se dedicó, pues, especialmente, a mostrar cómo se había constituido esa fuerza que actualmente constituye la Confederación. Recogiendo el deseo expresado por Keufer⁴ de que se estableciese la unidad moral de la clase obrera, mostró hasta qué punto era ilusoria esa unidad. ¿De dónde procede la lucha que existe en el seno de las organizaciones obreras? ¿No se debe acaso a los intentos del poder de establecer su influencia en los sindicatos obreros y desviarlos de su camino? ¿Es posible la unidad moral con quienes aceptan convertirse en agentes del gobierno? Mientras haya en los sindicatos quienes se dediquen a ello —y nada permite prever el día en que ya no los haya—, la unidad moral será algo irrealizable. Remontándose al ministerio Millerand⁵, Griffuelhes recordaba algunos hechos significativos de tal intento del poder de enviscar y corromper a los militantes para asfixiar el revolucionarismo que entonces apuntaba de los sindicatos. Citaba el ejemplo de los mineros y de los trabajadores municipales. ¿Acaso han sido los anarquistas quienes han dividido a esas corporaciones, o más bien el poder, que había pretendido y logrado emascularlas y hacer que obrasen únicamente cuando su actuación no significaba ninguna molestia?

Son esos intentos del poder los que han llevado a los militantes revolucionarios de todas las escuelas de pensamiento a juntarse, a formar un bloque que ha sabido responder como era preciso a las maniobras ministeriales, de la misma manera que, esperemoslo, sabrá replicar en el futuro a las maniobras del señor Viviani⁶.

El congreso se ha pronunciado. Ha dicho claramente que su intención es que los sindicatos permanezcan en el terreno que tantas pruebas ha dado ya de ser fecundo. Los sindicatos y la Confederación no deben preocuparse, deben ignorar a los partidos políticos, lo mismo al partido socialista que a los demás, porque si los órganos económicos se acercasen al partido socialista, se acercarían al gobierno y abrirían sus puertas a las preocupaciones de orden gubernamental.

La formidable mayoría formada para rechazar la propuesta del textil no estaba formada únicamente por sindicalistas revolucionarios. Los sindicatos reformistas se han adherido a ellos. Y este hecho prueba que ya no hay, en absoluto, por qué temer una subordinación del movimiento sindical al movimiento político.

Algún socialista ha pretendido hacer ver que se había manifestado en el curso del congreso una supuesta escisión entre los sindicalistas anarquistas y los puros sindicalistas. Observe con más atención, ciudadano André, y podrá comprobar que nada de escisión, que ésta sólo ha existido en su imaginación o en su deseo. La inacción podría relajar los esfuerzos; pero, mientras haya acción

7. El Congreso de Amiens tuvo lugar en 1906. En él, la CGT, gracias a la alianza entre los moderados y los revolucionarios, que votaron contra la propuesta de establecer alianzas entre la CGT y el Partido Socialista, aprobó por gran mayoría una Carta de establecía la independencia de los sindicatos obreros y rechazaba toda alianza con los partidos políticos:

[El sindicalismo] «Respecto a las demandas diarias, busca la coordinación de los esfuerzos de los trabajadores, el aumento del bienestar entre ellos mediante la realización de mejoras inmediatas, tales como disminuir las horas de trabajo, elevar los salarios, etc.

Esto, sin embargo, es sólo un aspecto de su labor: está preparando el camino para la emancipación completa que sólo puede ser realizada mediante la expropiación de la clase capitalista. Aconseja la huelga general como medio de este fin y sostiene que el sindicato obrero, que ahora es un grupo de resistencia, en el porvenir será un grupo responsable de la producción y distribución, la base de una organización social.

El Congreso declara que esta doble tarea de la actividad diaria y de la que se refiere al futuro deriva de la situación actual de los asalariados, la cual ejerce presión sobre todos los trabajadores y hace que todos ellos tengan la obligación, cualquiera que sean sus opiniones o sus tendencias políticas o filosóficas, de ser miembros de su sindicato como grupo básico.»

La CGT no fue anarquista, aunque lo fueron muchos de sus dirigentes. Su doctrina básica era que los trabajadores deben confiar en sus propios esfuerzos y tienen que dar por sí mismos sus propias batallas, sin esperar la ayuda de nadie.

8. Georges Clemenceau (1841-1929). Llamado por Poincaré a la jefatura del gobierno (1917), se opuso al «derrotismo». Adoptó una posición enérgica contra los pacifistas, encarceló a Malvy, ministro radical-socialista del Interior, por su falta de firmeza en la represión de las huelgas de 1917. Clemenceau desarrolló una campaña rigurosa de represión contra los militantes obreros.

9. Georges Yvetot (1868-1942). Compañero de Pelloutier, estuvo al frente de las Bolsas de Trabajo.

en el sentido indicado por el congreso de Amiens⁷ tras el congreso de Bourges, mientras haya lucha contra todas las formas de explotación y de opresión, tanto materiales como morales, es decir contra la patronal y contra el Estado, los sindicalistas anarquistas no se hurtarán a la labor.

Confiábamos en que el congreso, después de haber solventado el asunto de las relaciones con el partido socialista, tendría tiempo para examinar el del antimilitarismo y la huelga general. Pero no hay que deducir de ello que la propaganda antimilitarista preocupará menos a las organizaciones sindicales.

Es la experiencia proporcionada por las huelgas, las huelgas violentas sobre todo, la que ha llevado a los sindicatos a hacer propaganda educativa antimilitarista. Lejos de disminuir, las huelgas siguen el aumento considerable de los últimos años. La propaganda en favor de las ocho horas ha agitado a regiones y corporaciones que dormitaban. Esas regiones y corporaciones aún no estaban listas el 1º de Mayo último; todavía estaban fotándose los ojos. Ojos que hoy en día están bien abiertos.

Y ya puede el gobierno aprovechar el invierno para fabricar unas cuantas leyes de amordazamiento. No va a conseguir impedir que la primavera nos traiga huelgas en buen número. Ni el gobierno del señor Clemenceau⁸ ni las agrupaciones constituidas por los patronos pueden evitar que estalle una tormenta.

La propaganda antimilitarista, que no es y no puede ser más que una parte de la propaganda sindical general, se verá estimulada por cada una de esas huelgas más y mejor que por la aprobación en un congreso de la resolución más enérgica. Desde luego, las organizaciones y los hombres que no entienden la huelga más que como un proceso, en el que abogados obreros discuten y se disputan con abogados patronales los intereses de su respectiva clientela, no pueden admitir que la propaganda antimilitarista sea útil, indispensable y que ataña al sindicato.

Pero pueden advertir, lo mismo Coupat que Keufer, que en sus corporaciones la huelga tiende a ser decidida cada vez menos por la discusión.

Las últimas huelgas del libro, en París, especialmente, han permitido a los tipógrafos darse cuenta de que la huelga no era una cuestión de derecho, sino de fuerza. Los patronos no conceden mejoras porque se hayan convencido del fundamento de las reclamaciones; no conceden y no ceden más que contra la fuerza, a menudo contra la violencia. Esta concepción de la huelga, que es la de los sindicalistas revolucionarios, se infiltra en los ambientes sindicales reformistas; con ella, entrará igualmente el antimilitarismo. No desesperemos de ver un día, más o menos pronto, a Keufer compareciendo junto a Yvetot⁹ por delito de antimilitarismo ante la justicia radical de nuestro país. Y si no es Keufer, serán otros tipógrafos.

No hubo discusión en Amiens sobre el antimilitarismo. No hubo más que afirmaciones que replicaban a otras afir-

maciones y creaban una animación aborrecida. Fueron presentadas dos propuestas antimilitaristas, una por el compañero Gauthier, de Saint-Nazaire, que confirmaba, sin más, las decisiones formales de congresos confederales anteriores, y otra del compañero Yvetot, que unía el antipatriotismo al antimilitarismo. La primera propuesta no fue sometida a votación. Y en cuanto a la segunda, aun obteniendo una mayoría importante, no se adhirieron a ella todos los partidarios del antimilitarismo y del antipatriotismo. Tenía, desde el punto de vista sindicalista, un grave defecto.

Hasta ahora, el sindicalismo se ha preocupado por afirmarse positivamente, ha indicado sus medios y su finalidad, sus métodos propios se han vulgarizado entre los trabajadores; se ha enfrentado resueltamente al Estado y a la patronal, pero, considerando las necesidades de su desarrollo, no se ha enfrentado con adversarios de orden secundario, con las teorías que pretenden igualmente alzarse contra los patronos y preparar la desaparición de su dominio. El sindicalismo ha realizado obra positiva, se ha mostrado tal cual es; no ha hecho aún obra negativa, no ha dicho aún con bastante fuerza lo que no es. Su conducta recuerda un poco a la legendaria respuesta de Laplace a Napoleón, ante el cual acababa de exponer sus teorías sobre la formación de los mundos. Habiéndole dicho Napoleón al sabio: «¡Pero no ha dicho usted ni una palabra sobre Dios!», el sabio le habría respondido: «Se trata de una hipótesis que no necesito».

Tengo la sensación de que el sindicalismo ha actuado más o menos así con respecto al socialismo parlamentario. No lo ha atacado. Ha parecido ignorarlo. Esta actitud estuvo caracterizada por la moción de Griffuelhes sobre la cuestión de las relaciones con el partido en el congreso de Amiens. A la declaración de guerra de los socialistas del norte contra los sindicalistas, éstos replicaron con un rechazo de las hostilidades y una proclamación de neutralidad. El defecto constitucional de la moción Yvetot sobre el antimilitarismo residía en su último párrafo, que contenía un ataque directo contra el socialismo parlamentario: «Por ello, el XV congreso aprueba y preconiza toda acción de propaganda antimilitarista y antipatriótica, *la única que puede comprometer la situación de los advenedizos y arrivistas de todas las clases y todas las escuelas políticas.*» Esta moción se salía de la neutralidad afirmada el día anterior. Por eso, muchos sindicalistas revolucionarios, y anarquistas, no queriendo contradecirse, se abstuvieron de votar.

En otras circunstancias, la moción Yvetot, que agrupaba a una fuerte mayoría, habría logrado una imponente adhesión.

Es muy probable, por ejemplo, que si el congreso de Amiens no se hubiese celebrado hasta después del congreso socialista de Limoges¹⁰, en el que una minoría socialista tan considerable —que no cesará en su intento— ha declarado la guerra a la Confederación, es muy probable que las resoluciones adoptadas hubiesen tenido un tono distinto y que las organizaciones sindicales hubiesen replicado como se lo merecen a las grotescas pretensiones del partido.

10. El Congreso de Limoges tuvo lugar en 1906, tras el Congreso de Amiens. En él, los guesdistas de la Federación socialista del Norte propusieron la necesidad de una alianza entre los sindicatos y los partidos obreros. Casi todos los socialistas notables (Jaurès, Vaillant, Allemane, Hervé) se opusieron a los guesdistas y apoyaron la propuesta de la Federación socialista del Tarn, que decía:

«El Congreso, sosteniendo que la clase obrera no puede emanciparse completamente sino combinando la fuerza política con la acción sindical, llegando el sindicalismo hasta la huelga general, y mediante la conquista total del poder político con el fin de una expropiación general del capitalismo; convencido de que esta doble acción será tanto más efectiva si los organismos políticos y obreros gozan de autonomía completa; tomando nota de la resolución de Amiens, que sostiene la independencia de los sindicatos obreros con respecto a todos los partidos políticos y que al mismo tiempo asigna a los sindicatos un objetivo que sólo el socialismo como partido político reconoce y persigue; sosteniendo que esta concordancia fundamental entre la acción política y la económica del proletariado producirá necesariamente, sin confusión, subordinación o desconfianza, una coordinación libre entre los dos organismos; invita a sus militantes a hacer todo lo posible para disipar toda clase de malas inteligencias entre la Confederación General del Trabajo y el Partido Socialista.»

11. Jules Guesde (1845-1922). Fundador del periódico *L'Egalité* (1877). Con Lafargue, creó el Partido Obrero Francés (1880). Se opuso a la participación de los socialistas en el gobierno de Waldeck-Rousseau (1899), pero aceptó ser ministro de Estado durante la guerra mundial y adoptó posiciones nacionalistas. Afirmaba que sólo el poder político podía mejorar la condición de los obreros y consideraba a los sindicatos como una escuela que podía convertir a los obreros al socialismo político.

Habrían devuelto a su autor el plan de trabajo establecido para los sindicatos por el ciudadano Guesde¹¹. Le habrían preguntado si la consigna debe proceder de Limoges o de los trabajadores interesados y le habrían invitado igualmente a ocuparse de sus asuntos.

Hemos sido partidarios resueltos de la neutralidad sindical, que tenía la ventaja de permitir que la Confederación creciera y se desarrollase. Pero no estamos irritados por ver que el partido socialista entra en conflicto declarado con el sindicalismo. Este se verá obligado a responder, y al hacerlo completará su acción positiva de construcción con una acción negativa; dirá lo que no es, después de haber dicho lo que es. Aquellos de nuestros compañeros que son a un tiempo parlamentarios y sindicalistas podrán lamentarse por tal situación, pero deberán achacar la culpa a sus amigos del partido que la han creado.

La propaganda a favor de las ocho horas va a seguir. No se ha fijado fecha precisa para un movimiento general. El cansancio de determinadas corporaciones que no tienen costumbre de luchar así lo exige.

¿Va a tener consecuencias graves no haber fijado tal fecha? Sólo podrá decirlo la experiencia.

Se sabe, por el informe de nuestro compañero Delesalle, cuyas conclusiones se han publicado en esta misma revista la semana pasada, en qué condiciones va a continuar la propaganda en favor de las ocho horas.

El Comité confederal nombrará una comisión de las ocho horas y de la huelga general para que se ocupe de la propaganda sobre esos puntos precisos. De aquí a algún tiempo, cuando esa propaganda haya producido sus efectos morales, se reunirá una conferencia de delegados de las federaciones y las bolsas de trabajo y examinará cómo iniciar el movimiento.

Que cada cual se ponga en acción en favor de las ocho horas; que la propaganda se ejerza con ardor renovado; que todos los militantes, reconfortados por los resultados morales del anterior movimiento, se pongan nuevamente a la tarea. Saben perfectamente que si a veces puede ocurrir que no se obtiene cosecha después de haber sembrado, lo que nunca pasa es que se coseche sin haber sembrado previamente. Queremos resultados, preparémoslos.

Discurso al Congreso anarquista de Amsterdam ¹²

12. Sobre el Congreso de Amsterdam (1907), véase en este fascículo, páginas 55-75, el ensayo de Arthur Lehning.

Mi deseo no es tanto exponerles teóricamente el sindicalismo revolucionario como mostrárselo en acción, haciendo hablar así a los hechos. El sindicalismo revolucionario, a diferencia del socialismo y del anarquismo que lo han precedido en la carrera, se ha afirmado menos mediante

teorías que mediante actos, y es en la acción más que en los libros donde hay que buscarlo.

Habría que ser ciego para no ver todo lo que hay de común entre el anarquismo y el sindicalismo. Ambos persiguen la completa extirpación del capitalismo y del trabajo asalariado mediante la revolución social. El sindicalismo, que prueba un despertar del movimiento obrero, ha recordado al anarquismo sus orígenes obreros; por su parte, los anarquistas han contruido en buena medida a llevar al movimiento obrero por la vía revolucionaria y a popularizar la idea de la acción directa. Así pues, sindicalismo y anarquismo han reaccionado recíprocamente, para bien de ambos.

¿Qué es la CGT?

Es en Francia, en el marco de la Confederación general del trabajo, donde han nacido y se han desarrollado las ideas sindicalistas revolucionarias. La Confederación ocupa un lugar totalmente aparte en el movimiento obrero internacional. Es la única organización que, al tiempo que se declara sin paliativos revolucionaria, carece de toda vinculación con los partidos políticos, ni siquiera con los más avanzados. En la mayoría de los otros países, la socialdemocracia juega un papel de protagonista. En Francia, la CGT supera en mucho, tanto por su fuerza numérica como por la influencia que ejerce, al partido socialista: pretende representar «sola» a la clase obrera y ha rechazado de plano todas las insinuaciones que se le han hecho desde hace algunos años. La autonomía ha sido la base de su fuerza y tiene intención de seguir siendo autónoma.

Esta pretensión de la CGT, su negativa a tratar con los partidos, le ha valido por parte de adversarios exasperados el calificativo de anarquista. Ninguna agrupación de sindicatos y de uniones obreras tiene doctrina oficial. Pero todas las doctrinas están representadas en ella y gozan de igual tolerancia. Hay en el Comité confederal cierto número de anarquistas; en él se encuentran y colaboran con socialistas cuya gran mayoría —conviene observarlo de paso— no es menos hostil que los anarquistas a toda idea de entendimiento entre los sindicatos y el partido socialista.

La estructura de la CGT merece conocerse. A diferencia de la de tantas otras organizaciones obreras, no es ni centralizadora ni autoritaria. El Comité confederal no es, como se imaginan los gobernantes y los reporteros de los diarios burgueses, un comité director, que reúna en sus manos lo legislativo y lo ejecutivo; carece de toda autoridad. La CGT se gobierna de abajo arriba: el sindicato no tiene otro amo que él mismo; es libre de obrar o no; ninguna voluntad ajena entorpecerá o desencadenará jamás su actividad.

En la base está el sindicato

En la base, pues, de la Confederación está el sindicato. Pero éste no se adhiere directamente a la Confederación; sólo puede hacerlo por intermedio de su federación corporativa, por un lado, de su bolsa de trabajo, por otro. Y es la unión de las federaciones entre sí y la unión de las bolsas lo que constituye la Confederación. La vida confederal está coordinada por el Comité confederal, formado a la vez por los delegados de las bolsas y por los de las federaciones. Junto a él funcionan comisiones extraídas de su interior: la

comisión del diario (*La Voix du Peuple*), la comisión de control, con atribuciones financieras, la comisión de huelgas y de la huelga general.

El congreso es el único que decide soberanamente en cuanto a la resolución de los asuntos colectivos. Todo sindicato, por pequeño que sea, tiene derecho a estar representado en él por un delegado que él nombra.

El presupuesto de la Confederación es bien módico. No pasa de los 30 000 francos al año. La agitación continua que desembocó en el amplio movimiento de mayo de 1906 en pro de la conquista de la jornada de ocho horas no absorbió más de 60 000 francos. Cifra tan mezquina causó, al ser divulgada, el asombro de los periodistas. ¿Cómo? ¡Sólo con unos pocos miles de francos había podido la Confederación mantener meses y meses una agitación obrera intensa! Y es que el sindicalismo francés, siendo pobre en dinero, es rico de energía, de entrega, de entusiasmo, y ésas son riquezas de las que difícilmente se puede acabar siendo esclavo.

De la Comuna al sindicalismo

El movimiento obrero francés no se ha convertido en lo que hoy vemos sin esfuerzos ni sin que transcurriese el tiempo. Ha pasado desde hace treinta y cinco años —desde la Comuna de París— por múltiples fases. La idea de hacer del proletariado, organizado en «sociedades de resistencia», el agente de la revolución social fue la idea madre, la idea fundamental de la gran Asociación internacional de trabajadores fundada en Londres en 1864. La divisa de la Internacional era, como recuerdan ustedes: «La emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores» —y tal es aún nuestro lema, el de todos nosotros, partidarios de la acción directa y adversarios del parlamentarismo. Las ideas de autonomía y de federación, que gozan de tanto favor entre nosotros, inspiraron antaño a todos aquellos que en la Internacional se alzaron contra los abusos de poder del Consejo general y, tras el congreso de La Haya, adoptaron abiertamente el partido de Bakunin. Más aún, la misma idea de huelga general, tan popular actualmente, es una idea de la Internacional, que fue la primera en advertir la potencia que encierra.

La derrota de la Comuna desencadenó en Francia una reacción terrible. El movimiento obrero sufrió un parón en seco, al haber sido asesinados o forzados a emigrar al extranjero sus militantes. Empero, se reconstituyó, al cabo de unos años, débil y tímido al comienzo; más adelante, debía enardecerse. Un primer congreso se celebró en París en 1876: el espíritu pacífico de los cooperadores y mutualistas lo dominó de principio a fin. En el siguiente congreso, alzaron la voz socialistas: hablaron en él de abolición del trabajo asalariado. En Marsella (1879), por último, los recién llegados triunfaron y dieron al congreso un carácter socialista y revolucionario muy marcado. Pero pronto aparecieron disidencias entre socialistas de escuelas y tendencias dispares. En El Havre, los anarquistas abandonaron el congreso, dejando desafortunadamente el campo libre a los partidarios de los programas mínimos y de la conquista de los poderes. Habiéndose quedado solos, los colectivistas no consiguieron ponerse de acuerdo. La lucha

13. Paul Brousse (1854-1912). Doctor en Medicina. Exilado tras la Comuna, conoció a Bakunin y perteneció a la Federación del Jura. De vuelta a Francia, su periódico, *Le Prolétaire*, se convirtió en el órgano del movimiento posibilista: Brousse había pasado del casi anarquismo a un socialismo gradualista. Era partidario de la participación activa en la vida política local. Se oponía a Guesde tanto por su insistencia en la iniciativa y la autonomía locales como porque creía que el proletariado tenía que hacerse cargo de las industrias cuando estuviesen maduras para ellos, sin esperar a que las administrase un nuevo «Estado obrero». Los partidarios de Brousse contribuyeron notablemente al desarrollo de los sindicatos.

14. El Congreso de Nantes (1894) había decidido establecer un comité especial con fondos y facultades independientes para preparar a los trabajadores para la huelga general.

15. Fernand Pelloutier (1867-1901). Intelectual procedente de la clase media. Empezó siendo radical, partidario de Briand, y después socialista partidario de Guesde. En 1892, rompió con el guesdismo. Consideraba que en lugar de política, los obreros tenían que agruparse en sindicatos que fuesen organizaciones de lucha, porque sólo una práctica combativa y enérgica los situaría en condiciones de establecer una nueva sociedad. Aconsejaba la huelga general como instrumento de la revolución. Secretario de la Federación de Bolsas de Trabajo desde 1895 hasta su muerte, se puede afirmar que Pelloutier fue el «inventor» del sindicalismo. Tenía una visión clara de la sociedad que quería que los obreros estableciesen: una especie de comunismo anárquico caracterizado por el lugar esencial que asignaba a los sindicatos obreros, no sólo para establecerlo, sino también para administrarlo y desarrollarlo después de la revolución.

entre Guesde y Brousse¹³ desgarró al naciente partido obrero, desembocando en una escisión total.

Pero sucedió que bien pronto ni guesdistas ni brusistas (de los que más adelante se desgajaron los alemanistas) pudieron hablar ya en nombre del proletariado. Este, indiferente, y con razón, a las querellas de escuela, había reformado sus uniones, que llamaba, con un nombre nuevo, «sindicatos». Abandonado a sí mismo, libre, por su propia debilidad, de las envidias de las camarillas rivales, el movimiento sindical adquirió poco a poco vigor y confianza. Creció. La Federación de bolsas se constituyó en 1892, la Confederación general del trabajo, que desde sus orígenes se preocupó por afirmar su neutralidad política, en 1895. Entre tanto, un congreso obrero de 1894 (en Nantes)¹⁴ había votado el principio de la huelga general revolucionaria.

Fue hacia esta época cuando muchos anarquistas, advirtiendo por fin que no basta la filosofía para hacer la revolución, entraron en un movimiento obrero que hacía surgir, en quienes sabían observar, las más hermosas esperanzas. Fernand Pelloutier¹⁵ fue quien mejor encarnó, en esa época, tal evolución de los anarquistas.

Todos los congresos celebrados posteriormente acentuaron más aún el divorcio entre la clase obrera organizada y la política. En Toulouse, en 1897, nuestros compañeros Delesalle y Pouget hicieron adoptar las tácticas denominadas de boicot y sabotaje. En 1900, se fundó *La Voix du Peuple*, con Pouget como principal redactor. La CGT, saliendo del periodo difícil de los comienzos, daba cada día más muestras de su creciente fuerza. Se convertía en una potencia con la que el gobierno, por un lado, y los partidos socialistas, por otro, debían ya contar. Por parte del primero, sostenido por todos los socialistas reformistas, el nuevo movimiento tuvo que sufrir un terrible asalto. Millerand, hecho ministro, trató de gubernamentalizar los sindicatos, hacer de cada bolsa una sucursal de su ministerio. Agentes a sueldo suyo trabajaban en las organizaciones. Se intentó corromper a los militantes fieles. El peligro era grande, y fue conjurado gracias al entendimiento a que se llegó entre todas las fracciones revolucionarias, entre anarquistas, guesdistas y blanquistas. Ese entendimiento se ha mantenido, una vez pasado el peligro. La Confederación —fortificada desde 1902 por el ingreso en ella de la Federación de bolsas, con lo que se realizó «la unidad obrera»— basa en él su fuerza; y de ese entendimiento ha nacido el sindicalismo revolucionario, la doctrina que hace del sindicato el órgano y de la huelga general el medio de la transformación social.

El sindicalismo se basta a sí mismo

Pero —y quisiera atraer la atención de nuestros compañeros no franceses sobre este punto, de extrema importancia— ni la realización de la unidad obrera ni la coalición de los revolucionarios habrían podido, por sí solas, llevar a la

CGT a su actual grado de prosperidad e influencia, de no haber permanecido fieles, en la práctica sindical, a un principio fundamental que excluye de hecho a los sindicatos de opinión: «Un solo sindicato por profesión y ciudad». La consecuencia de ese principio es la neutralización política del sindicato, el cual no puede ni debe ser anarquista, ni guesdista, ni alemanista, ni blanquista, sino simplemente obrero. En el sindicato, las divergencias de opinión, a menudo tan sutiles, tan artificiales, pasan a un segundo plano; gracias a lo cual resulta posible el entendimiento. En la vida práctica, los intereses están por encima de las ideas. Y todas las querellas entre escuelas y sectas no harán que los obreros, al estar igualmente sometidos a la ley del trabajo asalariado, no tengan intereses idénticos. Tal es el secreto del entendimiento entre ellos, que hace el vigor del sindicalismo y le ha permitido el año pasado, en el congreso de Amiens, afirmar orgullosamente que se bastaba a sí mismo.

Resultaría seriamente incompleto si no les mostrase los medios con que cuenta el sindicalismo revolucionario para llegar a la emancipación de la clase obrera. Esos medios se resumen en dos palabras: «acción directa».

¿Qué es la acción directa?

Durante mucho tiempo, bajo la influencia de las escuelas socialistas, y en especial de la escuela guesdista, los obreros pusieron en manos del Estado la tarea de traducir en la práctica sus reivindicaciones. ¡No hay más que recordar aquellos desfiles de trabajadores, a cuya cabeza marchaban diputados socialistas, que iban a llevar a los poderes públicos las reclamaciones del Cuarto Estado! Habiendo causado esta manera de obrar grandes decepciones, poco a poco se ha llegado a pensar que los obreros no obtendrían nunca más que las reformas que fuesen capaces de imponer «por sí mismos»; en otras palabras, que la máxima de la Internacional que he citado hace un momento debía ser entendida y aplicada estrictamente.

Obrar por sí mismos, contar únicamente consigo, eso es la acción directa. Y ésta —ni que decir tiene— adopta las más diversas formas.

Su forma principal, o, mejor, su forma más llamativa, es la huelga. Arma de doble filo, se decía de ella antaño: arma sólida y bien templada, decimos nosotros, y que manejada con habilidad por el trabajador puede herir en el corazón a la patronal. Es mediante la huelga como entra la clase obrera en la lucha de clases y se familiariza con las nociones que de ella se deducen; es mediante la huelga como hace su educación revolucionaria, como mide su fuerza y la de su enemigo, el capitalismo, como adquiere confianza en su poder, como aprende la audacia.

El sabotaje no tiene un valor mucho menor. Se formula de la siguiente manera: «A mala paga, mal trabajo». Como la huelga, se ha utilizado siempre, pero hace sólo unos años que ha adquirido una significación verdaderamente revolucionaria. Los resultados producidos por el sabotaje son ya considerables. Donde la huelga había resultado impotente, ha logrado quebrar la resistencia patronal. Un

ejemplo reciente es el de la huelga y derrota de los albañiles parisinos en 1906: los albañiles volvieron al tajo con la resolución de hacerle a la patronal una paz más terrible que la propia guerra; y, de común y tácito acuerdo, empezaron a frenar la producción cotidiana; ocurría que, como por casualidad, sacos de yeso o de cemento se estropeaban, etc. Esta guerra sigue hoy en día y, repito, sus resultados han sido excelentes. No sólo ha cedido muy frecuentemente la patronal, sino que además de esa «campana» de varios meses el obrero albañil ha salido más consciente, más independiente, más en rebeldía.

Pero si considero el sindicalismo en conjunto, sin detenerme más en sus manifestaciones concretas, ¿qué elogios me bastarían? El espíritu revolucionario se moría en Francia, o al menos languidecía, de año en año. El revolucionarismo de Guesde, por ejemplo, ya no era más que verbal o, peor aún, electoral y parlamentario; el revolucionarismo de Jaurès iba, sí, mucho más lejos: era pura y simplemente, y además no lo ocultaba, ministerial y gubernamental. En cuanto a los anarquistas, su revolucionarismo se había refugiado orgullosamente en la torre de marfil de la especulación filosófica. Entre tantas flaquezas, por el propio efecto que causaban, nació el sindicalismo; el espíritu revolucionario se reanimó, se renovó en contacto con él, y la burguesía, por primera vez desde que la dinamita anarquista hubo acallado su grandiosa voz, ¡la burguesía tembló!

Pues bien, interesa que la experiencia sindicalista del proletariado francés sirva a los proletarios de todos los países. Y es tarea de los anarquistas hacer que esa experiencia ocurra por doquier que haya una clase obrera laborando por su emancipación. A ese sindicalismo de opinión que ha producido, en Rusia por ejemplo, sindicatos anarquistas, en Bélgica y Alemania sindicatos cristianos y sindicatos socialdemócratas, deben los anarquistas oponer un sindicalismo a la manera francesa, un sindicalismo neutral o, más exactamente, independiente. De la misma manera que no hay más que una clase obrera, no tiene que haber, en cada oficio y en cada ciudad, más que una organización obrera, un único sindicato. Y sólo si se cumple tal condición podrá la lucha de clases —dejando de verse entorpecida en todo momento por las disputas de escuelas o sectas rivales— desarrollarse en toda su amplitud y obtener su máximo efecto.

El sindicalismo, ha proclamado el congreso de Amiens en 1906, se basta a sí mismo. Esta frase, lo sé, no ha sido comprendida siempre muy bien, ni siquiera por los anarquistas. ¿Pero qué significa, sino que la clase obrera, mayor ya de edad, pretende por fin bastarse a sí misma y no confiar a nadie su propia emancipación? ¿Qué anarquista podría objetar algo a una voluntad de acción tan tajantemente afirmada?

El sindicalismo no pierde tiempo en prometer a los trabajadores el paraíso terrenal. Les pide que lo conquisten, asegurándoles que su acción no resultará totalmente inútil. Es una escuela de voluntad, de energía, de pensamiento fecundo. Abre al anarquismo, que durante demasiado tiem-

**La clase obrera,
mayor de edad**

Imperfecciones del movimiento sindical

po ha estado replegado sobre sí, perspectivas y esperanzas nuevas. Vengan, pues, todos los anarquistas al sindicalismo; con ello su obra será más fecunda, más decisivos sus golpes contra el régimen social.

Como toda obra humana, el movimiento sindical no carece de imperfecciones, y, lejos de ocultarlas, creo que es útil tenerlas siempre presentes en la mente para reaccionar contra ellas.

La más importante es la tendencia de los individuos a confiar la lucha a su sindicato, a su federación, a la Confederación; a apelar a la fuerza colectiva, cuando habría basado su energía individual. Nosotros, los anarquistas, podemos, apelando constantemente a la voluntad del individuo, a su iniciativa y a su audacia, reaccionar vigorosamente contra esa nefasta tendencia a recurrir constantemente, lo mismo para los asuntos graves que para los baladías, a las fuerzas colectivas.

El funcionarismo sindical despierta igualmente vivas críticas, a menudo justificadas. Puede producirse, y se produce, el hecho de que haya militantes que no ocupen ya sus funciones para batallar en nombre de sus ideas, sino porque así cuentan con un ganapán asegurado. Pero no hay que deducir de ello que las organizaciones sindicales deban prescindir de todo permanente. Numerosas organizaciones no pueden hacerlo, y se trata de una necesidad cuyos defectos pueden corregirse estando siempre alerta.

Antonio Sala y Eduardo Durán

Crítica de la izquierda autoritaria en Cataluña. 1967-1974

Índice: El partido: Los que hacen el partido. La operatividad de los principios. La supremacía de los medios. El militante: El factor subjetivo. El retrato robot. El caso de los héroes. Dirigismo o autonomía: Algunos aspectos de la ideología leninista. Los caminos del proletariado.

244 páginas

30 F

Conversaciones con cenetistas

A dos de los colaboradores habituales de *Cuadernos de Ruedo ibérico* se les ocurrió, independientemente, en el verano y otoño de 1977 realizar entrevistas con personas ocupadas en la organización de la CNT. La elección de estas personas y lugares es únicamente debida a la facilidad de acceso y de contacto personal. En estas entrevistas aparecen las cuestiones más discutidas durante estos meses (las relaciones entre la juventud libertaria y los trabajadores que son anarcosindicalistas, la actitud ante las elecciones sindicales), pero no aparece desarrollada otra cuestión que nos parece básica: la relación entre la CNT y eso que se viene llamando «el área de la autonomía obrera». Queda para otra ocasión.

No es propósito de *Cuadernos de Ruedo ibérico* convertirse en órgano escrutinizador de tendencias internas de la CNT, no sólo porque nadie nos ha llamado a esta función sino también porque creemos que nuestra tarea está en el campo del debate teórico abierto a todos, y no querríamos ser de modo alguno una especie de «grupo de presión» intelectual dentro de la CNT. Pero eso no quita que, ya sea en forma de entrevista o artículos, queramos continuar exponiendo lo que opinan algunos cenetistas.

Nota de la redacción

José Martínez deja el puesto de redactor jefe de *Cuadernos de Ruedo ibérico*, puesto que ocupó sin interrupción desde mayo de 1965. No hay que ver en este hecho razón alguna de orden político. La única razón es de orden laboral. Nuevas ocupaciones obligan a nuestro amigo a continuos desplazamientos y a largas ausencias de su residencia habitual y le impiden ocuparse de nuestra revista como él quisiera, como lo hizo hasta ayer.

Conversación en la Federación local de la Confederación Nacional del Trabajo Cerdanyola (Barcelona)*

Ante as elecciones sindicales: la Asamblea

J. Aunque todo el mundo dice que la asamblea es quien debe decidir lo que hay que hacer, dicen también que es imposible hacer asambleas continuamente y que hace falta algún tipo de representación más permanente. Este es un argumento que resulta difícil rebatir. ¿Qué alternativas concretas se puede presentar, sobre todo considerando que en muchas empresas hay poca gente de la CNT?

P. En Aiscondel somos doce, nada más. En Sugranyes (cerámica) son cien, la mayoría. En Mir Miró (textil) también la mayoría. (En Cerdanyola en conjunto hay 400 afiliados a la CNT, en tanto que CCOO y UGT tienen cada una unos tres mil afiliados).

B. En mi empresa (Gispert, material de oficina, en Esplugues), hay ciento y pico de CCOO y ciento y pico de UGT, y somos quince de CNT. Ésa es una proporción general. Aún somos minoría. Tú preguntas sobre la asamblea. Las otras centrales sindicales en el papel también están de acuerdo en celebrar asambleas; entonces, hay que comprometerles a ellos también y obligarles a que celebren asambleas y obligar a la empresa también. Por lo menos es lo que intentamos en mi empresa. Cada vez que vamos a pedir asambleas vamos las tres centrales, y vamos a hacer las asambleas incluso dentro del horario laboral, porque generalmente las empresas intentan que sean fuera del horario de trabajo o en días festivos. Hemos podido arrancar que se hagan media hora antes de que termine la jornada laboral.

P. Eso es siempre así. Incluso cuando le interesa a la empresa que se haga una asamblea, hay que hacerla en sábado o acabada la jornada. Bueno, ahora te dejan los locales, que antes ni eso. Volviendo a lo del principio, me parece que todos estos folletos** dejan bien claro cuál es la respuesta a la excusa de la necesidad de una representación permanente. Es decir, para la representación de los afiliados a cada central, ya los sindicatos tienen sus secciones sindicales de empresa y para los problemas comunes, que normalmente son los problemas graves, tampoco el comité de delegados, o lo que salga, podría hacer las cosas por su cuenta, porque si, por ejemplo, hay diez despidos, tampoco pueden decidir nada los treinta tíos del comité de delegados, ni mucho menos: también habrá que convocar asamblea. Yo creo que en el fondo quieren tener el comité para cargarse las asambleas, para evitar que haya asambleas. ¡Y es que ahora ya es muy difícil arrancar asambleas en muchas fábricas! Nosotros hicimos una asamblea hace dos semanas por una cosa grave y de 1040 tíos de la plantilla...

V. ¿Cuál era la cuestión?

P. Habían montado una sección, que le llaman «servicios activos», en la que han metido a todos los que no pueden hacer trabajos pesados, a los que hacen

* Noviembre de 1977. Participan seis personas: J y V, profesores de universidad; P, perito químico que trabaja en Aiscondel, empresa de plásticos; B, trabaja en publicidad, es además dibujante en revistas; A, metalúrgico, actualmente desempleado; G, albañil, participó a los 14 años en la colectividad de Cerdanyola, en 1936-1939 (llegó tarde a la reunión). Los demás participantes tienen entre 30 y 40 años.

** Véase apéndice: «La CNT ante las elecciones sindicales».

muchas faltas, a otros que sólo hacen un turno y no hacen turno rotativo, gente que les molesta en el engranaje de la fábrica. Los han cogido a todos, que son 52, los han metido en una sección aparte y los mandan a barrer, o cuando hace falta gente en las secciones, los mandan a las secciones. El primer día se armó el gran pitote, estaban muy encendidos los 52 que estaban implicados; esto era un sábado, y nada, aquí nos teníamos que comer el mundo. La primera medida fue convocar una asamblea al sábado siguiente de toda la fábrica, porque esto no era un problema de sólo 52. Incluso los de CCOO aceptaron que el sistema a seguir no era que los tres sindicatos nos reuniéramos e hiciéramos las cosas en *petit comité* sino que se convocara una asamblea y de la asamblea saliera una comisión que llevara este asunto. Y pensábamos que lo ideal es que esta comisión estuviera compuesta por los mismos tíos, o por parte de los mismos tíos implicados. Bueno, todo el mundo aceptó. Al sábado siguiente se hizo la asamblea y había 97 personas de las 1040, y de los 52 había 27. Es decir, los que el primer día gritaron mucho luego no fueron. Esta es la realidad en muchas empresas. Que la gente ha asumido el sistema cómodo de decir: «Tengo un problema: el jurado». Entonces, ellos (CCOO y UGT) quieren potenciar esto y de esta forma apagar todavía más las asambleas. Ahora, en problemas graves no tendrán más remedio que llamar las asambleas.

J. Yo creo que sí, quieren potenciar los intermediarios. Pero en cambio tú (B) has dicho que en tu empresa las tres centrales están todavía a favor de la asamblea, incluso UGT.

B. Sí, sí, incluso UGT, pero porque ahora estamos en una situación en que nadie tenemos fuerzas. La empresa es muy consciente de que nosotros (las centrales) no tenemos ninguna fuerza de convocatoria. Eso es también por las características de la empresa. La empresa tiene sucursales en todo el Estado. Aquí están los organismos: centrales, y el personal se divide entre un *staff* con unos sueldos muy elevados y luego mucha gente de servicios administrativos, perforistas, con sueldos mínimos. Las diferencias son muy acusadas. Es muy difícil hacer una labor solidaria en toda la empresa. La gente que está afiliada, las mismas centrales reconocen que están afiliados y nada más. Hemos podido constatar, en este inicio de conversaciones de las sindicales con la dirección, que la empresa está muy interesada en que exista un comité, unos representantes fijos, a quienes pueda llegar incluso a dar unos datos confidenciales, planteando un chantaje moral. Es decir, «nosotros os enseñamos las cartas, pero claro está, no decirlas por ahí porque entonces tendríamos el problema con los bancos... la situación económica es muy difícil... no hace falta que se sepa la situación económica real de la empresa...», y llegar así en un *fair play* a un acuerdo con los trabajadores, pero con los «representantes» de los trabajadores, digamos. Les interesa mucho el comité, un «interlocutor válido». Aparte ocurre que, siendo una empresa con sucursales en toda España, hay montada una coordinadora nacional, que nació a remolque de los últimos intentos de convenio nacional de la empresa.

La gente que compone esta coordinadora, gente que se reunía en Madrid y en otros lugares, son generalmente de CCOO, son los que se habían movido más, y la empresa los ha aceptado en este período de vacío como gente más o menos representativa. Yo cuestioné el poder de esta coordinadora, su representatividad. La empresa evidentemente está preocupada, a ver qué representatividad tiene esta coordinadora. Yo personalmente dije que la labor que había realizado me parecía muy válida, que habían llenado unos huecos, que había habido unas conversaciones, que no se había roto el diálogo con la empresa, pero que ahora, una vez se elija el comité de negociación para el convenio y mientras el convenio se empiece a discutir por las asambleas de cada centro de trabajo, esta coordinadora no tiene razón de ser ya, y que a partir de estas asambleas ya salgan nuevos representantes, sea para el convenio o a nivel de coordinación de toda España. La empresa esto se lo estaba oliendo y está realmente un poco

preocupada. Lo que está muy claro es que la empresa va a asumir totalmente la legalidad: ellos se atenderán a las leyes sindicales, ellos se atenderán al Pacto de la Moncloa.

P. Yo pienso que, aunque sus intenciones sean otras, en sus definiciones las demás centrales también son asamblearias. No hay nadie que se atreva a negar que el poder de decisión tiene que estar en la asamblea. En este momento, a esto no se enfrenta nadie abiertamente. Tú (J) preguntabas antes, ¿qué posibilidades de actuación hay para nosotros? En nuestra empresa la respuesta está clara. Que hagan lo que quieran: nosotros haremos nuestro boicot a las elecciones sindicales. Es evidente que dada la realidad (de 1040 somos 12) van a ganar, van a hacer las elecciones, se va a hacer un comité. Ahora bien, lo que podemos hacer es —¿como diría?; políticamente diría: situarnos en la oposición— ponerlos en evidencia en cada momento. Exigir que sean consecuentes con sus propios programas. Todos dicen que la asamblea es el único órgano decisorio y que los comités sólo representan. Bueno, pues muy bien. Al fin y al cabo, a pesar de todo este rollo de listas abiertas y listas cerradas, no se atreven a dar un ataque frontal y a decir: «fuera la asamblea y aquí los delegados son ejecutivos». No, esto no lo dicen. Bueno, pues ya que no lo dicen, creo que se les puede presionar para que lo tengan que cumplir. ¡No lo cumplirán! Evidentemente mangonearán, pero eso precisamente nos dará armas. Ahora, lo malo de todo esto, lo grave, es que el problema no puede enfocarse simplemente como una lucha entre sindicatos: es decir, éstos son los malos y nosotros somos los buenos. Nosotros muchas veces no atacamos a CCOO y UGT en un papel porque mientras las sindicales nos peleamos la empresa se rie. La posición de la CNT es difícil porque o inicias denuncias abiertas y claras contra las manipulaciones de esta gente o te tienes que callar. Hay que denunciar lo más posible los mangoneos pero sin demostrar una división abierta. Es decir, si UGT y CCOO de Aiscondel dicen una cosa y CNT dice otra, cuando hay una reunión la empresa utilizará el argumento de decir —entonces no dirá que somos doce; cuando le interese dirá que somos doce, que somos una mierda y que no servimos para nada... pero cuando le interese se llenará la boca con la sigla y dirá «es que el acuerdo no es total, porque la CNT no está de acuerdo»—, ¿entiendes? Es una cosa difícil. Ahora, nosotros en la empresa la única posibilidad que hemos visto es ésta: desde hace un mes y pico todas nuestras manifestaciones van en contra de estas elecciones, denunciándolas con el mismo espíritu que está en estas octavillas y en todas las que se van publicando, potenciando la asamblea, etc., pero vemos de sobras que esto no va a tener éxito, es decir, que la gente va a ir a votar a las elecciones y que se va a formar un comité. Cuando esto esté en marcha y cuando el comité se salga de sus atribuciones —porque es que incluso en la ley sindical se va a establecer que la asamblea es el órgano decisorio: esto está claro, nadie se atreve contra esto porque es perder todos los votos; si alguien dice que la asamblea no es el órgano decisorio después de veinte años de decirlo se le borran todos... Bueno, pues nuestro papel es jugar a la contra, obligar a que sean consecuentes. Este papel nos impide en muchos casos tomar iniciativas, pero la realidad en muchas empresas es ésta. Ahora, en otras empresas quizás no. En las empresas en que CNT es mayoría seguro que no se harán elecciones.

J. Me parece que hay que distinguir tres situaciones. Primero, empresas en que CNT es mayoría, que son muy pocas. Segundo, empresas de más de 500 obreros donde parece que la ley dirá que haya listas cerradas: esto favorece el quedarse en la oposición, como tú dices, porque evidentemente CNT no va a presentar listas. Tercero, otras empresas, como Joresa, me parece, con menos de 500 obreros, en la cual, si hay listas abiertas... Normalmente, allí los que se han afiliado a la CNT siempre han salido en los comités elegidos para cuestiones concretas. Por ejemplo, ahora hay la cuestión de la aplicación de la amnistía laboral. Me explicaron que se hizo una asamblea y que salió una comisión, donde están

N y D (ambos afiliados a CNT). Si hay elecciones en Joresa, les pedirán que estén en las listas abiertas. Es una situación bastante frecuente.

P. A nosotros en Aiscondel nos lo han propuesto. La UGT nos ofreció en su lista cerrada primero un sitio, y luego dos. Comisiones, cuando se hubo decidido (en una especie de referéndum en la empresa, antes de la ley sindical, en octubre) que se harían listas abiertas, nos dijeron que si nos presentábamos algunos de nosotros, nos votarían. Creo que no se puede entrar en este juego, cueste lo que cueste. Si cuesta decepciones, o si cuesta algún aislamiento temporal, creo que hay que enfrentarlo, pero no se puede ceder, porque la gente lo que sí detecta rápidamente es el oportunismo. No puedes en una empresa estar cagándote en el comité, diciendo que las elecciones sindicales son un fraude, y luego presentarte tú, porque entonces sí que se ha acabado tu posibilidad de hablar con nadie, porque se te van a reír en las narices.

La situación es difícil y puede traer un aislamiento, una marginación, pero los frutos se van a recoger a unos meses vista; es decir, después de los primeros follones, porque la gente estaba muy harta de los jurados de empresa. UGT abrió una lucha abierta contra los jurados y sus propios militantes están contra los jurados y ahora, cuando se monte este tinglado, ¡se van a dar cuenta que están otra vez con los jurados! Lo que pasa es que los jurados ahora son de ellos, ¿no? Creo que será a partir de este momento cuando se van a recoger los frutos de una posición firme, clara y recta: se dice esto desde el principio y se mantiene, y se acabó, y no se juega al oportunismo de decir, «bueno, es que si nos presentamos, saldremos y desde el comité podremos hacer...»

B. En mi empresa, concretamente, lo que se nota es una actuación un tanto elitista por parte de las sindicales, sea por la falta de práctica sindical o lo que fuere; allí las decisiones las toman los que son representantes de los sindicatos y prácticamente no informan a sus militantes. Me he visto en la situación de que gente de CCOO y de UGT me preguntan de qué hemos hablado.

P. A mí me ha pasado exactamente igual.

B. Hay que hacer una labor informativa a todos los niveles, sin ataques personales. Así podremos ir denunciando de forma práctica que las decisiones no sean de unos pocos, que la gente sepa en todo momento lo que sucede y qué se está negociando con la empresa. La postura de CNT debe ser de máxima información y clarificación. Por otro lado, los compañeros de CCOO decían que si nosotros aceptábamos la asamblea como órgano decisorio y que si la asamblea decide ir a las elecciones, entonces nosotros aceptaríamos por tanto las elecciones. Dijimos que no. Una cosa es decir no a las elecciones, y que expliquemos por qué no a las elecciones, y otra cosa sería ir a reventar las elecciones y hacer un boicot violento. Decimos no, aunque no haremos un boicot violento. Decimos no a las elecciones, pero esto no quiere decir que nos marginemos de toda la problemática de la empresa. Si la asamblea elige un comité para una función concreta y si hay algún compañero de CNT en ese comité, nosotros estaremos allí trabajando en todo lo que decida la asamblea. Pero no a las elecciones. Trabajaremos siempre que estos comités tengan una función concreta y que se monten y desmonten luego de solucionado el problema.

A. En Meler (empresa metalúrgica, que ya no existe) cuando las elecciones sindicales pasadas, hace tres o cuatro años, habíamos dos que pedíamos que no se presentase nadie. Entonces, la gente te salía con lo que te sale siempre, que no podríamos estar sin cargos sindicales, que quieren que se lo arreglen todo. Nosotros conseguimos un boicot, porque de 200 fueron 20 a votar. Nosotros decíamos que si había algo que nos perjudicaba a todos, teníamos todos que dar una respuesta, y no los cargos sindicales. Si hay un problema concreto, pues que salga una gente de la asamblea y vaya a ver qué pasa con este

problema, pero no tener unos cargos ya para siempre, sean buenos o sean malos. Porque si esta gente nos sale mala, que se venda, pues tendremos que estar tragándolos hasta que acabe el mandato ese. Entonces, a partir de ahí la gente empezó a pensar esto y se consiguió un boicot bastante rotundo. Los que se presentaron, salieron elegidos por ellos mismos, con cuatro votos, con un voto. CCOO jugaba un poco el papel que está jugando ahora. Ellos decían que todas las decisiones las tomara la asamblea y que por tanto no comprendían nuestra postura de no a las elecciones, cuando teníamos una serie de problemas y que quién los resolvería. Nosotros decíamos que fuéramos todos los que lleváramos adelante la lucha y no sólo unos cuantos. La postura que tomó la gente en las asambleas ante los cargos sindicales era que ellos no les habían votado y que no los reconocían como cargos sindicales. Llevando todo esto al día de hoy, podría ocurrir lo mismo. Se hará trabajo a un plazo, un plazo un poco largo. La gente seguro que se va a dar cuenta. Porque la gente tiene una cosa clara: en este tiempo lo que sí se ha logrado es romper con el sindicato verticalista, y no porque sí, sino porque se han dado cuenta que quienes les representaban en este sindicato, de una manera u otra mangoneaban. Lo que hacían era traer cosas que ya estaban hechas y no cosas que se hacían allí en la asamblea. Cuando en Meler se decidió un paro a nivel de cargos sindicales, la gente se les echó toda encima, que esto no había sido discutido en la asamblea, que quiénes eran ellos para aprobar una cosa así. Entonces, pienso que a un plazo un poco largo, CNT sí que puede tener una baza muy importante que jugar, tal y como vayan las asambleas. No asambleas por hacer asambleas, sino asambleas muy concretas donde se vaya a tomar una postura; posturas que seguro que van a ser tomadas por arriba, exactamente igual que antes era a nivel de CNS ahora será a nivel de UGT y de CCOO.

J. ¿Puedes explicar cómo se decidió la huelga?

A. Nosotros decíamos que para ir a la huelga tenían que hablar todos los trabajadores uno por uno. Ellos decían que eso traería los problemas de siempre, que unos dirían que sí, otros que no, y estaríamos la tira de tiempo. Pero nosotros decíamos que no teníamos prisa, puesto que si se iba a decidir la huelga tendríamos para mucho rato y que no por correr después se jodiese la cosa. Claudicaron sobre esto, se hizo la asamblea y tío por tío dijeron si aceptaban la huelga o no la aceptaban. A través de aquella asamblea se decidió ir a la huelga conjuntamente. Esto duró una semana, y luego CCOO empezó a montar sus rollos particulares al margen de la asamblea, invitando a compañeros a asistir a otros rollos y a coger diferentes posturas, jugando una baza completamente en contra de la huelga.

J. Antes, cuando las últimas elecciones sindicales, que hubo tan pocos votos, ¿CCOO estaba a favor de participar y participó?

A. Sí, sí. Un compañero de los que estaba en contra de las elecciones fue presentado por la gente y fue el que más votos tuvo, me parece que tuvo 20 votos. Y los otros eran todos de CCOO y tuvieron 4, 5, 6, 1 votos. Toda la junta sindical salió con estos votos. Incluso hubo un compañero al que le dijeron que se presentara y entonces vino a mí a preguntarme qué había de cierto en aquello. Yo le dije que le habían enrollado malamente y el tío fue y rompió la papeleta de presentación y entonces se encontraron el día de las elecciones con que les faltaba un tío para presentarse a las elecciones. Fue el turno de tarde los que más votaron porque el turno de mañana me acuerdo que era de risa; fueron los de la CNS y pusieron la mesa electoral y allí no acudía nadie. Todos los de CCOO iban pegando bandazos por los puestos de trabajo, cogiendo tíos y diciéndoles que fueran a votar. Desde entonces en adelante en todas las asam-

bleas eran siempre criticados porque ellos no eran representativos y lo que tenían que hacer era romper el carnet de la CNS.

J. Pero esta vez parece que será distinto, ¿no? En general, ¿la gente irá a votar?

A. Yo pienso que antes la gente estaba un poco más clara que ahora. Ahora, al darle otro nombre, la gente se encuentra más liada. O sea, a todos los afiliados a CCOO y UGT les explican que todo va a ser diferente; la mayoría irá a votar. El trabajo estará después. En las cosas concretas serán denunciados y a partir de ahí la gente se dará cuenta de que es exactamente igual que antes.

J. Exactamente igual, seguro que no lo es. He estado hablando con gente de Joresa, y en CCOO hay allí algunos que son de la OIC y tampoco se puede decir que todos los de la UGT sean reformistas del PSOE. Debe haber infiltrados trotskistas, por ejemplo. Es posible que los nuevos comités sean como los jurados de empresa, pero si alguien dice: «No, no son como jurados de empresa», ¿que responderías?

P. El problema no es un problema de gente, sino de estructura. La postura que menos entiendo es precisamente la de los grupos que en principio son más radicales y que juegan este juego. Es decir, por ejemplo, el caso de Liga Comunista, que está en UGT, representan la postura más radical dentro de UGT. Por ejemplo, se han pronunciado en contra del Pacto de la Moncloa. Pero en esto de las elecciones sindicales son reformistas, aunque en otras cosas no lo sean. La elección de delegados corta el camino hacia el sindicalismo asambleario, que ellos mismos predicán. Una cosa va en contra de la otra. Hay ya un problema de pérdida de combatividad —no sé en otras zonas, en Linares por ejemplo ahora ha saltado una huelga «salvaje»—, pero por lo menos aquí en Cerdanyola, que es lo que yo conozco, hay un bajón tremendo. Es muy difícil arrancar a la gente. Si, encima, se potencia un sistema de representación por delegación de responsabilidades, que les permita no tener que enfrentarse a los problemas, esto acabará de apagar completamente cualquier posibilidad asamblearia. No entiendo que entren en este juego gente como los de OIC que siempre han estado por la asamblea. Hasta negaban todos los sindicatos. Al final han acabado claudicando y se han metido en la central más reformista, en CCOO. Yo lo siento: serán más radicales de nombre pero para mí, en realidad, no lo son. No entiendo cómo un tío que diga que es absolutamente partidario de la asamblea luego se presente a las elecciones sindicales. La postura, no ya de la CNT, sino de cualquier obrero que se defina asambleario y que crea que la organización asamblearia es la forma de llevar el sindicalismo debería ser la de no presentarse a estas elecciones. Dentro del área marxista, la idea siempre es: ¿quién es la vanguardia que dirige? Claro, cada uno de ellos dice que son los buenos y que se trata de garantizar que los delegados no traicionen. Los de OIC se presentarán al comité con el interés de dominar el comité. ¿Por qué? Porque ellos son los buenos y claro... Que el comité lo tengan los del PSUC, no, porque éstos son unos reformistas, pero nosotros sí podemos estar en el comité porque nunca defraudaremos. Esto es peor que el reformismo claro planteado desde el principio por los otros. Ahora, yo creo que los problemas que va a tener el sindicalismo asambleario en general no van a ser iguales en todas partes, van a depender mucho del tipo de empresa. Es decir, en las empresas en que la combatividad todavía es alta, aunque se vaya a las elecciones la cosa va a ser bastante fácil. A pesar del comité, será en las asambleas donde se decida. Donde la cosa está muy jodida es en empresas como la mía. Por ejemplo, ahora se está negociando también lo de la amnistía laboral. Hay 29 despedidos de todo este periodo. Hemos tenido algunas reuniones con ellos y vemos tanteado un poco el ambiente dentro de la empresa. El sentimiento mayo-

ritario es decir: Estos tíos cuando les despidieron cobraron, ¿verdad? Pues que les den por el culo. En estas empresas es donde la postura de la CNT es tremendamente difícil. Unos tíos que están despedidos por dar la cara en momentos difíciles y ahora que se presenta la posibilidad de readmisión, la gente no está en absoluto dispuesta a apoyarles. Siempre hay razones personales, yo entonces no estaba en la empresa. Pero que lleguen a decir: «¡Que se vayan a la mierda los despedidos!» Esto pasa en muchísimas empresas, donde la gente quiere un sindicato sólo para tener abogado. Pienso que nosotros, tanto en un caso como en otro, lo que hemos de hacer, además de divulgar al máximo nuestras posturas, es que las secciones sindicales de CNT funcionen según lo que decimos. El ejemplo es importante. No puede ser que digamos que somos asamblearios y luego al final resulta que los asuntos de CNT en las empresas los lleven los dos o tres mismos. La gente, las palabras no las entiende; en general, los discursos se pierden a la mitad y ya no saben lo que dicen; entonces, juzgan siempre personalmente, juzgan al individuo. Hay otra cosa, aún. Ya que tenemos que mantener una postura matizada, para que la dirección no se aproveche de la división entre sindicales, es importante no caer en la tentación de abusar de los contactos intersindicales. Porque en una mesa en la que hay un representante de cada sindicato, se puede proponer lo que se quiera, cualquier rebaja; ahora, delante de la asamblea, no. Hay que apretar para que el debate se lleve siempre delante de gente, siempre en público. Las propuestas que CCOO nos ha hecho en *petit comité* no se han atrevido a hacerlas públicamente. De todas formas, en las empresas con mucha combatividad también habrá elecciones, porque todo el mundo menos nosotros las está propugnando. Además, todos estos años en que al anarquismo se le ha pegado por todos lados están dando fruto. La gente le tiene terror a la palabra «anarquista». «Anarquista» es el desorden, «anarquista» es el lío, «anarquista» son los porros, es «pasar» de todo, estos tíos son unos bomberos, estos tíos tiran siempre por la tremenda, etc. Estamos hartos de hablar con gente que nos da la razón en el planteamiento pero que entonces no da el paso siguiente, es decir, no se afilia. Dicen, «bueno, sí, en esto tenéis razón», «yo a la CNT me afiliaría pero esto de los anarquistas me da miedo». No es que le dé miedo, es que no lo entiende. Admite que los anarquistas podamos tener razón a veces, pero de ahí a ser anarquista hay un paso largo, ¿no? Esto para mí es una cortapisa fuerte. Ahora bien, yo pienso que no se puede renunciar al anarquismo y mantener una posición tremendamente sindicalista para hacer afiliados. No tenemos prisa. Somos doce (en Aiscondel), hace mucho tiempo que somos doce —no, ahora ya debemos ser trece.

V. Parece, por lo que has dicho, que hay dos tendencias contradictorias. Por una parte, considerable desinterés y ganas de que haya unos delegados sindicales que arreglen los problemas. De otra parte, una tendencia asamblearia. Son tendencias que se excluyen...

P. Por eso he hablado de dos tipos de empresas...

V. ¿Tú crees que tiene que ver con la empresa más que con la propia gente que tiene simultáneamente estas dos tendencias, a la vez, y que una puede ser reforzada, o la otra, precisamente según el desempeño, por ejemplo, de la CNT?

P. En empresas como la mía, en la que hay un desinterés terrible, entonces allí, de hecho, el proceso asambleario habría que imponerlo. No es que la gente quiera hacer asambleas y esos maricas de CCOO no se las dejen hacer. No, no, el problema es más grave: es que la gente no las quiere hacer. De alguna forma hay que convencerles o tirar de ellos.

Las asambleas, ¿son manipulables?

J. Entre otras cosas por discutir, está la cuestión de la posible manipulación de las asambleas. Todos sabemos que hacer asambleas no es ninguna garantía. No es sólo el asunto de quién tiene el control del micrófono, etc., sino también que las asambleas se preparan de antemano, la mesa concede palabras, etc.

B. Nosotros mañana vamos a hacer una asamblea en la empresa y hemos arreglado las reglas de juego a seguir. La gente no debe ir a la asamblea en pelotas, sino sabiendo qué se va a discutir y que pueda tener ya unos criterios formados. Se ha informado ya a toda la gente de la plataforma de convenio preparada por esa coordinadora de que hablaba antes. Por otro lado, se va a nombrar una mesa por la propia asamblea, con un moderador, otro que tomará actas y otro que va a tomar palabras, y entonces que haya intervenciones, de quien quiera. Se hará un resumen y los acuerdos que haya serán los que se tirarán adelante. Vamos a tratar de evitar que el que grite más o el que hable mejor se lleve el gato al agua. Claro que es difícil porque falta una práctica asamblearia, la gente no está acostumbrada a respetarse las palabras, no interviene en todo lo que tendría que intervenir... El compañero de UGT nos decía que eso de las asambleas es muy bonito pero es muy difícil de llevarlo; claro, como no hay tiempo, como se tiene que tomar decisiones, se quieren saltar toda una normativa y una manera de actuar que, sobre el papel, todos estamos de acuerdo; dicen que es un sistema muy inoperante, y muy lento. Pero les hemos de decir: Vayamos más despacio, que la gente asuma las responsabilidades que deba. Quiero decir algo también sobre lo que se ha dicho antes de las pasadas elecciones sindicales. Es curioso que el argumento que se daba entonces, era de ir a colocar gente dentro de la CNS, como jurados y enlaces, porque se decía que desde dentro se iba a favorecer la caída del sindicato vertical. Claro, ahora el argumento es otro: que la situación está ya muy democrática y que somos los buenos, los que hemos luchado todo este tiempo. Por eso la gente va a participar. De la misma manera que tenía muchas ganas de votar en las elecciones parlamentarias, va a votar ahora en estas elecciones sindicales hasta que haya un proceso de descontento y la misma sensación de frustración y de engaño que después de las elecciones parlamentarias mucha gente ha empezado a sentir. Pero, claro, cuando vuelvan a votar de aquí a cuatro años ya no se acordarán, ¿no? Pienso que aquí es donde hemos de incidir e ir dando alternativas en cada momento. Por la acción más que con las palabras, como han dicho antes los compañeros.

P. En esto de la manipulación, que se manipule una asamblea de CNT ya es más difícil. Incluso muchas veces, aun diciendo algo que es el sentimiento mayoritario, según como lo digas se te echan encima. En las empresas, claro que hay posibilidades de manipulación, y las tenemos todos, CCOO, UGT y también CNT. Pero lo que está claro es que al final se ve. Tú puedes conseguir en un caso determinado llevarte el gato al agua, pero la gente lo sabe. Cuando uno logra imponer su postura en una asamblea pero luego defrauda a la gente, ese tío cuando vuelva a hablar, le silban. La única manera de evitar la manipulación es, de todas formas, que la gente se acostumbre a hacer asambleas y a analizar los problemas y a pensar y a decidir, no según lo que haya dicho el tío que habla mejor o el más simpático o el superior jerárquico. Para que las asambleas no sean manipuladas la solución es la práctica asamblearia, el entrene asambleario.

B. El argumento que en seguida dan es que «esto de las asambleas está muy bien pero cuesta mucho»...

P. Por ejemplo, en Aiscondel el jurado de empresa que quedaba era todo de CCOO, no había nadie de la UGT. Claro, no había nadie de la UGT porque habían dimitido, aunque conservaban el carnet de la CNS en el bolsillo. Los de CCOO les decían: Vosotros, mucha dimisión, pero el carnet lo tenéis en el bolsillo.

Se las pegaban entre ellos. A los del jurado de empresa les tratamos de todo en un cartel y no les quedó otro remedio que convocar una asamblea. A ésa sí que fue gente, unas 400 personas. Los de la UGT no habían preparado la asamblea. Los de CCOO sí que la prepararon bien, una verdadera obra de teatro. La asamblea votó que no se disolviera el jurado pero, en cambio, a la semana siguiente se disolvió el jurado, por propia iniciativa de CCOO. Lo que pasa es que no se puede decir que todos los de CCOO o todos los de UGT sean unos reformistas: hay buena gente y mala gente en todas partes, y entonces, si les propones juegos sucios, o demasiados juegos sucios, al final se acabarían yendo. De hecho, hubo algunos casos de gente que rompió el carnet de CCOO al ver que no querían disolver el jurado. Lo que hay que combatir es la jerarquía de esos sindicatos, no a sus bases, porque las bases de los sindicatos ahora están allí y luego estarán donde estén, porque en general el nivel de conciencia ideológica es muy bajo. La gente adopta un sindicato u otro sin hilar muy fino. Muchos están en CCOO porque su primo está o porque todos los de la sección están. Ellos lo que son, en el fondo, es obreros que quieren defender sus intereses, y punto. No son ideológicamente comunistas o ideológicamente socialistas. La gente se afilia por razones más personales; entonces a esta gente no se les puede proponer marranadas continuamente, y para manipular una asamblea no basta con un solo tío; lo tienen que orquestar, ¿no? En Aiscondel hay 600 afiliados a UGT. Entonces, ¿en todas las asambleas van a ganar ellos? Depende. Cuando se votó cómo hacer las elecciones sindicales, sólo 300 votaron la postura de UGT. Si a la gente se la quiere manipular de forma muy descarada, se opone ya desde un principio, se oponen de entrada aunque no tengan práctica asamblearia.

« Líderes » y « masas »

J. Este nivel bajo de « conciencia ideológica » lo podemos discutir.

P. Vamos a ver. Hay mucha gente que teóricamente no está definida ni mucho menos. Tienen muy definido su sentido de clase, por decirlo de alguna forma, y lo que quieren es defender sus intereses, pero que sean de la UGT, CNT o CCOO, pues depende, y no quiere decir que sean socialistas, o comunistas, o anarquistas.

J. Creen que la gente que trabaja más es la que gana menos dinero. Sólo el creer esto, ya es bastante, ¿no? Creen que la carga del trabajo hay que repartirla entre todo el mundo, ¿no? Entonces, ¿les falta « conciencia ideológica »? Los partidos nunca hablan de estas cosas elementales, importantes. La gente tiene las ideas más claras que los partidos.

P. Ellos, en el fondo, definen unas cuestiones así, primarias, fundamentales, pero no montan el aparato ideológico, el aparato teórico, que hay encima de estas cuestiones. Por ejemplo, ellos ven esto que has dicho, que siempre son los mismos los que se joden, que trabajan más horas que un reloj y no pueden vivir, que sus hijos no van al colegio, etc. Las ideas socialistas las tienen asumidas: que el trabajo hay que hacerlo entre todos, que los beneficios nos los hemos de llevar todos. Los obreros somos todos socialistas en general, en el fondo el anarquismo y el marxismo son dos formas diferentes de llegar al socialismo. Los obreros son socialistas. Pero ellos no dicen « ahora la coyuntura », o « el eurocomunismo », o no sé que, no saben lo que quiere decir. Ellos irán a la central sindical que vean que actúa defendiendo en la práctica esas ideas básicas, fundamentales.

B. Y si llega un momento que los sindicatos no responden a sus necesidades, una de dos, se borrarán o desbordarán al propio sindicato.

P. Pero difícilmente un tío de partido desborda a su partido, esta diferencia es la que yo quería matizar. O sea que el tío de partido tiene otros rollos por encima de estas tomas de postura básicas o fundamentales. Vamos a decir que teóricamente están más elaborados. Esto es la «vanguardia», porque la inmensa mayoría de afiliados no es así. Los que son así están en CCOO, pero en CCOO hay muchos que no son de partido.

V. Pero tú dirías que esta «vanguardia» son justamente los más concientizados.

P. No, yo creo que éstos son los que están más «pervertidos».

V. Pero, según tu propio argumento, están más concientizados si los comparas con esa otra gente que tiene esas nociones básicas pero que no tiene experiencia política y por lo tanto se apunta a un sindicato u otro a partir simplemente de la práctica de este sindicato. A mí me parece todo lo contrario: desde una perspectiva socialista es mucho más saludable este tipo de opción, a partir de la práctica, que la subordinación a ciertos partidismos impuestos y no reflexionados personalmente, no pensados.

P. Claro, naturalmente. Es más genuinamente socialista esta toma de postura de los obreros, frente a la gente que está en los partidos.

V. Por tanto, eso de decir que esta gente, esta «masa», no está concientizada, es discutible.

B. Sí, porque la experiencia demuestra, al menos a nivel de sindicato, que hay gente que está dando una verdadera sorpresa en su respuesta en un momento dado, y gente que teóricamente está muy preparada y en el momento de acción y que se necesita una responsabilidad, son completamente negativos, o sea, no actúan. Entonces, hay gente que, con un socialismo que tal vez no sea aprendido sino que lo lleva dentro, en un momento dado toma una postura personal que otra gente, con mucha más capacidad, no da. Pienso que va a haber bastantes sorpresas en dos o tres años de gente que prácticamente no se había movido, tal vez por desconocimiento incluso de posibles cauces de movimiento, que va a ser la que va a potenciar todos los sindicatos, porque ahora está clarísimo que los sindicatos tienen carnets, pero hombres detrás aún no hay. Continúa la gente que ha estado luchando toda esta época. Lo grave, como ya hemos dicho anteriormente, es que mucha de esta gente está asumiendo el legalismo de una forma tremenda, gente que se estuvo jugando el tipo.

J. ¿En general? ¿O hablas de la CNT también?

P. Yo opino que el ritmo de crecimiento de la militancia no es el mismo que el de la afiliación. También en la CNT.

B. Gente que se había jugado el tipo anteriormente, y ahora hacen un rebajamiento de planteamientos, toda aquella combatividad queda domada, colapsada. A partir de aquí es cuando va a salir una nueva gente. Una cosa es luchar en la clandestinidad en plan de vanguardia y tomar las decisiones entre cuatro y otra cosa es tomar las decisiones a nivel de asamblea y dar cuenta de tus acciones a nivel mucho más amplio.

J. Hay una cosa que quizás esté relacionado con esto. La CNT era más «obrerista» antes de la guerra que ahora. En otras centrales hay muchos «intelectua-

les», abogados laboristas, etc. Hay unos «líderes», gente que dispone de tiempo libre para dedicarlo al sindicalismo, o que son profesionales de esto...

B. Los emancipados...

J. ¿Había «líderes» en la CNT antes de la guerra? ¿Los hay ahora?

P. Yo creo que en la CNT es evidente que ha habido siempre líderes carismáticos. En el Congreso de Zaragoza saltó un tío de un sindicato cualquiera, de un pequeño sindicato de un pueblo de por ahí, y se atrevió a oponerse a las posturas que estaba defendiendo García Oliver, y éste para rebatirlo se levantó y dijo: «Compañero, no te das cuenta que estás haciendo el ridículo, siéntate». Lo que pasa es que a estos líderes carismáticos les damos otro nombre, ¿no?, les llamamos «militantes destacados» o algo así... Claro que había líderes, y si se hubiera cogido un resumen de las posturas de estos líderes, ésta hubiera sido la postura de la CNT o sea que hubieran sido un pseudo comité central. Pero hay una diferencia clara y es que la organización no aceptaba por sistema, «legalmente» podríamos decir, que la opinión de estos líderes fuera la opinión de la CNT. Además, los diferentes líderes no estaban todos de acuerdo y de esta forma el debate se mantenía, aunque esto en realidad ha sido cuestión de suerte. Evidentemente sí, ha habido una serie de gente que ha polarizado a muchos a su alrededor; por ejemplo Pestaña fue el representante más destacado de una corriente, García Oliver de otra, etc. Eran líderes, realmente, pero no eran líderes como Carrillo, que por la mañana dice esto y esto lo hace dios y su madre.

J. Además hay la diferencia de las elecciones continuas, nuevos comités cada seis meses o cada año. Pero eso, ¿lo corrige totalmente? Aquí en Cerdanyola en concreto vosotros dos debéis hacer esfuerzos para que no os reelijan. A ti (B) te reeligirían un poco por pereza, también porque lo harías bien, y porque erés «el enterado»...

B. Pues esto es lo que hay que evitar. Que la gente se quite de personalismos.

P. La CNT es el único sitio que he visto (y no lo digo por mí) donde la gente no tiene ganas de estar en los comités. Nadie quiere salir de su sindicato, nadie quiere ir al comité local. Por ejemplo, A tuvo que aceptar porque nadie quería, no había nadie, y luego A incluso pasó una crítica porque juzgó que en ese momento era un poco de snobismo el rechazar los cargos. En general la gente no se pelea por estar en los comités, es al revés; y las excepciones destacan porque se queman en seguida. La gente no quiere salir del sindicato a la Local, ni de la Local a la Comarcal, por una razón muy clara y es que todo esto cuesta mucho trabajo y no tiene compensación. En la UGT ser vocal provincial significa que pronto podrás tener un cargo de responsabilidad en Barcelona, y el próximo paso es liberarse. Si vas al local de CCOO, verás al secretario local que está liberado. Pero en la CNT ningún secretario de ningún sindicato ni comité está liberado. En general, los «escaladores» se queman en seguida en la CNT porque los comités también se queman muy rápidamente, por muy buenos que sean. La CNT es una máquina de devorar comités, y esto tiene su vertiente buena y su vertiente mala. La vertiente buena es que no hay líderes absolutos, por decirlo así. Que hay líderes carismáticos es evidente y en todos los sindicatos los hay, pero se mantienen poco tiempo, hay una rotación muy continuada de líderes de éstos. El problema es que hay muchos compañeros muy válidos que se queman innecesariamente en los comités. Una prueba clara ha sido el anterior Comité regional de Cataluña, que era un comité de gente muy válida, analizados uno a uno, aunque como comité hayan sido un desastre. Esta gente ha quedado inhabilitada mucho tiempo para formar comités. Conozco menos al comité que tenemos ahora pero creo que es mucho más mediocre; de entrada, es mucho más

reformista. Pero, mira, esto es el lado malo de esta especie de máquina-devoracomités que es la CNT. La gente se va quemando, se apaga, vuelve a salir. Ahora, si esto es suficiente para evitar el liderismo, pues no lo sé.

B. Me parece que en los años 30, dado el nivel cultural y que la mayoría de trabajadores de Cataluña eran de la CNT, un orador o un escritor de un artículo en la *Soli*, como un Peiró, o un Pestaña, o un Abad de Santillán, tenían la admiración de todos y podrían en un momento dado convencer de una idea. Creo que ahora es muy diferente, que se ha perdido el elitismo. Se da el caso, como en Sabadell, que se haga un mitin de la CNT en el que hable el secretario regional y que la gente lo confunda con un empleado de gasolineras.

P. Yo ahora en estos momentos no sé quién es el secretario nacional, cómo se llama. Gómez Casas era bastante conocido por el libro de la FAI, pero el que hay ahora estoy convencido que el 95 % de militantes no saben cómo se llama. Esto es un buen asunto. ¡El secretario nacional nadie aquí sabe cómo se llama! Esto es muy positivo. Además, como ha dicho B, la CNT actual es diferente no porque falte gente de la talla de los que había entonces sino porque el nivel medio de la gente es mucho más alto. Vamos a decir que la relación entre militantes y afiliados todavía es alta, comparada con la que había entonces. De todas formas, es lo que tú has dicho antes: hay una especie de rito de cargarse las cosas, de cargarse las imposiciones. Hay que asistir a un pleno regional para verlo. Se levanta un tío que dice una verdad como un templo y tiene más razón que un santo. Según como lo diga, le silban y le hacen sentar, y luego se levanta otro para decir lo mismo, lo dice diferente, pero es exactamente lo mismo. Hay una especie de antiautoritarismo visceral.

El nivel de conflictividad

J. Bien, antes ha quedado una cuestión pendiente sobre la conflictividad. El otro día vinieron los de CCOO a hacer un mitin en el Casal, vino López Bulla, vino Ariza, estaba lleno de gente, no creo que todos fueran del PSUC. La gente aplaudió, no mucho, pero aplaudió unos discursos muy reformistas, en defensa del Pacto de la Moncloa. ¿La conflictividad ha bajado porque la gente se está creyendo la propaganda reformista y los argumentos reformistas (como que si no se pasa por el tubo vendrá la involución y el golpe militar y no sé qué) o porque hay mucha gente sin trabajo? El paro, la crisis, puede disminuir la conflictividad; pero puede aumentarla.

B. Yo creo que es una suma de todos estos elementos. El haber asumido una legalidad, el seguir unos cauces legalistas puestos por el Estado, hace que la gente involucrada en partidos o sindicatos dominados por partidos deje de luchar. La lucha era contra el franquismo. Resulta que este enemigo ha desaparecido. Entonces, ¿contra quién se va a centrar la lucha? ¿Contra el capital? Ahora resulta que al capital hay que ayudarlo a salir de la crisis.

J. El principal argumento reformista es la correlación de fuerzas. Si se agrava la crisis habrá un gobierno más de derecha, más fuerte. Yo estoy en desacuerdo porque a medida que te vas más a la derecha, menos fuerza tienes. Pero mucha gente se lo cree.

B. Utilizan además al ejército como el «coco». Me parece que decir «cuidado con el ejército» tendría que ser más argumento del gobierno que de la oposición.

P. La baja de combatividad no es por un solo motivo, sino por un conjunto de motivos. Hay un ejemplo que lo repito siempre que puedo. En Aiscondel hace un tiempo que nos han puesto unos tabloneros de anuncios de información sindical. Queríamos hacer un comunicado, para cargarnos al jurado de empresa, que nos interesaba que llegara rápidamente a toda la gente. Sólo hay dos tabloneros de información sindical, en el comedor, y la empresa tiene unos sesenta tabloneros de anuncios, uno en cada sección, en cada apartado. Redactamos el comunicado, hicimos ochenta o cien fotocopias y bueno, ¿qué íbamos a hacer con estos papeles? Todo el mundo veía muy claro poner un cartel en cada uno de los tabloneros de información sindical. Yo dije, bueno, en los de información sindical y en los demás. Y hubo un tío que en los años difíciles me consta que se ha jugado la cara, que me dijo: «Pero es que en los tabloneros de la empresa no se puede». «Coño, no se puede, ¿y qué? Los ponemos, ¿no? «No, pero es que nos dijo el director que habría sanciones si poníamos anuncios sindicales en los tabloneros de la empresa». Yo me quedé viendo visiones porque al lado de aquel hombre soy un novato, un *cadell* de última hora, que se dice, uno que acaba de llegar a todo esto del sindicalismo. Para mucha gente, el hecho de, ser legales es como una piedra que llevan encima y que nos va haciendo marchar con la cabeza agachada. Incluso en la CNT también pasa. Ahora, tampoco creo que sea ésta la única razón de la baja combatividad. Hay también los frutos de los razonamientos reformistas. Luego hay que del carro del antifranquismo se ha ido desenganchando gente a medida que sus reivindicaciones se han visto colmadas. La conflictividad global de una empresa tenía componentes como podía ser el catalanismo. Hace diez años, los catalanistas eran de «izquierda», así en general, porque eran catalanistas. Pero ahora éstos dejan de serlo, se desenganchan de este carro, se va desenganchando gente que ve satisfechas sus reivindicaciones básicas y esto, claro, hace bajar el nivel general de conflictividad. Luego, lo que has dicho tú: la situación económica grave. La mayoría de las empresas necesitan despedir personal, entonces a la hora de plantear un conflicto o una huelga hay que pensárselo muy bien, desde todos los puntos de vista.

A. Además, los trabajadores están un poco separados, cada uno por su lado. Para mí éste es uno de los puntos principales que frenan la combatividad. También los fracasos que han ido teniendo; por ejemplo, aquí en Cerdanyola a raíz del fracaso de la huelga del metal, que una gente arrastró a todo un sector y después fue completamente al fracaso, exactamente igual en la construcción, que se lanzó en un momento en que había ya la separación y también la llevaron a un fracaso. Pienso que más que la crisis, más que el nivel de paro, influye esto más que ninguna otra cosa.

P. ¿Quieres decir la división?

A. Sí, la división de las diferentes posturas. Ahora, lo que sí vemos es que, cuando saltan ahora, la cosa es mucho más radical que antes. En la huelga de gasolineras, la asamblea en ningún momento hablaba de crisis y paro, y estaba muy combativa. No es el paro lo que frena la combatividad sino la división entre las posturas reformistas y las radicales. La gente no sabe cuál escoger. Influye mucho el que unos digan que hay que ir a por todas y otros que hay que negociar, etc. Concretamente aquí en Cerdanyola hay la tira de posturas, tanto en las fábricas como en los barrios. Para mí esto frena mucho. Además, los fracasos que han ido teniendo.

La huelga de gasolineras

J. La huelga de gasolineras, ¿tú cómo crees que resultó al final?

A. A pesar de que no han conseguido lo que querían, lo importante es que la gente se ha agrupado alrededor de la asamblea y ha visto el sistema de asamblea. Pienso que ha sido un triunfo en ese sentido.

P. Al margen de que se haya conseguido todo lo que se pedía, la huelga fue un éxito porque se ha desarrollado según decía la asamblea. Se ha dicho que la comisión negociadora se había pasado, habían aflojado al final. Los de CCOO habían querido romper la huelga; aquí sabemos que el secretario local de CCOO fue a las gasolineras y los mismos compañeros suyos (los trabajadores de gasolineras de Cerdanyola están afiliados a CCOO) lo mandaron a la mierda y continuaron la huelga. Pero cuando empezó a correr la noticia de que la comisión negociadora había aceptado y había firmado eran las cuatro de la tarde y a las cinco de la tarde toda Barcelona había abierto. Si a la gente le faltó tiempo para empezar a trabajar, significa que el sentimiento de fondo de la asamblea (que no se reunió hasta más tarde, para ratificar lo aceptado por la comisión negociadora) era que ya había que acabar aquella huelga. Claro, cada uno puede hacer su valoración personal. Yo me quedé sorprendido de que cedieran, porque el día antes los veías muy encendidos; pero, mira, yo no estaba en esa asamblea.

B. Desde fuera es muy fácil hacer una valoración crítica, pero como ya se ha dicho y se ha escrito es muy diferente hacer una huelga en un local cerrado con asambleas continuas y dándose ánimos mutuamente a hacer una huelga con dos o tres trabajadores por gasolinera, con presiones constantes por parte de los clientes, de las fuerzas del orden, de la patronal, y con una única comunicación con el comité de huelga, a través del teléfono. Aguantar un día más hubiera sido ya problemático, aunque tal vez hubieran podido hacer más fuerza.

P. Una razón clara fue la intervención del gobernador. Venía un fin de semana largo. Si los tíos no abrían, creo que hubiera dado el paso de militarizar los servicios o la policía los hubiera hecho abrir a punta de metralleta, o bien habrían puesto a los soldados en las gasolineras. Es decir, «hay que saber acabar la huelga» y no dejarla morir poco a poco. La huelga no tiene por qué plantearse siempre indefinida. La prueba de que la gente no estaba dispuesta a asumirla más es que dijeron: «Se ha firmado», y se pusieron inmediatamente a trabajar. Ya nadie preguntó quién había firmado el acuerdo.

La CNT y el movimiento libertario

J. Me quedan algunas preguntas sobre la CNT. Muchos dicen que queremos una utopía: la autogestión, el comunismo libertario, etc. Seguro que antes de la guerra se podía pensar lo mismo y luego se llegó muy cerca: no era una utopía, podía ser una realidad. Aparte de esa acusación de utópicos, hay ahora otro factor que puede poner a algunos trabajadores en contra de la CNT, y es esa juventud de estudiantes o de gente que no trabaja porque no tiene trabajo o por lo que sea, que se llaman a sí mismos anarquistas, y que lo son, pero que a muchos parece que no son parte de la CNT, porque la CNT es un sindicato de obreros.

G. La CNT es una organización obrera, autogestionaria, ue como todo cuerpo social, político, está sometido a las variaciones de los tiempos y de las circunstancias. No es que la CNT vaya a cambiar los principios que nos son básicos, que

son inmutables, de los cuales se nutre la CNT, que es el anarquismo. Entonces, ese cambio que la CNT a mi juicio está realizando, es el cambio que está imprimiendo precisamente esta juventud a la cual te refieres. Estas juventudes nuevas buscan en la CNT las soluciones a un problema social, un problema que no puede solucionarlo el marxismo porque el marxismo da el poder al hombre, y eso es la gran desgracia del marxismo; la CNT no da el poder al hombre, sino que lo extiende. En los años de preguerra, la gran masa obrera estaba en la CNT, pero nos encontramos con algunos viejos que tienen a la CNT como una cosa de las más grandes pero sin embargo luego ideológicamente los encontramos un poco vacíos; han hecho de la CNT una mitología, un algo extraordinario, pero realmente desconocían en parte el interior de ella. Esos jóvenes de ahora son los que han de hacer una CNT más completa, la CNT de la filosofía en la mano, de la razón en la mano, y al mismo tiempo revolucionaria. Se conseguirá a medida que se vaya avanzando, que llegues a un local de la CNT y todos estén concienciados, preparados, y sean anarquistas de convicción, cenetistas podríamos decir. Hay que tener en cuenta otra cosa: hay quien cree que la CNT es una gente que tira bombas, que tira petardos, que arma huelgas sin control, pero realmente no es así. Si la CNT tiró bombas antiguamente fue porque alguien la obligó a ello, porque, naturalmente, si tenemos un sindicato, el Sindicato Libre, con unos pistoleros persiguiendo a los anarquistas de la CNT, es muy natural que los de la CNT cogieran las pistolas y mataran a los tipos aquellos; pero la CNT nunca fue una institución de pistoleros, sino una institución revolucionaria basada como he dicho antes en una filosofía que para mí es un portento. No se si sabré explicarme.

J. Pero esos estudiantes, o esos jóvenes, que no encuentran trabajo o que realmente no creen que sea importante trabajar, son muy distintos a obreros. Por ejemplo, los trabajadores del campo creen, y están en lo cierto, que nos están alimentando a todos; más incluso a los que somos intelectuales y estudiantes que a los que al fin y al cabo producen alguna cosa. Claro que hay quien trabaja en una fábrica de armamentos, y es dudoso que los automóviles que otros producen sirvan de mucho, pero me parece que, en general, es muy distinto producir para la humanidad que vivir de lo que producen otros. Esta es la diferencia. Se puede vivir de lo que producen otros, explotándoles o sin explotarles mucho, porque al fin y al cabo tampoco es que estos jóvenes vivan con gran holgura, pero tienen otra mentalidad que la mayor parte de la clase obrera, que sabe que la vida quiere decir trabajar ocho o diez horas, cinco o seis días a la semana, y producir, porque no regalan nada todavía. Se producen muchas cosas inútiles, es verdad, pero no veo que un sindicato obrero pueda ligar del todo con esta mentalidad juvenil. Ha habido conflictos, como en las Jornadas Libertarias. Creo que el conflicto viene de una manera distinta de ver la vida.

B. Hay una diferencia con los años treinta, cuando la gente que iba a la universidad era la gente más pudiente, desligada completamente del sindicato, y la gente de los sindicatos era muy autodidacta. En las épocas ya últimas de la clandestinidad, y ahora, algunos se han acercado a la CNT por una cuestión ideológica y no por necesidad de afiliarse a un sindicato, como creo que era el caso en los años treinta, que por ejemplo llegaba un aprendiz con sus 14 años y si el oficial que tenía era de la CNT pues se hacía de la CNT y si era de la UGT se hacía de la UGT, más que por un condicionamiento ideológico por un condicionamiento de ambiente. Ahora, la gente que ha venido ha sido por unas simpatías anarquistas. Por desgracia, el anarquismo está de moda, y entra gente de todos los estamentos, de todos los planteamientos. Creo que la CNT está de momento muy turbia y que hace falta un tiempo para que se vaya decantando y que cada estamento o cada persona que ha entrado en la CNT por razones muy diversas vaya encontrando su lugar, vaya viendo que en realidad lo que la preocupa son unas cuestiones culturales, unas cuestiones naturistas, unas

cuestiones de ecología, e irán encontrando su lugar y su modo de actuar. La gente que haga una lucha en los puestos de trabajo, una práctica sindical, también tendrá su lugar. Pero, claro, ahora estamos mezclados. Esta problemática ha salido incluso a nivel de la Local, aquí en Cerdanyola. Hemos pasado rápidamente de no saber nada de la actuación de un sindicato a creernos que ya sabemos mucho y nos ponemos muy puristas, muy «normativos» y nos convertimos casi en dogmáticos. Se ha planteado un problema muy concreto, el asunto de los abogados. Ante la actitud de la gente de Sugranyes de pedir simplemente que funcione la asesoría jurídica, porque la gente tiene un sentido práctico de que si se va a afiliarse es para que el sindicato les cumpla un servicio, hay quien toma esto como esto como una cuestión ideológica...

J. ¿Como si el abogado fuera incompatible con la acción directa?

B. Incluso se ha llegado a decir: si estos trabajadores de Sugranyes no están de acuerdo, que se vayan; si quedamos dos, que seamos dos, pero muy anarquistas, muy puristas. A cualquier trabajador que en las asambleas oye esto, y que no hace falta, como decíamos antes, que el socialismo y el anarquismo se los venga a explicar un teórico porque los tiene muy asumidos aunque no sabe cómo aplicarlos en el trabajo, estos planteamientos le dan una patada en el estómago.

P. Si imaginamos dos anarquistas, uno trabajando en la fábrica y el otro estudiando en la universidad, está claro que los dos difícilmente pueden adoptar la misma forma de lucha para caminar hacia el anarquismo.

J. Pero no sólo es la universidad. Por ejemplo, ayer hubo una manifestación en Bilbao, proCopel, y dicen los diarios que fueron las prostitutas de Bilbao, y había banderas de la CNT. Seguro que nos satisface que gente que lo pasa realmente mal en la vida diga: éstos de la CNT no son reformistas, no son conformistas, éstos quieren ayudarnos, pero de todas maneras esos problemas son problemas distintos a los de las fábricas.

P. De hecho, éste fue el problema de las Jornadas Libertarias. Yo también creo en esta fase de decantación y clarificación. Entonces, por ejemplo, mucha gente se irá a los ateneos. Pero esto no quiere decir que la CNT tenga que dejar de ser anarquista y se transforme en estrictamente sindicalista. Lo que pasa es que los anarquistas que están en la CNT caminan hacia el anarquismo con unas formas de lucha diferentes de las de los anarquistas que están en los ateneos. También hay una cuestión de edad. Hay gente joven que no tiene necesidad de un trabajo estable, pero no tienen por qué pensar que ellos son más anarquistas que otros que están clavados en una fábrica porque tienen hijos que mantener. No hay que pensar que el que está diez horas diarias en una fábrica tiene que ser estrictamente sindicalista. Claro, éste llevará su lucha en su sindicato, en la CNT, porque sus problemas inmediatos y su ámbito de actuación están en la fábrica.

J. Hay críticas universitarias del trabajo, de la producción, que me parecen bastante ajenas a las preocupaciones de quienes trabajan en las fábricas. Criticar a la gente que está trabajando cuando estás viviendo del trabajo y de la producción de otros, no se puede hacer. Aunque es verdad que la gente no se plantea tampoco si la producción que hace sirve de algo, o no. Hace poco he leído que en 1968 en Francia los obreros de la fábrica donde se hacía el Concorde llevaron muy adelante un intento de autogestión. Supongamos que colectivizan esa fábrica: ¿siguen fabricando esos objetos, lo que supone una enorme cantidad de horas, de esfuerzo, de metal, o fabrican en cambio algo más útil para la humanidad en general? Los rusos también fabrican ahora un avión parecido...

B. Creo que éste es el típico análisis crítico de lo que yo llamo la izquierda inoperante, que están atacando la «sociedad de consumo» y examinas al individuo y desde los zapatos hasta la colonia que se ha puesto es todo producto de lo que está denunciando. Has de entrar en tu propia contradicción, porque, o tomas la postura de decir: No, no juego a esta sociedad de consumo y te automargas y te vas al desierto o donde sea, o, en realidad, sabiendo tus propias contradicciones, tomas una postura e intentas cambiar esta sociedad. Yo creo que esto último es lo que tiene que ser positivo.

A. Muchos van diciendo que son anarquistas, lo que yo ducho mucho, porque si son anarquistas lo que fendirían que hacer es enseñar, en la práctica, el anarquismo, para quitar toda la aversión al anarquismo que nos han ido metiendo dentro. Si no se hace así, pasará exactamente igual que está pasando en los demás países, que el anarquismo quedará reducido al grupo de estudiantes o intelectuales. Pienso en el gran error que hay por parte de los estudiantes y esta gente, que es decir: somos muy anarquistas, la CNT es una mierda porque es muy reformista, no sigue la línea anarquista que antes verdaderamente llevaba. Es muy bonito salir por ahí diciendo que son anarquistas y se han evadido ellos de todos los problemas, pero hay gente que necesita que la clarifiquen todo esto. Por ejemplo, con lo de las Jornadas Libertarias, con las que yo estoy muy de acuerdo, necesitan toda una serie de explicaciones. Hay gente, por ejemplo en la fábrica de Sugranyes, que decía que eso no podía ser. Hay que darles una explicación, que allí se hizo una fiesta libertaria, que no era CNT ni mucho menos, que allí había toda clase de gente y que allí cada uno hacía, pues, lo que quería. Más o menos esto es lo que predica la CNT a nivel de sus asambleas, ¿no?: que nadie imponga nada a nadie; entonces, ¿por qué no vamos a aceptar que se desnuden, si quieren, por qué no vamos a aceptar lo de los homosexuales? Esta gente, ¿no tiene derecho a la vida? Tiene derecho a la vida igual que cualquiera. ¿O es que no podemos dejarles expresar como tú te estás expresando? Pues, si se explica todo esto, todos entienden que eso es una manera de expresarse y de llevar a cabo su idea. Por ejemplo, lo de las prostitutas es otro problema que la gente no entiende normalmente, no entienden que las prostitutas lleguen a estar con la CNT. Eso desvirtúa a la CNT, dicen. Entonces, todo esto tienes que explicarlo. Es también, por ejemplo, lo de los presos comunes, que no toda la gente acepta que tengan que salir de las cárceles. Si no lo explicas, la gente no lo entenderá. Ahora, si explicas que los presos comunes están en las cárceles, no porque sean malos, sino porque el sistema ha creado todo esto, entonces los trabajadores entenderán. Si te limitas a decir: yo soy muy anarquista, no tengo por qué dar explicaciones a nadie, que cada uno vaya aprendiendo por sí solo, entonces nadie aprenderá y quedará una cosa reducida a los que dicen: Yo me voy a las Ramblas y monto mi chiringuito y vivo del sistema pero no hago nada por cambiar este sistema.

G. Dentro del movimiento libertario, que es donde yo conceptúo todas las tendencias que aquí se han dibujado, cabe todo el mundo. Caben las prostitutas, y hace falta que vengan muchas prostitutas para que el movimiento libertario, con su filosofía y su raciocinio, pueda liberarlas del yugo en que las ha metido el capitalismo. Los homosexuales caben dentro de nosotros. Toda persona que tenga algo que desarrollar, una actividad cualquiera que no perjudique a otra persona, puede y debe desarrollarla dentro del movimiento libertario. Ahora bien, dentro de ese movimiento libertario, la CNT tiene una misión a cumplir, una misión revolucionaria con respecto al trabajo, con respecto a la sindicalización. El que viene a la CNT viene para protegerse dentro del trabajo, para ilustrarse, para estar coordinado con los compañeros, para luchar contra el capitalismo. Pero luego, dentro del otro terreno, ahí, a mi juicio, cabe todo el mundo. Aquella persona que, porque una mujer sea prostituta —que habría mucho que discutir sobre esto— va a marginarla y a señalarla con el dedo, hay que empezar por decir que no es anarquista, que reniega de un principio, porque

si el anarquismo no es humanista, entonces ya no es anarquismo. Tenemos que aceptar a los demás. Si renegamos de la humanidad, no podemos ser anarquistas. No hemos de censurar a los demás, hemos de amarlos, hemos de educarlos. Me consta que antes de la guerra —yo no lo he visto, pero me consta— que los grandes líderes del anarquismo iban al barrio chino a decirles a las mujeres que salieran de allí; no huían de ellas, no. Iban allí a buscarlas para dignificarlas y sacarlas del lugar donde habían caído. No es que hayan caído, es que el capitalismo, la sociedad... Estamos viendo, por ejemplo, cómo la policía las persigue, tres meses de arresto, una multa con arreglo a la Ley de Peligrosidad social, y por otra parte admite y va fomentando el sistema de cafeterías para crear prostitución de chicas que no trabajan, ilusionadas por las cuatro, cinco, seis mil pesetas que pueden ganar y así crean la prostitución, que la crea el capital... ellos. Entonces, no tenemos por qué repudiarlas.

La CNT bajo el franquismo

J. Tendría algo más que preguntar sobre la CNT. ¿La ausencia de la CNT desde los años cincuenta y hasta hace poco, cómo se explica? ¿Se equivocó la CNT o es que ésta no puede funcionar más que abiertamente? Creo que una CNT clandestina no puede funcionar. Por otro lado, me parece que se puede decir —sin que se pueda echar la culpa a nadie— que cuando empezó el movimiento de Comisiones Obreras, que comenzó espontáneamente sobre todo porque a partir del año 1958 se empezó a negociar convenios colectivos, habría que haber dicho: «Esto es anarcosindicalismo». Eso es lo que fue al principio, hasta que el movimiento de Comisiones Obreras fue recuperado por los partidos.

G. Bueno, es de conocimiento de todos la tremenda represión a que fue sometida la CNT, que no fue una cosa cualquiera, fue algo devastador, algo sumamente extraordinario: no quedó títtere con cabeza. Cuando se trata de una represión que mete a personas en la cárcel y luego salen, después de más o menos tiempo... Pero allí se trataba de cortar cabezas y se acabó. El año 45 o 46 la CNT tenía montada la organización en toda su extensión. En último término se refugió en el exilio, el tiempo fue pasando y las generaciones... Hay que tener en cuenta un hecho muy importante: el anarquismo necesita que exista una explicación clara; como esa posibilidad no se podía dar, porque la represión fue tan terrible, pues la CNT fue perdiendo fuerza a medida que fue pasando el tiempo, porque no había manera de dar explicaciones ni hombres quedaban para ello. Claro, la CNT ha vuelto a prender cuando ha habido un poquitín de luz y los hombres han podido reunirse, han podido hablar, han podido hacerse preguntas, entonces ha empezado a surgir el anarquismo de nuevo en el corazón de los hombres. Porque el anarquismo no lo ha traído aquí el exilio ni nadie; el anarquismo ha nacido como nació antes, por sí mismo y ha nacido una CNT nueva. En los tiempos de lucha de Comisiones y demás, era una lucha clandestina donde todos, más o menos, participábamos como podíamos; pero no estaban definidas ni las mismas Comisiones ni la UGT ni nada: ninguna organización lo estaba. Comisiones no surgieron como organización sindical y política sino como comisiones de trabajadores. Que después se hayan politizado, eso es ya otra cuestión. Claro, han quedado como una organización más o menos al servicio de un partido político, pero dentro de Comisiones, en un principio, no estaban solamente los que están hoy sino que ahí participaban otros. La CNT, pues, surgió porque tenía que surgir, porque estaba dentro de cada hombre. Nada más.

P. Realmente creo que pesa mucho que la CNT necesita libertad para funcionar. La represión fue muy fuerte y para mí los que quedaron no fueron precisamente los mejores. Hay una segunda cosa que es muy importante, y es toda la mierda que ha habido en el exilio. Cuando me digan algo de Toulouse, o de París, o del exilio en general, es para borrarse de la CNT inmediatamente. Desde fuera no se podía impulsar nada. Entonces, lo que quedó aquí dentro se enquistó en estructuras de grupo porque era lo único que se podía hacer. Ahora bien, anarquistas y anarcosindicalistas en Comisiones los ha habido siempre, pero las Comisiones en seguida fueron controladas por los partidos, que tienen una estructura más apta para actuar en la clandestinidad y conseguían más prosélitos que los grupos anarquistas que estaban enquistados, encerrados en sí mismos, con una capacidad de propaganda muy pequeña. La prueba está en que yo he estado mucho tiempo metido en historias y en líos y yo he descubierto el anarquismo y el anarcosindicalismo hace dos años y medio. Hace tres años yo me declaraba marxista de izquierda. ¡Es que de anarquismo no me había caído en las manos ni un solo libro! Esos grupos reducidos que quedaron tuvieron presencia en Comisiones Obreras, incluso hubo grupos destacados en algunas empresas; algunos jóvenes llegaron antes al anarquismo, por lo que sea. Pero estoy convencido que se enquistaron —en parte voluntariamente— porque los anarquistas no saben convivir, no pueden funcionar en una organización junto con los marxistas o comunistas. La prueba está que en Francia la CGT es de origen anarquista. No entran en el juego del trapicheo sucio, en la manipulación; entonces, los barren. En general, la gente joven estaba en la más absoluta inopia. Yo no había conocido un anarquista en toda mi vida y mira que me había movido; por lo menos, nadie que se declarara anarquista.

J. Pero en familias obreras evidentemente hay muchos hijos de militantes de la CNT, ¿no?

B. Sí, pero también ha habido muchos silencios, porque todo el mundo era muy consciente de la represión. Yo me he encontrado aquí en Cerdanyola, solo.

J. ¿No os conocíais?

B. No, yo estaba militando en Barcelona y A militaba en Sabadell y no nos conocíamos.

P. Una vez llegó éste (G) con el libro de Malatesta. Yo me declaraba marxista, todavía. No sé si lo he sido alguna vez. Ahora lo dudo. Me dijo: «Esto es lo bueno, ahora ya está en las librerías, ya era hora». Yo incluso me reí.

G. Yo había ido miles de veces a Barcelona a las librerías viejas y a todas partes a ver si encontraba literatura, pero no había nada. Yo decía: es que esto se habrá muerto, es que se habrá terminado. Pues un día encontré el librito etc, luego encontré a éste y así fue la cosa. De la nada, o casi de la nada, empieza a ser la CNT una organización más o menos amplia, pero con muy buena base. Una organización que no tiene autodisciplina, como las otras, pero que surge, vive y progresa; si surge espontáneamente, es porque tiene que haber un razonamiento para que se produzca.

B. Todo el mundo está harto de conocer compañeros que ahora están en la CNT, que han estado en Comisiones, porque era lo único que se movía. Concretamente, quien fundó en Hospitalet las Comisiones es un compañero anarcosindicalista. La gente que se ha querido mover se ha movido a nivel independiente, sin etiquetas ni siglas, pero se ha movido. Vemos otra vez algo que ya sucedió históricamente. En la dictadura de Primo de Rivera todo el mundo decía que la CNT había muerto, sólo funcionaban los grupos específicos. Termina la dicta

dura de Primo de Rivera y se abren los sindicatos y vuelve a funcionar la CNT. Ya entonces los militantes antiguos decían que siete años de dictadura habían sido nefastos, que estos jóvenes no entendían nada y que no sabían la normativa. Yo pienso que después de cuarenta años nos falta mucho que recorrer, nos falta mucho para aprender. Claro.

P. Un ejemplo representativo es cómo se ha montado la Federación local en Cerdanyola. Éramos un grupo fluctuante entre tres y quince, que nos reuníamos en distintas casas. Nadie sabía casi nada; era una afiliación muy intuitiva.

B. Hay un desconocimiento muy grande de lo que es la CNT, y hay que dar información.

P. El primer afiliado de CNT en la fábrica fui yo. El segundo fue C., que se afilió en Balsareny, no sabía que ya existía CNT aquí. Luego se afiliaron dos hombres mayores, que ya habían sido de la CNT antes de la guerra; uno ya ha venido a afiliarse a sus hijos. Este proceso de recuperación de los de entonces se está dando lentamente. Pero todo lo que ocurrió en el exilio ha desengañado a mucha gente. Aquello era una guerrilla de comités...

B. Neuras personales...

P. Que si los «federicos» contra los faístas, que dentro de los faístas tampoco se aclaraban, que los de México no estaban de acuerdo con los de Francia... Unos eran republicanistas y estaban por el gobierno del Giral aquel, otros querían hacer el pacto con los monárquicos. Yo no entiendo nada; lo he leído ahora y no entiendo nada. Me imagino que a la gente que estaba aquí le pasaba igual.

G. Yo recuerdo que en el 45 estábamos todos afiliados a la CNT, y se preveía el cambio de régimen, pues se tenía confianza en los Aliados... en fin. Bueno, pues estábamos afiliados y recuerdo que un chico se marchó porque empezó la Guardia civil a buscarlo, y después desde Francia nos comunicó: «No tengáis en cuenta a la CNT de Barcelona» y que aceptáramos el comité de Sabadell, porque estábamos vendidos; se ve que había dos grupos, y uno era la misma policía, o estaba la policía introducida dentro, y por eso precisamente hacían las detenciones que hacían. Pongo este detalle para que más o menos sepáis cómo era la cuestión en aquel tiempo.

B. La práctica sindical no se podía dar.

G. La CNT, y la anarquía, es como una escuela. Sin explicaciones claras no se puede hacer nada.

Apéndices La CNT ante las elecciones sindicales

La liquidación de la fascista CNS y la conquista de la libertad sindical por los trabajadores colocan al gobierno Suárez y a la burguesía ante la pérdida del instrumento de control que la CNS representaba.

En esta situación, al capital sólo le quedaban dos alternativas: la primera, crear su propia central sindical que sirviera de fuerza de choque contra las reivindicaciones de los trabajadores; la segunda, tratando de dirigir el proceso regulando y limitando la libertad sindical

para tratar de hacerse con el control de las distintas organizaciones sindicales.

Las pretendidas «elecciones sindicales» son el primer paso. Un primer paso dirigido a definir la actuación de las distintas centrales, para más adelante controlar y proteger aquellos sindicatos que se hayan ajustado más al molde y poder así dispersar al movimiento obrero atacando al mismo tiempo sus organizaciones más combativas.

Así, en el actual proyecto de «elecciones sindi-

cales», que supone de por sí una ingerencia estatal inaceptable en la actuación sindical y un ataque directo a la libertad sindical, se marcan ya unas direcciones definidas, no tan sólo por lo que dice sino también por lo que no dice. Se pretende anular el papel de las asambleas e incluso el de las centrales sindicales como tales. El comité de empresa, prácticamente no revocable, es quien decide.

Estamos ante una nueva versión de los jurados verticalistas, lo cual, en cierto sentido era ya previsible. Lo alarmante es la limitación deliberada de los sindicatos al papel de simples asesorías jurídicas y el ataque que representa contra la asamblea y la democracia directa el poder que se otorga al comité de empresa.

No es casual que en estos momentos siga vigente el decreto-ley de relaciones laborales del 4 de marzo del 77 y que nadie lo denuncie. En él se prohíben las huelgas de solidaridad y se declaran ilegales formas de lucha como el bajo rendimiento, la huelga con ocupación, la huelga de celo, la huelga rotativa, etc.

Se trata de aislar por todos los medios un movimiento obrero que amenazaba con desbordar los mecanismos de control y de aislarlo en el marco de la empresa. Cada empresa, un mundo. Ante un capital compacto, una clase obrera desorganizada o bien organizada en compartimentos aislados. De ahí a la derrota y al pacto, que no es más que la previsión de la derrota, sólo va un paso: el Pacto de la Moncloa.

Pero la existencia de una ley que regule y fije los derechos sindicales e incluso la petición de esta ley por parte de algunas centrales sindicales supone todavía más: supone una cierta concepción del sindicalismo que considera los derechos sindicales como inamovibles y permanentes.

Estos derechos se reducirían a las 40 horas de los delegados, al tablón de anuncios y poca cosa más, cuando los auténticos derechos sindicales no son sino jalones de una lucha continua.

Con todo ello, queda al descubierto el carácter del ataque estatal a la libertad sindical: es un ataque a la democracia directa que intenta marcar las pautas de actuación sindical y [es] potenciar otro tipo de «sindicalismo», capaz de conformarse con las llamadas «garantías sindicales».

En esta perspectiva de control sobre el movimiento obrero a través de las elecciones sindicales están interesadas todas aquellas tendencias políticas y sindicales que están por la estabilidad del sistema y la consolidación

del proceso reformista que arranca del 15 de junio.

Sin solución a la crisis económica del capital no hay garantías de consolidación del proceso político hacia una democracia burguesa de corte occidental. Este parece ser el signo que preside todas las negociaciones con el gobierno. De ahí que todos los firmantes del Pacto de la Moncloa hayan cedido en planteamientos políticos para permitir unas medidas correctoras de la economía que establezcan al capitalismo a costa del sacrificio de la clase trabajadora. La amenaza de una posible involución política ha sido jugada por los partidos y las centrales reformistas en orden a justificar la involución que ellos mismos han experimentado en sus propios planteamientos electoralistas del 15 de junio.

En este marco general, se pretende presentar las elecciones sindicales como un paso más en el avance hacia la democracia y como una garantía de la conquista de unas libertades formales a nivel de representación laboral.

Tras las limitadas libertades cívicas otorgadas en las elecciones parlamentarias, se quiere ahora introducir la idea de que los derechos laborales y la justicia social depende del formalismo electoralista en la propia empresa. Una vez más, estamos ante una libertad concedida desde el Poder, en una operación de largo alcance cuya finalidad no es otra que instaurar los mecanismos de control sobre la clase obrera necesarios para una consolidación del nuevo capitalismo democrático.

De una manera encubierta, se carga sobre la clase trabajadora el peso de la crisis económica a cambio de un voto de delegación que dejará despejado el camino a las burocracias sindicales para que puedan desarrollar la función principal para la que existen: el control de la clase trabajadora y la dosificación de su capacidad de respuesta.

Ante esta agresión contra la capacidad autogestora de la clase obrera, quienes practicamos la autogestión en nuestra organización sindical y en la defensa de nuestros intereses sólo podemos responder con el boicot a unas elecciones cuyo signo último es marcadamente antiobrero. Nuestro boicot no supone una actitud negativa o destructiva sino todo lo contrario: se asienta sobre la confianza en la capacidad de debate y de decisión del único órgano de defensa de los intereses obreros: la asamblea. Nuestro boicot a las elecciones sindicales comporta la necesidad de luchar por la implantación de la asamblea de trabajadores como espacio de participación activa de todos y cada uno de los afectados por una problemática concreta.

Alternativas a las elecciones sindicales

No podemos olvidar que la «concesión» de derechos sindicales que suponen las próximas elecciones sindicales es la consecuencia lógica de una estrategia de reforma del capital, que necesita de una representación obrera permanente y controlable para llevar adelante sus previsiones económicas a corto y medio plazo. Este control vendrá dado, en un sentido concreto, en el marco de la empresa, por el comité de empresa, que asumirá la negociación colectiva; y en un sentido más amplio, en el marco sociopolítico del Estado, por la presencia del reformismo sindical ya desde la empresa.

Los anarcosindicalistas no podemos traicionarnos a nosotros mismos en nuestros planteamientos de clase participando en una vasta operación potenciada por el Estado para salvaguardar los intereses del capital al que sirve. En una estrategia global, entendemos que el sindicalismo reformista de corte autoritario esté por estas elecciones sindicales, porque en ellas se juega la eficacia de la teoría del sindicato-correa.

Quienes estamos por un sindicalismo autogestionario, antiautoritario, ajeno a intereses políticos interclasistas, hemos de denunciar por todos los medios la nueva manipulación de que va a ser objeto la clase trabajadora. Rompiéndola con la participación de los trabajadores y la acción directa fomentada por el Comité de fábrica de CNT como vínculo del sindicato. De la misma forma que el 15 de junio representó la confirmación de unos espacios políticos ya definidos de antemano, las elecciones sindicales amenazan con representar la consolidación de una manipulación antiobrera que reduzca la dinámica del movimiento obrero a una mera práctica de reivindicación de empresa.

Ante esto sólo cabe la denuncia del intento de castrar la capacidad autogestora de la clase obrera y el planteamiento de la asamblea de trabajadores como espacio de decisión que señale el qué, el cómo y el cuándo de nuestros planteamientos de clase, y la necesidad imperiosa de la organización de los trabajadores como único medio de romper el marco de la empresa.

**NO A LAS ELECCIONES SINDICALES DEL GOBIERNO.
POR LA AUTONOMIA DE LA CLASE OBRERA,
DEFENDAMOS LA AUTENTICA LIBERTAD SINDICAL.**

BOICOT A LAS ELECCIONES SINDICALES.

Comité regional de Cataluña.

1. Nuestra postura es de **RECHAZO ACTIVO DE LAS ELECCIONES SINDICALES** propuestas por el gobierno, por ser una ingerencia inadmisibles en la organización autónoma de los trabajadores.

El gobierno no es un poder «moderador», sino que es el fiel representante de la clase dominante. ¿Por qué el estado quiere imponer estas elecciones sindicales? Porque a los capitalistas les conviene implantar en las empresas el modelo parlamentario, con la adjudicación a los elegidos de poderes especiales permanentes que los separen de quienes los eligen. Estos cuerpos electos de trabajadores serían algo parecido a lo que fueron durante el franquismo los jurados de empresa: la vía directa para el pacto y la manipulación de los obreros.

Al capitalismo y al estado les conviene crear un sindicalismo reformista que, atemperando las brutalidades de las relaciones de explotación, asegure la pervivencia del sistema.

A los políticos y líderes sindicales reformistas les interesa consolidar un sindicalismo-correa que sirva a sus intereses electoralistas en su lucha por el poder.

En estas circunstancias, la actitud de la CNT puede bascular entre dos posturas igualmente ineficaces:

La inhibición llena de dignidad pero perfectamente inoperante o el posibilismo de «entremos en el juego a ver si lo transformamos».

Ambas posturas traicionan los presupuestos de un sindicalismo revolucionario. Si nos inhibimos, dejamos el campo libre a los jefes políticos y sindicales que aspiran a administrar y a «mejorar» el capitalismo. Si participamos, corremos el riesgo de vernos atrapados en una política sindical fraudulenta.

Así pues, ante las elecciones sindicales:

2. **PROPONEMOS LA ALTERNATIVA SIGUIENTE.** Nosotros lo que defendemos frente a las elecciones sindicales es la Auto-organización de los trabajadores en la empresa, que empezaría por el reconocimiento de la Asamblea como órgano de deliberación y acuerdos, no reconociéndose otra soberanía que la emanada de las decisiones asamblearias.

Los delegados y comisiones que la asamblea elija, no deben tener nunca carácter permanente y ejecutivo.

Para cuestiones importantes y en situaciones de emergencia, como convenios y huelgas, la asamblea puede nombrar comisiones o comités que negocien los problemas siguiendo las directrices marcadas por la asamblea y que cesen una vez cumplida su misión.

Para las cuestiones de relación con la empresa (trámites diversos, que hasta ahora se realizaban a través del sindicato vertical), hay dos posibilidades:

A) Comités elegidos en asambleas generales de empresa o de secciones de empresa, revocables y responsables de su gestión ante la asamblea.

B) Que los trabajadores que necesiten realizar algún trámite acudan a su Sindicato en la empresa.

Cualquier comisión o comité elegido por los trabajadores de la empresa estará sujeto a la permanente fiscalización de la Asamblea. Sin embargo, será siempre la Asamblea la que decidirá el carácter de la comisión, su duración, cometido específico, etc.

Federación local de la CNT de Barcelona.

Frente a las elecciones sindicales gubernamentales: autonomía obrera

La CNT propugna la *autonomía* del movimiento obrero, que debe ser *independiente del Estado y de los partidos políticos*. El proyecto de ELECCIONES SINDICALES, compartido por el gobierno y por casi todas las centrales dependientes de partidos, supone una ingerencia inadmisibles que pone en peligro la autonomía del movimiento obrero, por que:

1. Forma *todavía* parte de la práctica de los cuarenta años de *verticalismo*, que culminaron en unos jurados de empresa que ayudaron al franquismo a *controlar a los trabajadores*, y que aún existen en muchas empresas.

2. Pretende trasladar a la empresa la *práctica parlamentaria de los partidos políticos*. Si una central, por medio de una candidatura, «ganara» unas elecciones, ello le daría derecho a llevar su *propia* política a la empresa (no la de sus afiliados) y a *imponérsela a los trabajadores*, a la manera parlamentaria. De modo que la acción sindical en la empresa no la dirigirían los obreros, sino una *burocracia sindical exterior* a la misma, y por detrás de esa burocracia, la *burocracia de los partidos* de los que dependen la mayoría de las centrales.

3. Al reproducirse en las empresas por este procedimiento *electoralista* de candidaturas *las luchas de los partidos, la unidad en la acción y por abajo de los trabajadores* sería imposible, dado que los grupos sindicales lucharían por imponer su hegemonía. Prevalecería la lucha de todos contra todos para ver quién imponía las decisiones en la empresa. Ya hemos visto a quién correspondería hacerlo.

Para evitar estos peligros, la CNT entiende que hay que reivindicar *el derecho de los trabajadores a autoorganizarse con modelos propios*. Esta organización de los trabajadores por sí mismos, sólo puede existir potenciándose LA ASAMBLEA como único órgano soberano y decisorio, *el único del que pueden dimanar decisiones y acuerdos*.

Esto supone el protagonismo y la acción directa de los trabajadores.

La asamblea general nombraría un COMITE DE EMPRESA, bien de toda la empresa o con delegados de secciones de la misma, cuya misión sería la de actuar como *portavoz, y sólo como tal, de los acuerdos adoptados asambleariamente*. El comité sería *responsable ante la asamblea, y revocable en todo momento*. *Desaparecería al finalizar el conflicto que motivara su aparición, o cuando la asamblea general lo considerara oportuno*.

En cuanto a la *coordinación* para conflictos que se extendieran al ámbito local o regional, aquélla se establecería por medio de *delegados de todas las empresas*, con las mismas características de *portavoces, responsabilidad y revocabilidad*, dentro de los mencionados ámbitos. Junto a esta autoorganización asamblearia que

propugnamos, la CNT reconoce la presencia en la empresa de las centrales sindicales. Pero entendemos que *el sindicalismo revolucionario ha de ser de apoyo y solidaridad, y no de intermediación.*

Los comités de empresa CNT velarán por mantener en todo momento la libertad y autonomía sindical y evitar la manipulación de los trabajadores por los intereses partidistas, manipula-

ción que sería denunciada ante la asamblea. Esta visión de la CNT está en armonía con su concepto de que *los trabajadores deben dirigir todas sus luchas para ponerse en condiciones de preparar la futura autogestión de los medios de producción y distribución de la riqueza social creada.*

Federación local de sindicatos de Sabadell.

Experiencia sindicalista en Tárrega

[o cómo fueron cayéndoles las escamas a los obreros en trance de escoger su sindicato]

Tárrega, ciudad de la provincia de Lérida fronteriza entre el secano de la Segarra y el regadío del Urgell, es sobre todo un centro comercial de los pueblos entre Mollerusa y Cervera a la redonda. Pero también hay industria: algunas fábricas (como la de carrocías para camiones recoge-basuras, la de cubas-cisternas, la de sulfuro, la de géneros de punto). El resto de la población obrera lo absorben la construcción y el sector terciario (transportes, garajes, almacenes, talleres de reparación, comercios. Obras públicas, servicios municipales, etc.).

No obstante, Tárrega es una población sin historial de luchas sociales ni tradición proletaria, y por lo tanto, sin precedentes sindicales. Por este mismo hecho es, precisamente, la reciente experiencia sindical de Tárrega doblemente aleccionadora, puesto que además de faltarle —como a todas las poblaciones de España— la práctica sindical de posguerra, le faltan los antecedentes tradicionales anclados en las viejas generaciones que en otras localidades perviven y ahora despiertan de su letargo de ocho largos lustros.

El poco proletariado que se ha ido formando en Tárrega después de la guerra es de aluvión, sin suelo autóctono ni raíces locales que lo nutran. Por eso el paso de la sindicación obligatoria y vertical a la voluntaria y libre es tanto más interesante.

Los primeros escarceos de la vida sindical en Tárrega se producen entre unos pocos jóvenes simpatizantes de la que fue Convergencia y luego Partit Socialista de Catalunya (Congrès). Si en estos últimos años se ha registrado

alguna agitación política de izquierdas en Tárrega ha llevado la marca de un catalanismo vagamente marxista que poco a poco fue encauzándose en el movimiento socialista catalán de Reventós.

Es importante este principio, porque de una plataforma política como la de Convergencia Socialista de Catalunya, con sus proposiciones autogestionarias y de democracia por la base, se dio pie a una actitud sindicalista que fue abriéndose camino por sí sola hasta rebasar los enunciados de origen, seguramente de carácter estratégico más que fundamentador de una praxis de la clase trabajadora. Es decir, la autogestión abonada por la Convergencia Socialista de Cataluña llevó a los jóvenes militantes de Tárrega a fundar un núcleo de USO, pero al hacerse el movimiento aglutinador de Convergencia un partido, por un lado, y al presentar la dirección de USO veleidades de «correa de transmisión», por otro, se produce el efecto políticamente contraproducente pero del todo consecuente en el terreno sindicalista que les abre a los bisoños activistas los ojos: la verdadera autogestión, la verdadera democracia por la base sólo la propugna y garantiza la Confederación Nacional del Trabajo. Pero repasemos el lento proceso. En verdad, todo empezó hacia el otoño de 1975, cuando ante la atonía «normal» del personal de la fábrica Ros-Roca, S.A., se forma un Comité de Análisis y Práctica Sindical en la empresa, compuesto por 1 técnico, 1 administrativo y 2 soldados. Este Comité —que innominada pero sustancialmente todavía subsiste y es el que suscribe el presente escrito— trata de

momento de formular las reivindicaciones que han de incorporarse al Convenio colectivo provincial del Ramo del Metal. Sólo algo más tarde se pasa a hacer propaganda sindical, aunque sin ideología definida, si bien subrepticiamente bajo el manto USO. (Manto, desde luego, muy vagoroso, y siempre pasando como sobre ascuas por principios y fines, ¡pero a saber de dónde salen y adónde van los flamantes líderes de USO!)

El grupo inicial va teniendo eco y se empiezan a formar corrillos a la hora del almuerzo hasta operarse cierto proceso de concienciación sindicalista bastante generalizado. Y mientras se estaba conectando a nivel provincial para saber al detalle la marcha y funcionamiento del Convenio colectivo, fuera de la fábrica se celebraban asambleas que desembocaron en el siguiente esquema de organización interior: la base agrupada en secciones de trabajo y éstas interrelacionadas por una Coordinadora que además fue encargada de distribuir tareas específicas, tales como grupos de vigilancia cerca de los encargados, de los posibles chivatos, etc.

El paso siguiente es buscar contacto con los trabajadores de las otras empresas del ramo. Y a poco se celebraban, en efecto, asambleas conjuntamente con el personal de la Indox para estimularles a organizarse. Una vez de común acuerdo los trabajadores de las dos empresas, se desplazó a Lérida una delegación compuesta de más de 100 obreros a la primera reunión provincial del Metal convocada oficialmente por la CNS bajo la presión de los trabajadores mismos y de los acontecimientos políticos en todo el país. En esta reunión del ramo en Lérida, se pasa revista a los obstáculos que pone la patronal y se acuerda convocar asambleas en las fábricas para discutir las medidas a adoptar con vistas a la reivindicación colectiva planteada.

A todo esto, en la fábrica R-R, los aprendices se organizan por su cuenta y nombran en asamblea su Comité de Coordinación que presenta a la dirección de la empresa una plataforma reivindicativa propia, la cual, dos días después, es rechazada por la Gerencia. Ante esta negativa, los aprendices dejan la faena como un solo hombre y se congregan en la cantina, desde donde se dirige el Comité a la Gerencia para informarle de que no se moverán de allí hasta que no se hayan aceptado sus reivindicaciones. Se abren las negociaciones y pocos días más tarde se consiguen en toda su integridad 7 de los 10 puntos reivindicativos presentados.

Este triunfo ha animado a todos los trabajadores y cada día hay mas agitación en la empresa,

ya en forma de corros de discusión, ya de asambleas y demás reuniones de formación sindical y de organización de la lucha de clases.

Gerencia no entiende nada y se esfuerza por enterarse sobre lo que ha pasado, qué es y cómo ha surgido la nueva organización en los talleres. Las paredes de la fábrica aparecen cada día empapeladas con nuevos pasquines, convocatorias y proclamas. En torno a las máquinas automáticas de refrescos se reparte toda clase de información y propaganda estimulante.

Pasa aún algún tiempo hasta que se nos vuelve a invitar a una segunda asamblea provincial del ramo en Lérida y acudimos tantos que no cabemos todos en los locales de la CNS y muchos tienen que quedarse fuera, con la consiguiente manifestación que ello significa sin quererlo. La asamblea acuerda por unanimidad ir a la huelga por 3 horas, el lunes próximo, a título de aviso.

Al anunciarse por los periódicos el resultado de las votaciones de la asamblea, o sea, que se haría el lunes el paro anunciado, Gerencia de R-R quiere ser informada y llama a los enlaces oficiales, los que poco después reunirían al personal para proceder a otra votación, presionando de tal modo que se votó contra la huelga salvo 10 votos a favor. Estaba tan arraigado aún el paternalismo ejercido por el amo, de un lado, y del otro cundía tal reformismo entre los oficiosos líderes, que el entusiasmo de la aplastante mayoría del día anterior por el paro se había enfriado como por ensalmo. Sólo resistían y se oponían a la maniobra los 10 activistas que sabían a ciencia cierta que los enlaces estaban vendidos al patrón. Pero bien, ocurrió que acto seguido, un compañero del Comité tomó la palabra y se puso a recordar con energía el deber de solidarizarse con los trabajadores de la provincia y el de mantener la palabra empeñada en la última asamblea provincial, y que lo contrario, no sólo no sería serio ni honesto, sino que equivaldría a traicionar miserablemente a los demás compañeros del ramo. Silencio preñado de amenazas y luego gritos y discusiones violentas. Pero nadie se esperaba el *coup de théâtre* que siguió: los enlaces sindicales se escurrieron como anguilas cuando se puso la cosa fea y corrieron a consultar con la dirección, la cual en vista del mar de fondo mandó (así: mandó) que se fuera a la huelga.

Días más tarde, el Convenio del Metal se resolvía en un laudo. Y el fracaso de las negociaciones de este Convenio, así como la desunión y todo el tira-y-afloja con que procedieron los verticalistas para esconder la mano sin ni siquiera tirar la piedra, todo esto hizo bajar

la moral de los trabajadores. Sin embargo, en Ros-Roca, S.A. siguió constituida la sección sindical USO con 10 afiliados por lo menos.

No tardó la dirección en intentar sobornar a dos del Comité Coordinador, pero sin éxito. Empezaron a funcionar las listas negras. Particularmente a dos de los más activos quiso sacárselos de encima la dirección, pagándoles un poco para cerrarles la boca por el despido, y al fallarle esta treta, amenazándoles por terceros; pero antes de que se procediera al despido formal fueron ellos mismos los que pidieron la cuenta.

Más adelante, el núcleo de los más significados en las luchas reivindicativas bajo el nombre USO, desalentados por la marcha claudicante del PSC (c) en que militaban, y furiosos ante la flojedad de algunos ugetistas que se prestaban a las conveniencias de la patronal, deciden fundar un sindicatos de la CNT, ya antes de las elecciones del 15 de junio de 1977. Al cabo de un mes, Tárrega contaba con una Federación Local de unos 20 afiliados, y se constituía en centro comarcal con su Comité Comarcal para coordinar cuatro o cinco federaciones locales y un par de sindicatos de oficios varios entre los pueblos de las cercanías, con un total aproximado de 70 afiliados en toda la comarca, y con la particularidad de que la mitad al menos de este total corresponde a la localidad más conflictiva, la de Guissona, a causa de su famosa Cooperativa Agropecuaria. En realidad, no tiene esta Cooperativa ni asomos de principios cooperativistas. Es una artimaña de la dirección propietaria de la misma para pagar menos impuestos y explotar a mansalva al pequeño terrateniente de los alrededores. Esta circunstancia repercute en el carácter que adopta aquí la lucha sindical; porque a estos pequeños campesinos que trabajan parcialmente en la Cooperativa para ganarse el suplemento dinerario con que seguir tirando, no les entra (o a muy duras penas) la necesidad de combatir por mejoras, y tienen un miedo cerval de perder lo que ellos consideran una suerte.

No obstante, hay también en los mataderos y fábricas de piensos de la Cooperativa de Guissona obreros al jornal y sin tierras que llevan

lo recio de la explotación y son éstos los que constituyen la punta de lanza de la lucha en la empresa e integran el grueso del sindicato CNT de Guissona, con gran actividad por cierto. Pero les ha costado mucho organizarse, dado que los trabajadores de empleo parcial (campesinos) trabajan con un horario muy irregular y además son de distintos pueblos de las inmediaciones de Guissona.

Actualmente puede decirse que en Tárrega no hay ni USO ni menos CC o cosa parecida. Prácticamente funcionan tan sólo UGT y CNT. Lo curioso es que la UGT se nutre de algunos inmigrantes del sur *sin* formación sindicalista (en las reuniones apenas intervienen los afiliados «corrientes» —los poquísimos que asisten— que podríamos llamar de la base) y está dirigida por algún que otro militante del PSC (c), ugetista de ocasión, por no decir a regañadientes, quizá por contagio de la alianza política hecha en Cataluña entre este partido y el PSOE (por aquello de que quien dice PSOE dice UGT).

La CNT, en cambio, la integran algunos más o menos viejos militantes inmigrados del sur (con formación sindicalista, por consiguiente), unos cuantos estudiantes y ex-estudiantes y el ex-núcleo del extinto USO, jóvenes todos ellos que militaron en el PSC (c) con ansias revolucionarias pero que se desentendieron del movimiento Convergencia al hacerse partido y que más tarde han ido desaprobando más y más la política «psoizada» de Reventós.

Lo que es tan significativo como innegable hoy por hoy en Tárrega es la actitud de la patronal con respecto a sus empleados y representantes sindicales según sean de la UGT o de la CNT. A los primeros, no sólo los tolera, sino que los mima y protege, mientras que a los segundos los aleja si puede o los amenaza y pone en sus listas negras. No creemos sea tan difícil enigma saber por qué los empresarios temen a los cenetistas y no a los ugetistas. La historia se repite.

Comité de Análisis
y práctica sindical
de Tárrega

Del grupo al sindicato en Zaragoza

El proceso de puesta en pie de un sindicato, tras un largo periodo de clandestinidad, no puede ser más que problemático, máxime tra-

tándose de un sindicato revolucionario como el de CNT.

No basta, como primera providencia, que unos

pocos activistas reaviven propios o ajenos recuerdos de lucha, hayan digerido lecturas, reflexionado, elaborado experiencias y que hasta se hayan expuesto en redes de conspiración con sabotajes y actos de resistencia contra el odiado régimen de sindicalismo corporativista, aunque todo esto signifique, naturalmente, que hay un motor ideológico que los ha estado moviendo. Es preciso, además, que esa ideología sea una idea-fuerza capaz de prender, con una dinámica propia, en el ánimo de muchos trabajadores, como para hacerlos mover en una práctica social concreta y diaria.

La primera realidad que se impone —y que se nos impuso a los militantes de Zaragoza— es darse cuenta de que un grupo no es un sindicato. Y la segunda, que con un número (aunque sea grande) de trabajadores de los que se limitan a pagar una cuota, no se constituye en modo alguno un sindicato revolucionario. Si tuviéramos que resumir nuestra propia experiencia concreta y específicamente, diríamos, pues, lo siguiente:

En Zaragoza, el germen y fermento de la CNT lo constituyeron dos núcleos o grupos de afinidad bien distintos: uno obrero, de praxis autónoma, *no anarquista* (al menos en su terminología) si bien profundamente inmerso en la lucha de clases; y otro formado por estudiantes con algún que otro intelectual de profesión, *anarquista*, que entendía como su tarea primordial la de divulgar y consolidar un movimiento revolucionario más firme, para unos con la CNT como meta, pero para otros no.

La trabazón de estos dos grupos se llevó a cabo, mucho más por vía afectiva y a nivel personal, que a través de reuniones y seminarios (que también contribuyeron, pero fueron muchos los encuentros en torno a una mesa servida de vino y merienda). De esta ligazón por simpatía, no se pasó a la fusión cuajada en una organización, hasta bastante más tarde. Porque lo curioso es que, a pesar de habernos puesto ya a trabajar juntos, no pasamos automáticamente del grupo más o menos amplio al sindicato, donde encauzar como de cajón la actividad hecha común de unos y otros. Era como si, por un lado, tuviéramos miedo de encarrilarnos en una sindical, aunque fuese la CNT y, por otro, como si esperásemos el resurgir cenetista a todo lo largo y ancho de la geografía española para incorporararnos a la marcha de un renacido cenetismo una vez éste hubiese adquirido carta de naturaleza, como así ha sido.

Es más, tenemos el convencimiento de que el proceso de transición desde el estado de grupos de afinidad —que, por su naturaleza, no pueden

ser más que pequeños—, al de sindicato, es un paso doloroso, en el sentido de que las personas que forman grupo tienen que abrirse (no sin algún desgarró) y salir afuera, a la luz cruda, dejar —como si dijéramos— el cascarón que, sobre todo afectivamente, les ha venido protegiendo:

Reinaba, por lo tanto, entre nosotros una ambivalencia por demás patente. En todos nuestros plenos había unánime aprobación de los criterios básicos de lucha y de las tendencias directrices que nos parecía debían informar la vida sindicalista revolucionaria. Mas, a pesar de esta unanimidad, se erizaba siempre un vago temor; digamos inconsciente, (aunque no por eso menos enérgico), de ser demasiado numerosos. Nos decíamos, por ejemplo: «Somos un sindicato amplio, en el que puede entrar todo trabajador con tal de que esté de acuerdo con nuestros métodos de lucha y actuación»; pero a renglón seguido no podíamos por menos de recalcar en todas las reuniones que: «Este es un sindicato de militantes, no de simples afiliados»... Pero al hablar así, quizá no nos dábamos cuenta de que un lavado de cerebro de más de 40 años no podía producir más que una reacción demasiado vaga y pasiva del obrero en el trance de sindicarse por su cuenta. Por otra parte, nos preguntábamos —no sin angustia—: «¿Hasta qué punto somos capaces de arbitrar los medios para que esos meros afiliados que han venido a nosotros huyendo de las manipulaciones sobre los sindicatos de cualquier partido político, tengan la posibilidad de convertirse en militantes?»

Lo que queremos y nos gusta es conocer a la gente del ramo, trabajar con ella sintiéndola cerca, conociendo sus problemas, etc. Pero todo esto no podía por menos que limitar el número de los que se afiliaban porque taponaba u obstruía grandemente el caudal de afluencia que irrumpió al suprimirse en España la sindicación obligatoria a la central vertical. Nosotros invitábamos, primero, a los interesados por ingresar en la CNT, a asistir a nuestros actos sindicales y a familiarizarse en nuestros locales con nuestras ideas y prácticas; contrariamente a lo que hacían UGT, CCOO, USO y demás sindicales, que se ponían a repartir carnets como quien reparte caramelos a la chiquillería en un bautizo. Aparte de que es norma que todo ingreso se haga en pública asamblea avalado por dos afiliados, nos parecía más honrado no dar carnet hasta que el candidato se hubiese hecho una idea clara de lo que es la CNT. Y esto a través de reuniones y charlas en el local con los compañeros militantes.

Nuestra repugnancia a la organización viene

ya de lejos inspirada por el temor a que se convierta en una organización de *masas*, palabra ésta para nosotros funesta y alienante por demás. Quizá sea éste, a nivel de funcionamiento, el principal problema con que nos hemos tenido que enfrentar en el proceso de formación del sindicato desde el grupo, de que estamos tratando aquí. Porque siendo la CNT un movimiento sindicalista revolucionario como es, la cosa se complica y se agudiza en extremo. Puesto que el anarcosindicalismo se propone cambiar la sociedad globalmente; puesto que la CNT, no sólo debe tener incidencia sobre las relaciones de producción, sino también sobre la problemática de la vivienda, de los servicios de barriada, de la educación en general, de la emancipación de la mujer, de la recuperación del equilibrio del medio ambiente, de la reintegración a la vida social normalizada de los marginados, de la liberación de los presos comunes —y no sólo de los políticos—, etc. etc. Por consiguiente, la plataforma de reivindicaciones de la CNT debe abarcar todo eso y más, y de ahí que el sindicato que agrupa en su seno al sector anarcosindicalista o libertario deba aunar todos los esfuerzos desplegados para hacer de la nuestra una sociedad antiautoritaria, desde el municipio autónoma, autogestionaria por la base, equilibrada con la naturaleza, atenta a suprimir toda injusticia desde el código individual y social a la vez, sana, abierta, creativa... Pues bien; en un principio, y especialmente si los medios económicos o financieros son precarios y el número de militantes más bien escaso, como era el caso en Zaragoza, hay aspectos de la lucha que se descuidan y ciertos campos socio-reivindicativos se quedan en barbecho, cuando no yermos. Lo que origina tensiones y puede inducir a algunos militantes a formar su grupo de afinidad aparte, al margen del sindicato, e incluso interfiriendo con él, o al menos no potenciándolo como para cubrir las deficiencias advertidas o subsanar los errores o salvar los descuidos.

Tal vez esta problemática, o parte de ella, así como el contenido de algunas críticas que se nos han hecho con respecto a nuestra tardanza o actitud remolona en adoptar la estructura burocrática de la CNT¹ se deban:

1º a que partimos sin experiencia sindical alguna y en especial sin experiencia de praxis sindicalista CNT. Los viejos militantes (o militantes viejos) se incorporaron mucho más tarde; los que integraron los dos núcleos primitivos de

que hablábamos al principio y que aun bastante después continuaron luchando juntos, eran gente joven, con una trayectoria de clandestinidad activista que difería notablemente de las tácticas y disposición moral en que se había desplegado la CNT histórica. Y

2º a que empezamos literalmente de abajo arriba (porque muchos podrán pensar que así ha de ser normalmente entre libertarios, pero en algunas zonas no parece que haya sido así, ni mucho menos).

No se formó ninguna superestructura hasta que no hubo una base lo suficientemente sólida y una necesidad ineludible de hacerlo. Por ejemplo: no nos decidimos a delegar una representación cerca del Comité Nacional hasta no contar con una red de federaciones locales bien constituidas en todo Aragón, ya que se corría el peligro, si no, de que la federación local de Zaragoza se arrogara esa representación de la región toda (o de la Regional clásica).

Lo que indudablemente hemos sentido y apreciado como definitiva mejora en nuestra marcha militante al pasar de grupo a sindicato, es que ya envueltos en la lucha sindical organizada nos acompaña la convicción de ejercer una mayor incidencia sobre el mundo real, o sea, desde nuestras posiciones hacia el exterior mediante nuestra labor en las fábricas, en los tajos, etc. Aunque también es muy positivo lo contrario: que esta lucha sindical nos beneficia enormemente porque nos obliga a estar con los pies más firmes en el suelo que lo puedan estar parlamentarios y gente de partido. En fin, esta incidencia sobre la realidad que el sindicato conlleva, va actualizando (a falta de un trabajo teórico que habrá que promover un día u otro) los métodos de lucha de un sindicalismo revolucionario.

Por último, he aquí la situación de las principales sindicales en Zaragoza rápidamente peregrinada:

—CCOO apenas tiene iniciativa y más bien permanece a la espera de las órdenes de sus líderes del PCE;

—UGT, la sindical seguramente con más afiliados (creemos que algo más que CCOO), pero apenas se les ve. Y si alguna vez parte de ella alguna iniciativa revolucionaria o la segunda, siempre viene del grupo de los trotskistas;

—USO, por ahora sindical no del todo definible, con cierta actividad, sobre todo en la labor de barrios, pero políticamente hablando escindida en dos tendencias: la que va a remolque de CCOO, y la que no tolera ser correa de trans-

1. No queremos decir con esto que CNT sea burocrática: nos referimos a esa mínima articulación organizativa de comités, etc.

misión de partido alguno, siendo ésta la parte más autogestionaria (si bien la autogestión está en la base programática de esta sindical, pero ya es sabido que autogestión a secas no garantiza práctica revolucionaria alguna, así como en el saco de democracia se mete de todo menos lo que habría que meter). También es este grupo el más inclinado hacia la CNT, pero a pesar de sus frecuentes protestas proclamándose en comunidad de objetivos con CNT, no acaban de decidirse. Hay, por otra parte, en USO un buen porcentaje de obreros democristianos que a pesar de sus prácticas comunitarias y primigenio-evangélicas siguen bajo la égida de gurúes, casi siempre sacerdotes radicales o rebotados;

—Confederación de Sindicatos Unitarios de Trabajadores, que depende absolutamente de su directiva política PT, partido que hasta su reciente legalización ha tenido que embarcarse en coaliciones, especialmente a fines electorales, lo que (como al Frente Democrático de Izquierdas en su totalidad de aliados) le ha procurado no pocos conflictos graves, y concretamente, al haber fracasado las candidaturas que presentara y al haberse hecho una inversión electoral con el dinero de CSUT, por parte de los líderes de PT no autorizados por la sindical, y aprovechándose de que algunos de estos líderes lo eran a la vez del partido y de la sindical.

Digamos para acabar que en el plano sindical,

al menos en Zaragoza, la CNT ha solido y suele actuar más de lo que representa y ostenta. Primero por el boicot de toda la prensa que no publica nunca nada que envía CNT por principio. Y luego porque en muchos conflictos laborales o de grupo, la CNT inspira más que aparece nominalmente. Así, en la primavera de 1976, pongamos por caso, un puñado de cenetistas —con o sin carnet—, fue el fulminante o chispa de la huelga de construcción que se propagó como reguero de pólvora por toda Zaragoza, y vino a constituir la primera pieza de convicción del sindicalismo revolucionario en la capital aragonesa, el primer cuño de su carta de naturaleza.

Otro ejemplo sería (y ahora fuera del campo sindical, estrictamente hablando), la solidaridad de los cenetistas con los presos comunes de la cárcel de Torrero, de cuyo motín y apoyo desde la calle por la CNT, no se ha publicado nada ni en Zaragoza ni en el resto del país, pero que significó una prueba irrefutable del calor que espontáneamente les dieron a los sublevados de COPEL los compañeros de CNT con total y vergonzosa ausencia, o vuelta de espaldas, de las demás sindicales y de todos los partidos sin excepción, salvo algún grupo «trotsko».

Por Eugenia (informante) y
Francisco (redacción)
Zaragoza, agosto de 1977

Editions Ruedo ibérico

Julio Sanz Oller

Entre el fraude y la esperanza

Las Comisiones obreras de Barcelona

Testimonio 3

380 páginas

27 F

Acracia o anacronismo

«El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.»

Manifiesto del Partido Comunista
de febrero de 1848.

En este opúsculo me propongo defender estas dos tesis íntimamente relacionadas:

- T1. Necesidad de la revolución: En una cultura tecnológicamente avanzada, todas las formas sociales no acrásticas son anacrónicas.
- T2. Tenacidad de la tradición: La más insidiosa rémora de la evolución social (y sobre todo de la evolución social revolucionaria) es la foslización ideológica.

Para quitar de en medio, desde el principio, ciertos prejuicios a mi entender infundados y, por otra parte, jugar con todas las cartas sobre el tapete, es preciso trazar antes de nada un sistema de coordenadas que provea puntos de referencia relativamente seguros y claros. Para contar con un mínimo consenso inicial que pueda permitir sortear los peores escollos del sectarismo, parece aconsejable partir de un conjunto de postulados de aceptación relativamente general. Las fuentes anteriores a las luchas internecinas que han deshilachado a la izquierda en los últimos cien años contienen, entre otros muchos textos de gran interés, los que transcribo a continuación, que yo propondría ahora también como *abecé del revolucionario*¹:

1. Este abecé del revolucionario ha sido tomado íntegramente de la obra de Marx, con modificaciones triviales (e.g. sustituir el pretérito del original por el presente en un pasaje o «proletariado» por «clase obrera» en una frase). Algunos textos han sido desplazados, de acuerdo con el tema de cada una de las tres secciones, y en la sección C, dentro de la sección (por razones de cohesión). Citaré las fuentes por orden cronológico: La sección B procede de la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (escrita en París a fines de 1843), de la que proceden también los segundos párrafos de las otras dos secciones. Los últimos dos párrafos de la sección A proceden del Manifiesto del Partido Comunista (escrito en diciembre de 1847 y enero de 1848, en Bruselas, sobre un primer borrador preparado por Engels), y el primero, de los Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores [AIT] (el texto definitivo de 1871 está basado en un texto escrito por Marx en octubre de 1864 en Londres), de los que procede también el primer párrafo de la sección C. Los párrafos tercero y último de la sección C proceden del Manifiesto inaugural de la AIT (escrito en octubre de 1864), y los párrafos intermedios, del Manifiesto del Consejo general de la AIT sobre la guerra civil en Francia en 1871 (fechado en Londres el 30 de mayo del mismo año). (Varios de estos fragmentos, y otros que citaré más adelante, junto con otros muchos de gran interés, aparecen reunidos en *El libro rojo y negro* de Marx y Engels. Selección de Carlos Díaz. Madrid, Júcar, 1977. Sobre la AIT y su impacto en España, hay publicaciones muy recientes y accesibles, entre ellas, Carlos Díaz, *La primera internacional de trabajadores*, Madrid, Mañana, 1977, y Juan Gómez Casas, *La primera internacional en España*, Madrid, Zero, 1974.)

A. La utopía como objetivo: La lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios o monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales, y por la abolición de todo dominio de clase.

Una revolución radical sólo puede ser una revolución de necesidades radicales... La revolución radical, la emancipación humana universal, no es un sueño utópico. Lo que es utópico es la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que dejaría los pilares del edificio en pie.

Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.

B. La crítica como arma: La religión [del Estado] es el opio del pueblo. La tarea inmediata de la filosofía que está al servicio de la historia es desenmascarar la autoenajenación en su forma secular ahora que ha sido desenmascarada en su forma sacra.

La crítica ya no es un fin en sí misma, sino simplemente un medio. Su patetismo esencial es la indignación; su tarea esencial, la denuncia.

Si el antiguo régimen creyese en su propia naturaleza, ¿intentaría ocultarla bajo la apariencia de una naturaleza ajena y buscar su salvación en la hipocresía y el sofisma?

La historia es cabal y atraviesa muchas fases mientras acarrea una forma caduca a la tumba.

Es obvio que el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas. La fuerza material tiene que ser derrocada por la fuerza material. Pero también la teoría se convierte en fuerza material tan pronto se ha apoderado de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas... cuando se hace radical. Ser radical es asir las cosas por la raíz. Pero para el ser humano la raíz es el hombre mismo... La revolución ahora empieza en la hipocresía y el sofisma?

Así como la filosofía encuentra sus armas materiales en la clase obrera, la clase obrera encuentra sus armas intelectuales en la filosofía.

C. La autogestión como medio: La emancipación de la clase obrera ha de ser obra de los obreros mismos.

Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase particular pretender supremacía general. La energía revolucionaria y la autoconfianza intelectual no son en sí mismas suficientes para apoderarse de esta posición emancipatoria y, por consiguiente, del control político de todas las esferas de la sociedad en el interés de ella misma... Para que

una clase sea la clase-de-la-emancipación por excelencia, otra tiene que ser la obvia clase de la opresión.

La clase obrera posee un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos enseña cómo el olvido de los lazos fraternales que deben existir entre los obreros y que deben incitarles a sostenerse unos a otros en todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derrota común de sus esfuerzos. La emancipación de la clase obrera exige su fraternal unión y colaboración.

La comuna ha de ser la forma política que revista hasta la aldea más pequeña del país... Las comunas rurales de cada distrito administrarán sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente, y estas asambleas, a su vez, enviarán diputados a la asamblea nacional de delegados, entendiéndose que todos los delegados serán revocables en todo momento, se hallarán obligados por las instrucciones de sus electores, y desempeñarán sus cargos con salarios de obreros.

La comuna ha de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase. La comuna es la antítesis del Imperio. La emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países... y necesita para su solución el concurso teórico y práctico de los países avanzados.

La lucha por una política exterior en la que las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre naciones, forma parte de la lucha general por la emancipación de la clase obrera.

1. Economía y cultura

Un momento de reflexión sobre la transmisión de las ideas (y en particular de las ideas más revolucionarias) puede ser suficiente para concluir que si hay algo más funesto que la ignorancia completa es la ignorancia no completa. Esta conclusión parece ser aplicable también, por penoso que resulte reconocerlo, en el caso de la llamada concepción materialista de la historia. De la idea de que el factor económico es el que *en última instancia* determina la evolución de una sociedad se ha llegado a pasar a la idea de que es el *único* factor determinante, convirtiendo así una tesis de gran potencialidad explicatoria en «una frase vacua, abstracta, absurda», como escribe Engels en una carta fechada el 21-22 de diciembre de 1890 en la que termina diciendo:

«El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que era negado, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre correctamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas», y así se explican muchas de las extrañas cosas que han aportado.»

No hay por qué no estar de acuerdo con Engels en lo que se refiere a los nuevos «marxistas» (nuevos hace un siglo). No cabe decir lo mismo respecto a la posición que él defiende. Engels admite que «somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas»; no obstante, insiste en que entre esas premisas y condiciones «son las económicas las que deciden en última instancia», si bien concediendo que «también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres».

¿Es posible derivar la conclusión de que las premisas y condiciones económicas son «las que deciden en última instancia» de las «tesis fundamentales» marxianas? A mi entender, no. Cabe aducir por lo menos tres razones que invalidan tal conclusión: 1) Es incompatible con toda formulación de la concepción materialista que tenga base empírica; 2) es incompatible con una formulación que incluya las secciones A y C del abecé del revolucionario (marxiano) incluido más arriba); 3) es incompatible con la concepción del ser humano que tiene más base a la luz del sentido común y también a la luz de muchas investigaciones recientes.

La primera razón es dialécticamente la más fuerte, por supuesto, pues ni Engels ni Marx estarían dispuestos a dejar su teoría sin base empírica. Ahora bien, es de todo punto elemental desde el punto de vista lógico que del hecho de que en *ciertas* sociedades las condiciones económicas han condicionado en última instancia el desarrollo histórico (hecho susceptible de confirmación empírica) no se sigue que en *todas* las sociedades las condiciones económicas han condicionado y *condicionarán* en última instancia el desarrollo histórico. Si además se da el caso de que «los hombres hacen ellos mismos su historia, pero HASTA AHORA no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita», como muy bien escribe el propio Engels en una carta fechada el 25 de enero de 1894, sería totalmente arbitrario concluir que, cuando los hombres hagan su historia «con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo», las condiciones económicas condicionarán en última instancia el desarrollo histórico (a menos que «condicionarán en última instancia» no sea más que

una traducción libre de *primum vivere, deinde philosophare* —en latín «vivienda» es la alimentación y «convivio», un banquete—, perogrullada que no ha negado nunca nadie por aquello de que para poder hacer historia hay que empezar por no morir de hambre).

La referencia al plan colectivo está directamente relacionada con la segunda razón. Si ese plan colectivo tiene por objeto crear «una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos» (sección A del abecé revolucionario), lo lógico es suponer que ésta será precisamente la condición que determine en última instancia el desarrollo histórico, quedando reducido el factor económico a una *pre*-condición del libre desarrollo de cada uno. Dicho de otra manera, según la llamada concepción materialista de la historia, una condición necesaria (aunque no suficiente) de la revolución es que la condición que determina en última instancia el desarrollo histórico NO sea el factor económico (como lo es en la sociedad capitalista, por ejemplo). Como escribe Marx con relación a la Guerra civil en Francia, «si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin al caos ininterrumpido y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo [libertario], comunismo «realizable»?»

La tercera razón requeriría más espacio del que permite este opúsculo, de modo que tendré que limitarme a esbozarla tan sólo. Para empezar, es evidente de toda evidencia que no todas las vidas humanas son determinadas por las condiciones económicas aun bajo las inhumanas restricciones y coerciones de la sociedad capitalista. Los casos de Marx y Engels bastarían para confirmarlo. ¿Qué ocurriría bajo condiciones menos inhumanas? No tenemos suficiente base empírica para llegar a una conclusión firme, pero la base empírica con que contamos (por ejemplo, en el caso de la revolución libertaria llevada a cabo por la CNT, con la colaboración de muchos afiliados de la UGT, en 1936-1937) indica que en una «muestra» relativamente amplia un buen número de individuos desafió con bastante éxito la «inexorabilidad de las leyes económicas»².

Si no estamos dispuestos a limitarnos a estas consideraciones de sentido común, la cosa se complica, en parte por las confusiones a que suele dar lugar esta cuestión. El problema fundamental es el de distinguir y separar lo relativo a la *sicología general* del ser humano (dando a ese voca-

2. Véase Noam Chomsky, *Vietnam y España: Los intelectuales liberales ante la revolución*, Siglo XXI, 1974 (la segunda parte aparece, en traducción mucho más recomendable, en *El movimiento libertario español*, París, Ruedo ibérico, 1974) y «Actualidad del anarcosindicalismo», entrevista incluida en su libro USA: *Mito, realidad, acracia*, versión, introducción y anotación de C.-P. Otero (de próxima publicación).

blo el sentido 'estudio de las características mentales propias de la constitución biológica de la especie humana') de las cuestiones relativas a la *antropología* de un conjunto determinado de seres humanos (tomando «antropología» en el sentido de 'estudio de las experiencias generales del conjunto de individuos de una cultura histórica determinada'). En estos términos cabe decir que las manifestaciones o realizaciones *antropológicas* concretas, junto con los datos biológicos pertinentes, constituyen la base empírica para la investigación de las características *sicológicas* del ser humano en general. Pero sin llevar a cabo con éxito esta investigación no es posible concluir nada respecto a la *sicología* del ser humano locuente, el ser humano de todas las épocas, desde que el mundo es mundo... humano (lo cual no quiere decir, por supuesto, que el ser humano no haya evolucionado *antropológicamente* en los últimos treinta milenios o que no pueda llegar a un grado más avanzado de «perfección» en el futuro, como veremos más adelante).

En este punto es donde se comprueba mejor aquello de que si hay algo más funesto que la ignorancia plena es la ignorancia no plena. Sólo los que han oído malamente las campanas de Marx se empeñan en dar coces contra el aguijón al tratar de la «naturaleza humana»³. Los que no han oído hablar nunca de Marx y los que lo han digerido del todo no suelen tropezar contra tal piedra. Como el Marx de la primera mitad del siglo ha sido puesto en entredicho por bastantes devotos del voluminoso y nada joven Marx de *El capital*, aduciré pasajes de esta obra, empezando por uno verdaderamente fundamental del volumen I (capítulo 24, sección 5, nota 63), el volumen menos susceptible de tergiversación:

«Para conocer lo que es útil para un perro, háy que estudiar la naturaleza perruna... Esta naturaleza misma no puede ser deducida del principio de utilidad [ni de ningún otro principio]. Aplicando esto al ser humano, el que critique todos los actos, relaciones, movimientos, etc., humanos por el principio de utilidad, primero tiene que tratar de LA NATURALEZA HUMANA GENERAL, y luego de LA NATURALEZA DEL SER HUMANO TAL COMO APARECE MODIFICADA EN CADA EPOCA HISTORICA»⁴.

Lo de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, es, pues, cosa de Ortega y Gasset, no de Marx. Es verdad que los humanos difieren de los otros organismos en que son capaces de hacer historia (es decir, son capaces de evolución cultural y de diversidad cultural), pero no es menos

3. Los ejemplos son demasiado abundantes para que puedan ser enumerados en una sola nota (cf. Vernon Venable, *Human nature: The Marxist view*, Nueva York, Knopf, 1945). Gramsci llega a escribir que «la innovación fundamental introducida por el marxismo en la ciencia de la política y la historia es la prueba de que no existe una 'naturaleza humana' abstracta, fija e inmutable...», sino que la naturaleza humana es la totalidad de relaciones sociales históricamente determinadas» (véase N. Chomsky, *Reflections on language*, Nueva York, Pantheon, 1975, III, p. 128; cf., e.g., el capítulo titulado «Naturaleza humana y ciencias sociales burguesas» de Colectivo 1, *Alienación e ideología*, Madrid, Comunicación, 1973, y Lucien Malson, *Los niños selváticos*, traducción y comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio, Alianza Editorial, 1973). Cf. infra, nota 6.

4. Daré la última frase en el original, por si el lector quiere cotejarla con la traducción: «... handelt es sich erst um die menschliche Natur im Allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur».

verdad que el organismo biológico humano, y en particular el cerebro humano, como otros organismos biológicos, tiene una estructura genéticamente determinada (lo de que el cerebro es una *tabula rasa* lo rechaza hasta el empiricista David Hume, por lo que no sorprende que lo rechacen muchos investigadores recientes que, en vez de especular, como Hume, sobre la cuestión, trabajan sobre datos empíricos). Pero hay más. Toda teoría social gira en torno a la noción de naturaleza humana que la inspira, como no se le ocultó a Marx, a juzgar por lo citado (y por otros pasajes de su obra). Si se asume, como asume Adam Smith, en su *Wealth of nations* ('Riqueza de las corporaciones' en una traducción moderna) que en la entraña de la naturaleza humana prevalece irremediablemente el afán de lucro sobre todos los demás afanes, lo lógico es acabar construyendo un «orden social» en el que «florezca» la «libertad de comercio», sin reparar en la inmensa pérdida que representa la conversión de los seres humanos en instrumentos de la producción aun a sabiendas de que, como escribe Smith, la mente cae «en esa adormilada estupidez que, en una sociedad civilizada, parece obnubilar el entendimiento de casi todas las categorías inferiores del pueblo». (Cf. las referencias de la nota 19, infra. Nótese que Smith usa el término «sociedad civilizada», que acababa de ser acuñado, para hacer referencia a ese tipo de sociedad.) Si, por el contrario, se asume, como asume Wilhelm von Humboldt (nacido al otro lado del Canal del capitalismo menos de medio siglo después), que «inquirir y crear... son los dos ejes sobre los que más o menos directamente giran todas las empresas humanas», lo lógico es pensar que un sistema social que convierte a los seres humanos en autómatas no merece el nombre de «civilización» y tratar de organizar una asociación del tipo descrito en A que permita a todo el mundo «inquirir y crear» en la medida de sus posibilidades individuales (distintas en cada individuo).

Con esta concepción «romántica» de la naturaleza humana la utopía realizable alcanza una nueva cota en la historia de la humanidad. Tampoco esto se le oculta a Marx, que la adopta desde el principio como punto de partida (más exacto sería decir como ariete) para su definitivamente demoledora crítica del capitalismo. Esto salta a la vista, no ya en sus primeros escritos, sino también en su obra magna, en particular en la introducción al capítulo 7 (sobre el que volveré más adelante) y en varias secciones del capítulo 15 del volumen I. Bastará con citar aquí un pasaje del volumen III (48.III) especialmente significativo:

«De hecho, el reino de la libertad empieza sólo donde acaba el trabajo que es determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas... Con el desarrollo [del ser humano el] reino de la necesidad física se expande al expandirse las necesidades humanas, pero, al mismo tiempo, aumentan también las fuerzas de producción que satisfacen esas necesidades. La libertad en este campo puede consistir sólo en que el ser humano socializado (los productores asociados) regulen racionalmente su intercambio con la Naturaleza, sometiéndola a su control común, en vez de ser regulados por ella y por sus ciegas fuerzas, y en lograr esto con el menor

consumo de energía y en las condiciones más favorables a LA NATURALEZA HUMANA y dignas de ella. Pero aun así sigue siendo el reino de la necesidad. Más allá de ese reino empieza EL DESARROLLO DE LA ENERGIA HUMANA, que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la LIBERTAD, el cual, sin embargo, sólo puede florecer con ese reino de la necesidad como base. El acortamiento de la jornada de trabajo es su pre-requisito básico.»

Desde esta perspectiva resulta bien claro que el reino de la necesidad económica no es más que la base del verdadero reino de la libertad, que empieza con el desarrollo de la energía humana como fin en sí mismo. (Como contraste revelador, mencionaré las controversias actuales sobre la situación de algunos obreros norteamericanos que, por sinrazones obvias, son obligados a trabajar hasta cien horas a la semana, mientras millones de desempleados no encuentran trabajo alguno.) La referencia a la «energía» humana remite claramente a las ideas del Romanticismo inspirado en la Ilustración, y en particular a los escritos de Wilhelm von Humboldt, para quien el lenguaje es también *enérgeia*⁵. Es precisamente esta energía creativa humana la que hace posible la evolución antropológica ilimitada. Pese a lo que tienden a creer algunos, esto no quiere decir que el conjunto infinito de posibilidades de desarrollo antropológico del ser humano contenga todas las posibilidades imaginables (el conjunto de los números impares es un conjunto infinito, pero no contiene ningún número par). Contiene tan sólo las infinitas posibilidades definidas por la constitución biológica de la especie (por LA NATURALEZA HUMANA) y sólo éstas (entre ellas infinitas posibilidades todavía no exploradas)⁶. Frente a esta infinitud de posibilidades intonsas, la naturaleza animal no humana (la de los animales no locuentes) no permite evolución cultural alguna. Téngase en cuenta que, como hace notar Engels en su *Anti-Dühring* «los primeros hombres salidos del reino animal [no humano] eran, en todo lo sustancial, tan poco libres como los animales [no humanos] mismos, pero cada paso dado en la senda de la CULTURA era un paso dado en la senda de la LIBERTAD». A juzgar por lo alcanzado hasta ahora, queda, pues, mucho camino por andar. La referencia a la «energía» humana es significativa también en otros respectos. La raíz del vocablo *energía* forma parte también del vocablo *demiurgo*, que literalmente quiere decir 'productor o creador (*ourgos*) del pueblo' (en inglés tiene todavía el sentido de 'fuerza creativa autónoma o poder decisivo', definición del ser humano que hubieran aceptado tanto Marx como Bakunin)⁷. Otra forma de la misma raíz aparece en el vocablo *organización*, y todavía otra (algo más alejada) en la palabra

5. Véase mi introducción a N. Chomsky, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970 (2ª reimpresión, 1975), esp. p. xxix.

6. Véase «Lenguaje y libertad», en N. Chomsky, *Por razones de Estado*, Ariel, 1975. Este punto es al parecer el más difícil de entender para los autores más razonables. Cf. Richard Lichtman, «Marx and Freud, Part III: Marx's theory of human nature», *Socialist Revolution*, 36 (1977), esp. 45 y ss.

7. El oscurantismo carpetobetélico ni siquiera se limita a reducir el sentido de *demiurgo* a la acepción platónica o gnóstica de 'deidad subordinada'.

inglesa *work*, que en inglés actual significa a la vez 1) 'crear algo trabajando' (o simplemente 'trabajar'), 2) actividad en la que uno ejerce su fuerza o sus facultades para llevar a cabo algo o para alcanzar un objetivo o resultado' (o simplemente 'trabajo') y 3) 'obra' (es decir, resultado de una actividad creativa). El término que traduce en inglés la noción de 'trabajo' de los economistas (en particular, 'trabajo asalariado'), es *labor*, vocablo consecuentemente degradado y aislado de *collaboration* (condenar a alguien a trabajos todavía más forzados o forzados es condenarlo a un *labor camp*).

Todo esto viene a cuento de que la corrupción del léxico puede dificultar a veces sobremanera el entender ciertas cosas a derechas. Por ejemplo, para Marx, como para los grandes románticos inspirados en la Ilustración, inquirir y crear son necesidades fundamentales del ser humano, pero en español no es posible decir que la *inquisición* y la *creación* son necesidades fundamentales sin conjurar las imágenes menos oportunas (obsequio de la casa o caserón de la tradición más dada a convertir a los *demiurgos* en *energúmenos*). De manera análoga, cuando los románticos dicen por boca de Marx (o de Kropotkin, Russell o Chomsky) que la actividad creativa es la más alta necesidad del ser humano (y no una maldición, como en la Biblia) son mucho más difíciles de entender si la palabra que expresa la noción de actividad creativa es *trabajo* que si es *work*. La palabra *trabajo* empezó como nombre de un instrumento de tortura formado por tres palos (*trepalium*, luego *traballo*, como en gallego), y en quince siglos no ha logrado desprenderse del repugnante tufo de su origen. El que la palabra *obrar* (en francés, *ouvrer*) haya sido desplazada por *trabajar* (*travailler*) en el curso de los siglos dice no poco de los «días laborables» europeos. Entre *obrar* (bien) y *trabajar* media sin duda mucho trecho en las sociedades culturalmente subdesarrolladas.

La palabra *obrero* no ha sido desplazada del todo (fuera del vocabulario de un partido socialista que quiere estar al día), pero ha sido degradada tan sin merced por el elitismo capitalista que ha sido separada de su propia familia. En los tiempos que corren sólo las *obras* públicas y las obras en construcción son obras de los obreros (y sólo en el peor de los sentidos, por supuesto). No sólo no es posible hablar de obreros intelectuales o artísticos, como se habla de obreros manuales, sino que hay millones de asalariados que se guardan mucho de no pertenecer a la *clase obrera* (como si con guardarse de no pertenecer a ella se esfumaran todos los problemas).

Otro tanto ocurre con *operario*, forma romance de la misma palabra. No *opera* el operario, sino el cirujano, el militar o el negociante. Y aunque la lengua permite que la *co-operación* sea cosa de operarios u obreros o bien cosa de «obrerros» y no «obrerros» relativamente solidarizados, la realidad cultural suele ser menos cooperativa que la lengua en ese caso. Una manera de co-operar es *ex-operar*, lo que los italianos llaman *sciooperare*, es decir, 'declararse en huelga', pero es mucho más fácil dedicarse a

la *juerga* (que es la *huelga* de los que se guardan mucho de ponerse al nivel de la clase obrera y solidarizarse con ella), sobre todo para los *oficinistas* o burócratas de *oficina*, que es una forma evolucionada de *opificina*, de la familia de *obrero* también en su origen, como *óptimo*, que tampoco es cosa de oficina, aunque *opiparo* y *copioso* sí suelen serlo, como lo es también a veces *opulento*. Para que se vea hasta qué punto ha dispersado la ignorancia de los siglos a la familia a que dio origen la raíz *op*, que empezó por significar 'actividad productiva' y acabó por significar 'propiedad' en sánscrito (como *facienda*, 'lo que se ha de hacer', acabó, ya *facta*, en manos de los no obreros del Ministerio de Hacienda). Que es como ir del cuerno de la abundancia (*cornucopia*) a la más perversa indigencia (*inopia*). Y pido perdón al lector que no me permita ni siquiera tratar de sacarme así la espina.

A lo que íbamos. A mi modo de ver, una manera de acabar con fosilizaciones culturales que están creando mucha confusión en esta materia, sería tratar de dar un nuevo sentido al vocablo *obrero*. Como guía puede servir la idea de que en una sociedad decente la mayoría tendría que ser obrera (devolviendo así a la raíz del vocablo el noble sentido que aun conserva en *obra maestra*, por ejemplo), por lo que la sentencia «por las obras los conoceréis» sería aplicable sólo a obreros y obreras, es decir, a los que llevan a cabo o contribuyen a llevar a cabo las obras que verdaderamente necesita la comunidad, ya que el «trabajo» de índole animal que no tiene más objeto que satisfacer el afán de lucro de una minoría habría desaparecido (cf. *El capital*, I, cap. 7, esp. intr., y cap. 15, esp. sec. 9). Si el reloj de la humanidad no se para ni es parado por alguna catástrofe nuclear o de otro tipo y llega a existir esa comunidad decente y libre (con sus problemas y conflictos, pues la libertad y la decencia no son ninguna panacea), la *clase obrera* tenderá a coincidir con la *clase universal*. Para ello es preciso que la clase obrera actual tienda a verse como el germen de esa clase obrera del futuro, en la que las lindes entre lo *manual* y lo *intelectual* aparecerán difuminadas (como empiezan a aparecer en algunos individuos en las sociedades más avanzadas) en las ocupaciones que sobrevivan, pues muchas ocupaciones intelectuales (por ejemplo, la de apologista del Estado) y manuales (por ejemplo, la del protagonista de *Tiempos modernos*) habrán desaparecido. (Es de notar que *management*, que corresponde a *manejo*, lo opuesto a *manumisión*, deriva también de *mano*, como *maniobra*, lo cual revela lo *manual* de su origen.) Como habrán desaparecido los *negocios*, que en su origen eran 'no ocios', es decir, *obras*. Y hasta se difuminarán las lindes entre el ocio y el no ocio o negocio, de manera que será posible trabajar en el ocio, como en el poema de Cernuda.

Para el fanatismo medieval de Dante, el amor movía «el sol y las otras estrellas» (nada menos); para el fanatismo contemporáneo, el amor no mueve ni a los seres humanos : Los mueve el afán de lucro (nada más). Los dos extremos son igualmente anacrónicos: Ni tanto ni tan poco. Que

el afán de lucro mueva al plutócrata (y a sus émulos) no quiere decir que mueva al ser humano.

2. Ideología y ciencia

La idea de que la tradición «merodea como duende en las cabezas de los hombres» hace pensar en otro pasaje que Engels había escrito ya en 1877:

«La tradición es una gran fuerza de freno: Es la *vis inertiae* [fuerza de la inercial] de la historia. Pero es una fuerza meramente pasiva; por eso tiene necesariamente que sucumbir.»

O por lo menos acaba sucumbiendo... en algunos casos, a veces después de mantener durante siglos sus ímpetus más o menos fosilizados. Es difícil exagerar el diario impacto de las vetas más anacrónicas de la tradición. La heterografía que pasa por «ortografía» puede servir de ilustración especialmente reveladora. Por ejemplo, lo realmente «ortográfico» sería escribir *onbre*, como en la Edad Media (*uomo* en italiano), y no *hombre*, pero ¿cuántos someten a examen esta grafía anacrónica que por «orden de la superioridad» erudita logró un día desplazar a *onbre*? Por el contrario, la anacrónica grafía de *hueso* o *huelo* se ha perpetuado, por orden también de la autoridad, aunque hoy carece de toda justificación. Cuando la letra *v* podría tener también el valor de *u*, resultaba natural utilizar la letra *h* como signo diacrítico, de modo que, por ejemplo, *hveso* venía a ser la trascrición de *ueso*, pero cuando *hveso* fue reemplazado por *hueso*, no había razón alguna para dejar la *h* en su sitio (como en el cuartel de marras dejaron el centinela junto al banco aunque la pintura ya se había secado). Sin embargo, hoy no se le pasa a nadie por la cabeza escribir *ueso* (como *osario*) o *uelo* (como *oler*), que sería lo natural. Otro ejemplo: La palabra *hinchar* no es más que una forma evolucionada de la palabra *inflar*, pero ¿cuántos se preguntan de dónde ha salido la *h*? No hace falta ser lingüista para darse cuenta de que *algunas comunidades se han reorganizado* no es lo mismo que *se ha reorganizado algunas comunidades*, pero el que escribe justamente lo que piensa y deja la forma verbal en singular suele ser anatematizado no sólo por los académicos sino también por los que no tienen nada que perder. El pueblo dice (y Bécquer escribía) *preguntastes* y no *preguntaste* (como dice *pregunstasteis* donde nuestros antepasados decían *vos (otros) preguntastes*), siguiendo sin prejuicios la evolución de la lengua, pero el peso de la tradición anacrónica (reforzado en este caso por el de la autoridad) ha logrado mantener a flote *preguntaste* hasta el día de hoy (y de paso utilizarlo como posible piedra de toque para distinguir a los jefes de negociado de tercera clase de los «obreros»). Cabría dar muchos más ejemplos, pero con esos puede bastar para mi propósito.

Lo que quiero poner de manifiesto es que el aspecto ideológico de estas imposiciones sociales es relativamente independiente del acierto o error. Importa sólo mantener la autoridad para decretar que se escriba *hinchar* o que se escriba *inchar*, no el imponer una forma determinada.

Es muy posible que si los eruditos postmedievales hubieran llegado a aprender algo más de latín (aquí viene a cuento otra vez lo de que la ignorancia no perfecta suele ser más funesta que la ignorancia perfecta) escribiésemos ahora *cojer*, como escribimos *mujer* (*culler* y *muller* en catalán, *coller* y *muller* en gallego), pero a los sabios de la época les despistó la *g* del latín *colligere* (como a los eruditos renacentistas franceses les despistó la de *digitus* y, ni cortos ni perezosos, se la incrustaron a la irreprochable grafía medieval *doit*, por lo que desde entonces todos, los necios y los menos necios, hemos venido escribiendo *doigt*, y es posible que otros lo sigan escribiendo *per secula seculorum*, por aquello de «mantenello y no enmendallo», que no es privativo de Castilla). El caso es que aun si los que han tenido poder de decisión en la materia hubieran acertado a decretar soluciones menos irracionales, la cuestión del derecho de participación de todos en las decisiones de la comunidad no hubiera sido afectada en absoluto, por lo que el triunfo ideológico seguiría siendo completo (de hecho, sería todavía más completo, pues entonces no existirían razones tan evidentes para poner en cuestión lo que la ideología establece como «normal»). La fuerza de esta tradición «ortográfica» es incluso capaz de extender sus dominios automáticamente, sin intervención de los que la controlan, por lo que se llega a reemplazar, e.g., «Chomsky» por «Chomsquy», y no sé si «Kant» y «kantiano» por «Quant» y «quantiano»⁸.

Bastan los ejemplos mencionados para entrever que la inercia de la tradición es una fuerza mucho más considerable de lo que se suele suponer. Como ejercicio revelador podemos preguntarnos si estamos dispuestos a escribir, a partir de mañana, *onbre*, *onbro*, *ueco*, *umano*, *umilde*, *Ispaña* (como *España*, y no como *Hespaña*, grafía antigua), *preguntastes*, *dijistes*, etc. El que no salga bien de esta prueba probablemente saldrá mucho peor de una prueba sobre fósiles culturales mucho más sutiles, a veces hasta difíciles de identificar, que operan sigilosamente hasta en las mentes menos subdesarrolladas desde el punto de vista cultural.

Una de las fosilizaciones culturales más insidiosas es la creencia, en gran parte inconsciente en muchos casos, de que el mundo de mañana no puede no ser más o menos como el de hoy en líneas generales (la creencia de que el afán de lucro es el que mueve este mundo, si no «el sol y las

8. Para un examen más detenido, véase C.-P. Otero. *Letras I*, 2ª ed., Barcelona, Seix Barral, 1977, esp. p. 309 y ss. Por asombroso que resulte, el prejuicio contra la letra *k* tiene sus raíces en la ya remota época del Imperio Romano, pues el sonido de la *k* de los *Kaisers* era trascrito (siguiendo una tradición ya entonces antigua) por medio de la *c* de los *Caesares*. Y es de suponer que la *k* de *Kaiser* y la de otras palabras alemanas frecuentes en el vocabulario nazi haya contribuido más que la de *kominintern* o la de *kirie* a que algunos ingenios de la contracultura del imperio más imperial diesen en escribir (Norte)Amerika, tratando de hacer fuego con esa *k* contra el autoritarismo imperialista.

otras estrellas», es sólo un caso particular de la misma creencia). Eso es lo que se desprende, para muchos, de «las lecciones de la historia». Pero es evidente que la historia enseña otras cosas, para el que quiera aprenderlas, entre ellas la lección de que todas las coacciones y añagazas del poder no han bastado para eliminar de raíz acciones que serían impensables si el ser humano fuera un lobo para sus semejantes. Si el ser humano es «naturalmente» perverso, y la organización social de los últimos siglos se presta a las mil maravillas para extremar esa perversidad «natural», ¿por qué no estamos ya todos irremediabilmente corrompidos? Intervención de la divina Providencia, sin duda.

La crítica de la cultura, y en particular la crítica y denuncia de las ideologías autoritarias aderezadas por los apologistas del Estado, es arma poderosísima de la revolución. Como ha subrayado repetidamente Paulo Freire, el que no es consciente difícilmente puede ser revolucionario. La verdad está en contra de los traficantes del opio estatal. El abecé revolucionario hace diana al decir que si los ideólogos del Estado creyesen en la defensibilidad de lo que imponen no tratarían por todos los medios de darle un aspecto distinto y buscar su salvación en el sofisma y la mentira. El desenmascaramiento del Estado es un modo verdaderamente radical de contribuir a la concienciación de la mayoría. La revolución empieza en el cerebro del filósofo capaz de concebir una alternativa radicalmente distinta de las que ofrecen las sociedades actuales, y no podrá ser retardada cuando los obreros (en el nuevo sentido que he propuesto para el término) sean en su mayoría filósofos, es decir, seres humanos con una visión clara de una utopía realizable que se dan perfecta cuenta de que «la revolución parcial, la revolución política, la revolución que dejaría los pilares del edificio en pie» no es más que una quimera, un sueño irrealizable.

Pero para que la rémora de la ideología no saque partido de otras rémoras es preciso ceder completamente a la derecha el terreno de la irracionalidad. Es a la derecha a la que conviene jugar en ese campo. El que cree en su propia causa no sólo puede, sino que gana mucho presentándola a cuerpo limpio. Es el oscurantismo reaccionario el que tiene mucho que ganar proclamando que, por ejemplo, la versión bíblica del origen del mundo y la versión de los investigadores más actuales son simplemente dos «teorías» distintas elaboradas desde dos perspectivas diferentes, o que el reciente descubrimiento de una tercera forma biológica entre los seres vivientes no merece más credibilidad que la de otra «ideología» cualquiera⁹. Lo que es verdaderamente ideológico, y

9. Me refiero a la descubierta recientemente por Carl Woese, especialista en genética de la Universidad de Illinois. Según Woese, de esa forma (que para él no es la más primigenia) derivan las otras dos formas conocidas: La de las bacterias y la de las plantas y animales. Todas estas formas parecen derivar de una forma única que parece haber surgido hace unos 4000 millones de años, antes de la formación de las rocas más antiguas, cuando el globo terrestre era todavía una hirviente masa gaseosa. Las plantas y los animales difieren de las bacterias en el tamaño y organización de sus células, que son unas 1000 veces más grandes.

además oscurantista y reaccionario, es adoptar la posición de que la ideología a todas luces infundada, el saber no desconfirmado y el conocimiento verdaderamente científico son indistinguibles entre sí en principio (o son tres aspectos de lo mismo, como las misteriosas tres personas de la Santísima Trinidad). Una cosa es que un conjunto de ideas pueda pasar en un determinado momento por científico y otra muy distinta que merezca pasar legítimamente por científico. Es verdad que la línea que separa a la ciencia de la pseudociencia no es siempre fácil de detectar, pero también es verdad que en muchos casos no hace falta mucho caletre para detectarla.

Tomemos, por ejemplo, el caso de la teoría económica. Podemos, por supuesto, darle el nombre de «ciencia», porque por el momento no hay limitaciones estatales en lo que respecta al uso de esa palabra, pero entonces más vale usar otra palabra para referirse a las teorías de la física, la biología o la lingüística que están a nivel «científico» en el sentido que dan a esta palabra los filósofos de la ciencia más precisos¹⁰. De hecho, no es lo que se dice obvio que sea posible una «ciencia empírica» (en sentido estricto) llamada teoría económica, de ahí que la preferencia a usar *economía* (quiero decir *economics*, *no economy*) en vez de *política económica* suele ser en sí misma un claro indicio de una perspectiva marcadamente ideológica. Quizá ayude a esclarecer lo que estoy tratando de sugerir enfocarlo desde un ángulo distinto. Supongamos que los seres humanos son realmente capaces de elaborar toda una *sicología* empírica realmente científica (lo cual no es poco suponer, en 1977) que incluya, posiblemente, una *lingüística*, una *epistemología*, una *sociología* (llamémosle así, pese a las connotaciones actuales del término, teniendo presente que tendrá que ver con un aspecto del cerebro), una *ética* (de base biológica, horra de residuos ancestrales y de moralina del siglo) y una *estética* (sin duda neoromántica). ¿Sería posible que la evolución cultural de la especie humana acabase invalidando, al correr del tiempo, esa

Para una interesante exposición de la historia de la genética molecular y un intento de prefigurar la utopía que la ciencia puede hacer posible, véase Gunther S. Stent, *El advenimiento de la Edad de Oro*, Barcelona, Seix Barral, 1973. El extremo opuesto de esta concepción de la «ciencia» es la de los que llegan a recomendar una «sinopsis de los cuatro evangelios» (cualquiera que sea) como «un imprescindible libro de consulta para quien se interese de [sic] un conocimiento científico [¿!?!] del Evangelio» (*Triunfo*, 30 de julio de 1977, p. 47). No hay que suponer, sin embargo, que la superchería es exclusivamente cosa de las supervivencias del pasado. «El lado saludable de la boga de los huecos negros [black holes] —ha escrito recientemente Martin Gardner— nos hace ver qué poco sabe la ciencia y qué vasto es el reino sobre el que la ciencia no sabe nada. El lado enfermo del auge de los huecos negros es la apropiación de los misterios astrofísicos para apuntalar las doctrinas de cultos pseudocientíficos o las viles actuaciones de artistas que no son más que tímidos desequilibrados» («The holes in black holes», *New York Review of Books*, 29 de septiembre de 1977, p. 23; véase además su «ESP at random», *ibid.*, 17 de marzo y 14 de julio de 1977).

10. Véase *Criticism and the growth of knowledge*, ed. de Imre Lakatos y Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1974, esp. el artículo de Lakatos, e I. Lakatos, *Proofs and refutations*, ed. de J. Worrall, Cambridge UP, 1976. Sobre la investigación en las ciencias humanas, véase el libro de Chomsky citado en la nota 3, supra, y sus *Dialogues avec Mitsou Ronat*, París, Flammarion, 1977, primera parte. Se ha argüido que en las investigaciones psicológicas al uso la «significación estadística» representa precisamente el papel opuesto al que representa en las investigaciones físicas (véase Paul E. Meehl, «Theory-testing in psychology and physics: A methodological paradox», *Philosophy of Science* 34 (junio de 1967), p. 103-115).

ciencia empírica? Es de suponer que no. (Si hay alguien que tienda a contestar que sí, probablemente es porque está pensando más bien en la *antropología*.) Por otra parte, ¿a quién se le ocurriría esperar que lo fundamental de la mejor de las teorías económicas actuales puede sobrevivir al capitalismo? Si no se le ocurre a nadie, habría que preguntarse qué clase de ciencia empírica es la que se le puede morir a uno de esa manera, como se le morían los señores de tejas abajo a Iñigo de Loyola (¿o era al futuro san Francisco Xavier, quiero decir Xabier, ya que en vascuence no hay *v*?).

Dicho esto, conviene apresurarse a añadir que criticar la teoría política económica de Marx porque el «modelo» de «mercado libre» «no existe ni ha existido nunca» o porque el trabajo «no es una mercancía como una libra de azúcar, como afirma Marx», y otras cosas por el estilo, si no una tontería de tomo y lomo, es por lo menos un indicio clarísimo de subdesarrollo intelectual sólo comparable a algunos de los menos lúcidos momentos que median entre el gran Aristóteles y Galileo. El movimiento sin fricción o el plano inclinado de la física (la más desarrollada de las ciencias empíricas) tampoco han existido ni existirán nunca en la realidad, pero a ninguna mente medianamente desarrollada se le ocurriría sospechar que aplicar esa teoría «idealista» o «abstracta» a los vuelos espaciales no daría ningún resultado. Sin «idealización» y «abstracción» no sólo no es posible la ciencia empírica, sino que si siquiera es posible ningún tipo de teoría, aun las no científicas, porque sin idealización o abstracción la investigación racional no lleva a ninguna parte. La realidad (o si se prefiere, la Realidad) es siempre infinitamente más complicada que cualquier ciencia o teoría. Eso no lo negará nunca nadie. Tenemos, pues, dos opciones, como ha señalado Chomsky más de una vez: Una es renunciar a la investigación, por la sencilla razón de que la realidad es siempre más complicada que la teoría; la otra es intentar la investigación racional, es decir, intentar aplicar las facultades mentales a los datos empíricos con el fin de descubrir elementos constitutivos básicos y principios con fuerza explicatoria de no menguado alcance que permitan construir una teoría deductiva que dé razón de los fenómenos estudiados. Si la teoría así construida resulta incompatible con un fenómeno primordial, se plantea inmediatamente la cuestión de su desconfirmación y la posibilidad de que esa teoría tenga que ser descartada, con lo que habría que barajar y volver a empezar. En las investigaciones racionales no cabe apelar a la autoridad de los «maestros» o de los que pasan por «expertos», ni tampoco a las declaraciones pontificales.

Como es bien sabido, Marx optó decididamente por la segunda opción y se aplicó a investigar racionalmente la dinámica del sistema capitalista. Esto, por supuesto, no justifica el que se le unja como el «Gran Experto» o simplemente como un «experto» en la materia y se adopte religiosamente lo que dice como se adopta el dogma de la inmaculada decepción. La crítica que Marx practicaba y recomendaba es aplicable también en el

caso de su obra, como él mismo solicita en el prólogo a *El capital* y en otros escritos. La infalibilidad es cosa de Vaticano. Entre los humanos, los «expertos» no tienen más autoridad que el posible mérito de sus análisis o sus teorías. Tiene que ser, pues, perfectamente legítimo someter a análisis crítico cualquiera de los aspectos de la teoría de Marx, y en particular la validez empírica de sus resultados. Lo que no es posible hacer racionalmente es objetar que la noción teórica «mercado libre» o la noción teórica «capital» («el capital no es una cosa, sino más bien una relación de producción social definida, que pertenece a una formación-de-la-sociedad histórica definida y que se manifiesta en una cosa y da a esa cosa un carácter social específico», dice expresamente la primera página del capítulo 48 del volumen III de la obra magna), o cualquier otra noción teórica, es una «abstracción». ¿Cómo podría no serlo? También es una abstracción reducir a los individuos, con todos sus millones de células distintas, cada una con su programa genético, a simples «personificaciones de categorías económicas, encarnaciones de relaciones-de-clase e intereses-de-clase particulares» (prólogo al volumen I), pero si esa abstracción lleva a resultados válidos en el análisis económico, el que tales individuos «económicamente puros» no hayan existido ni existan nunca en la realidad carece de todo interés desde un punto de vista teórico.

Es de notar asimismo que de la realidad (o Realidad) entera se puede decir siempre mucho menos, a la hora de generalizar, de lo que se puede decir de una de sus partes, como advierte a menudo el gran Perogrullo, quien suele hacer notar que la realidad biológica tiene propiedades que no tiene la realidad no biológica; la realidad humana, propiedades que no tiene la realidad no humana; y la realidad «semiótica» estrictamente lingüística, propiedades que no tiene el resto de la realidad «semiótica». De esta perogrullada y de algunas observaciones empíricas relativamente claras es posible deducir que una de las maneras más seguras de hacer que una investigación sobre el lenguaje humano (que no tiene nada de «código» en el sentido que ese término tiene en «código de señales de circulación», por ejemplo) no tenga la menor posibilidad de llevar a resultados no triviales, es incluir en la investigación datos tomados de otros sistemas de símbolos (y, si se terciara, de la comunicación animal), y tratar de descubrir generalizaciones que sean aplicables a todos esos datos a la vez. Claro que aun el que investiga un conjunto como el formado por los elefantes y las ballenas puede descubrir que, además de su índole de mamíferos, los elefantes y las ballenas tienen en común la propiedad de que no se suben a los árboles, la propiedad de que no suelen vivir cien años, y otras muchas propiedades que sería prolijo enumerar aquí. Así, pues, a la derecha lo que es de la derecha, y a la investigación racional lo que es de la investigación racional. Pero esto no quiere decir, en modo alguno, que haya que tomar por resultado no desconfirmado lo que los «expertos» nos brindan como tal. Por ejemplo, una cosa es que

Marx haya hecho todo lo posible por dar a sus teorías un nivel «científico» (entendiendo la palabra en un sentido muy de su época), y otro que esas teorías hayan alcanzado el nivel «científico» de la mecánica celeste de Newton, pongamos por caso, pues pedir que alcanzasen el de la mecánica celeste actual sería pedir demasiado. Es verdad que muchos no admiten analogía alguna entre las ciencias de la naturaleza no humana y las posibles ciencias de la naturaleza humana (o «ciencias sociales»), pero quizá sea por aquello de la ignorancia no perfecta. A nadie que tenga dos dedos de frente se le ocurrirá proponer que las ciencias humanas se limiten a hacerse eco de lo más superficial o de los esquemas más generales de las demás ciencias naturales. Se trata más bien de que en principio la investigación en las ciencias humanas no se distingue de la investigación en las demás ciencias naturales más que por el objeto (el objeto de las ciencias humanas incluye un principio creativo que no existe en el objeto de las otras ciencias naturales). A la postre todo se reduce a descubrir datos empíricos suficientemente representativos y a elaborar argumentos que permitan construir una teoría que sea por lo menos coherente (y, preferiblemente, completa), sobre axiomas independientes. No es necesario insistir en que las ciencias humanas no podrán nunca predecir una revolución, pongamos por caso, como las ciencias no humanas predicen un eclipse, pero de eso a que no sean «predictivas» en el sentido apropiado a su objeto hay un gran trecho. Las que no son predictivas en ningún sentido científico son las pseudociencias sociales.

Es, pues, preciso poner mucho cuidado en distinguir la ciencia de la pseudociencia y de la mera no ciencia (que es mucho más difícil que distinguir las berzas de los capachos) y todavía más cuidado en distinguir el saber no científico que es plausible (o que por lo menos no ha sido claramente desconfirmado hasta el momento) de las ideas más o menos descabelladas y sin base alguna. Entre estas ideas aparecerán conjuntos que son distintamente ideológicos. A veces no es demasiado importante distinguir la ideología confeccionada deliberadamente a la medida de las circunstancias y la que no hace más que aprovechar los posos de la tradición, o distinguir sus vetas cuando confluyen. Es difícil, por ejemplo, precisar hasta qué punto la posición social de la mujer en las sociedades de ascendencia judeocristiana ha venido siendo legitimada por el mito del origen de Eva o por los preceptos de los códigos civiles napoleónicos. Nótese, de paso, la insolencia ideológica de este mito de la Biblia, que según varios autores (por ejemplo, Erich Fromm) representa la inversión de la tradición primigenia matriarcal basada en la superioridad creativa de la mujer (que al menos producía hijos) en el periodo anterior al descubrimiento de la agricultura: Aunque es evidente de toda evidencia que son los hombres los que son formados en las entrañas más inmediatas a los *órganos sexuales* de la *mujer*, el mito nos quiere hacer ver que es la mujer la formada de una *costilla* del *hombre*. Pues bien, por burdo

que esto parezca, no es mucho más burdo que algunos mitos contemporáneos.

Aunque la ideología no sea demasiado burda, entre ella y una idea empírica valiosa no desconfirmada, aun si esa idea no es todavía parte de una teoría (no científica), hay una diferencia fundamental. Piénsese, por ejemplo, en la idea del origen del hombre (y de las demás especies) elaborada por Darwin a mediados del siglo XIX como punto de partida para la biología actual. O, más cerca de nuestro tema, piénsese en la revolucionaria idea del «inconsciente» o «subconsciente», elaborada por Freud a fines del mismo siglo. Aun si es verdad que la idea más actual del «inconsciente» (en sentido estricto, es decir, como algo completamente inaccesible a todo tipo de introspección, y no sólo de acceso muy difícil) no aparece claramente sino en la obra de Chomsky, no por eso deja de representar un gran paso adelante en la historia de la humanidad la genial intuición de Freud (hasta tal punto que no parece arriesgado suponer que si Marx hubiera llegado a leer a Freud, la historia del último siglo hubiera sido muy diferente). Por otra parte, sólo ahora se empieza a sospechar que el «subconsciente» de Freud puede tener su sede en el hemisferio derecho del cerebro, el hemisferio al parecer más directamente relacionado con las emociones (el hemisferio izquierdo es la sede del lenguaje para todos los no zurdos y parte de los zurdos, y posiblemente la sede de la capacidad de hacer juicios críticos, etc.), como sólo ahora se empieza a entender otras cosas fundamentales respecto a la estructura del cerebro. (Si la distribución de funciones cerebrales que acabo de esbozar resultase esencialmente correcta, el «corazón» de nuestros antepasados vendría a ser el hemisferio derecho, y su «cabeza», el hemisferio izquierdo.) ¿Quiere esto decir que la teoría psicoanalítica ha alcanzado por fin un nivel científico? Aun si hay quien esté dispuesto a dar una respuesta positiva a esta pregunta, si se aplica estrictamente al psicoanálisis los criterios metodológicos aplicados a la física o a la biología habría que concluir en todo caso que lo que pueda haber de científico (en sentido estricto) en el psicoanálisis es sumamente poco¹¹. Deducir de esto que entonces los conocimientos relativos al psicoanálisis que son plausibles y no han sido desconfirmados no tienen más valor que la ideología del mito de Adán y Eva es ponerse a la altura de la derecha.

11. Véase Thomas Budzynski, «Tuning in on the twilight zone», *Psychology today*, agosto de 1977. Cf. Michael Sherwood. *The logic of explanation in psychoanalysis*, Nueva York y Londres, Academic Press, 1969. Justo es señalar que la llamada «ciencia de la historia» está todavía muy por debajo del psicoanálisis en ese sentido (cf. Marvin Harris, *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*. Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1968, esp. I). Trátese de imaginar lo que sería pretender escribir una historia científica de una lengua sin ni siquiera haber descubierto el alfabeto fonético universal y los principios fundamentales de la sintaxis. Si se desconoce lo más elemental (a nivel científico) sobre el sistema sincrónico de esa lengua, ¿cómo puede ser posible ni siquiera describir, no ya explicar, la evolución de esa lengua? De ahí que hasta llegue a tener gracia oír decir a más de un «historiador» que tratar de hacer predicciones históricas es abandonar el campo de la «ciencia» y entrar en un terreno no científico en el que cualquier no «experto» se mueve tan bien como el «historiador» que mejor conoce los datos (no precisamente los hechos). «Toda ciencia sería superflua si la apariencia exterior y la esencia de las cosas coincidiera directamente» (*El capital*, III. 48.III).

Una manera de comprobar la efectividad de una ideología es observar el grado de «democracia» que permite. Como Noam Chomsky y Edward Herman sub-rayan en un artículo publicado recientemente en la *Monthly Review*, el «lavado de cerebro» democrático suele ser mucho más ventajoso para el poder que la autocracia sin disimulos. El lenguaje, como los conocimientos científicos, puede servir para liberar o para dominar. Es el uso depravado del lenguaje, no el lenguaje, el que puede servir de instrumento de opresión, como es el uso depravado de conocimientos físicos o biológicos de naturaleza irrepudablemente científica el que puede servir para la destrucción nuclear o bacteriológica. No es contra la ciencia, sino contra ciertos usos de la ciencia, contra lo que la izquierda tiene que luchar.

Pero si todo esto de la impresión de que la derecha tiene cierta razón al insistir en que no somos nada ni sabemos nada (el *quod nihil scitur* del otro Sánchez, tan distinto del Brocense), en que no hay ciencia que resista la duda metódica, en que todo es arcano y misterio, y otras cosas por el estilo, esto se debe a haber tenido que tratar de defender la perogrullada de que la ciencia y la ideología no pueden ser identificadas sin ofuscación. En tiempos menos confusos ni siquiera hubiera sido necesario tocar el tema, antes al contrario, hubiera sido posible poner el acento en el descaro y desfachatez de que hace gala la ideología siglos después del mito de Adán y Eva. Sería posible, por ejemplo, escribir sobre lo que significa que la prensa norteamericana defina la expresión «pleno empleo» como 'desempleo no superior al 4 %' (un desempleo que afecta a millones de familias) sin que apenas se levante una ceja o, peor todavía acoja jubilosamente la noticia de que la bolsa ha experimentado una súbita subida porque Arthur Burns (que tiene prácticamente en sus manos el poder de fijar la tasa de interés del dinero en Estados Unidos) ha logrado imponer la idea de que la lucha contra la inflación tiene prioridad absoluta sobre la lucha contra el desempleo, que anda ya cerca del 10 % (lo cual contradice flagrante y abiertamente las promesas electorales de Jimmy Carter) ¹².

3. Democracia y acracia

El que un tecnócrata pueda fijar a su antojo, aun en contra de los deseos del gobierno, la tasa de interés del dinero en Estados Unidos, con todas las consecuencias que esa tasa tiene para la economía del país

12. Para otros ejemplos que muestran paladinamente lo que va del dicho al hecho, cf. *Mass media and society*, ed. de Alan Wells, Palo Alto, Ca., National Press Books, 1972; *Language and public policy*, ed. de Hugh Rank, Urbana, Illinois, National Council of Teachers of English, 1974; y Murray Edelman, *Political language: Words that succeed and policies that fail*, Nueva York y Londres, Academic Press, 1977, entre otras muchas publicaciones recientes. Para un enfoque más global, cf. *Struggle against history: U.S. foreign policy in an age of revolution*, ed. de Neal D. Houghton, con una introducción de Arnold Toynbee, Nueva York, Washington Square Press, 1968, y Herbert I. Schiller, *Communication and cultural domination*, White Plains, Nueva York, International Arts and Sciences Press, 1976.

y para la economía de todo el mundo, puede no ser una indicación del grado de «democracia» que prevalece en la metrópoli imperial, pero sí indica inequívocamente a donde no llega la «democracia» estadounidense. Otras, como la de Pinochet, por ejemplo, y algunas de cuyo nombre no quiero acordarme, que deben su existencia a la intervención de la «democracia» metropolitana, llegan todavía mucho menos lejos. Entre esos extremos caen otras muchas, como la del Canadá, que en estos días se está cubriendo de gloria, aunque todavía no de tanta gloria como el FBI y la CIA¹³.

Que la democracia no es ni lo que pretende ser parece innegable. Con todo, no hay por qué estar de acuerdo con la idea de que la etimología misma del vocablo, 'poder del pueblo', es un sinsentido, ya que si «el pueblo gobierna» «no hay ya pueblo... sino tan sólo gobernantes». Parece evidente que hay por lo menos un sentido del término que no tiene nada de contradictorio (independientemente de que haya tenido realización o no). Es el sentido en que «democracia» denota 'sistema de organización social en que todas las decisiones sustanciales son tomadas por una mayoría de ciudadanos' (bien la mitad más uno, dos tercios, tres cuartos, o lo que sea). Si la mayoría decide adoptar un principio jerárquico de organización y dividir a los ciudadanos en castas (de la cuales una sería sin duda la de los burócratas), puede también eximir de todos o de ciertos acuerdos tomados por mayoría a uno o a varios ciudadanos; los no eximidos quedarían obligados por el «contrato social» (en la terminología de Rousseau) o por el «pacto social» (en otra terminología) a obedecer los dictados de la mayoría (ejecutados posiblemente por burócratas), de acuerdo con una «ley del número» (en la expresión de Ricardo Mella) que no tiene nada que ver con la ley del número de nuestro abecé revolucionario (sección C). Con esto basta y sobra para entrever las posibles consecuencias de tal democracia (sin duda preferibles a las de las democracias reales, en las que la «ley del número» no es aplicada tan general e indiscriminadamente, ni son definidas tan explícitamente las castas y sus prebendas, ya sean vitalicias, como las de algunos ministros y senadores, ya sujetas a elecciones periódicas).

No es ésa la única forma posible de la democracia (en el sentido estipulado). En principio al menos, la mayoría podría optar por una forma de organización antijerárquica (o, si se prefiere, anárquica, dando a este término el sentido de ('no jerárquica'), con lo que resultaría una forma de democracia mucho más avanzada que la anterior. En su modalidad más perfecta, esta democracia anárquica se acercaría mucho a la forma más avanzada posible de organización social. Por ello precisamente es importante hacer notar que aun esa modalidad más avanzada de la democracia anárquica permitiría en principio coerciones arbitrarias de aplica-

13. Véase *Cointelpro: The FBI's secret war on political freedom*, ed. de Nelson Blackstock, con una introducción de Noam Chomsky, Nueva York, Vintage Boos, 1976, y USA (citado en la nota 2), esp. el capítulo 2.

ción absolutamente general (por ejemplo, contra el nudismo), con tal de que fuesen dictadas por la mayoría. En los casos límites es precisamente donde se puede ver mejor la diferencia entre dos alternativas.

Con esto basta para darse cuenta de que, entendiendo los términos en el preciso sentido estipulado, hay una gran diferencia (por sorprendente que les resulte a algunos) entre la *anarquía* (en el sentido de democracia anárquica) y la *acracia* (o 'no cracia', sea autocracia o democracia). La *acracia*, por su propia naturaleza, excluye hasta las coerciones arbitrarias de aplicación absolutamente general. En la *acracia* estaría permitido todo lo que no estuviese explícitamente prohibido (e.g., adelantar por la derecha o circular por la izquierda). Esto equivale a decir, en la lógica de los rasgos distintivos, que en la *acracia* el valor positivo de [PERMITIDO] es el valor no marcado (es decir, lo normal, lo no excepcional), y el valor negativo (es decir, «no permitido»), es lo marcado (lo excepcional). Por tanto, las consecuencias empíricas del «cálculo de las normas» de la *acracia* serían muy diferentes de las del «cálculo de las normas» de la democracia anárquica, que a su vez serían muy diferentes de las consecuencias empíricas del «cálculo de las normas» de una democracia jerárquica o del de una autocracia¹⁴.

Todas estas sutilidades pueden parecer fuera de lugar cuando tan lejos estamos todavía de una democracia jerárquica que sea verdaderamente democrática, es decir, que se atenga a los deseos de la mayoría (aun después de hacer todo lo posible por influirlos). Pero, aparte de que para llegar a alguna parte suele ser conveniente saber a dónde se va, la disquisición y el debate temprano pueden evitar el despilfarro de energía muy necesitada, y yhasta el derramamiento de sangre. ¿Cuánta energía y cuánta sangre no ha costado hasta la fecha la disputa sobre si es preferible asaltar antes a la cracia (Estado) o a la propiedad capitalista? Sin embargo, si se está de acuerdo en que sin Estado (autocrático o democrático) la propiedad capitalista no sería posible (y en esto han estado siempre de acuerdo Marx, Bakunin y otro muchos revolucionarios) no son necesarios datos empíricos para demostrar que tomando esa proposición como premisa basta con eliminar la cracia estatal para eliminar de raíz la propiedad capitalista. Es una cuestión de lógica pura y simple. Para demostrar que la eliminación de la propiedad capitalista puede no llevar a la eliminación subsecuente del Estado hacen falta datos empíricos, pero no datos empíricos que sean difíciles de descubrir¹⁵.

14. En la autocracia totalitaria más extrema, toda lo que no esté permitido explícitamente puede ser subsumido en lo prohibido. Cf. Miguel Sánchez Mazas, *Cálculo de las normas*, Barcelona, Ariel, 1973, esp. 12.

15. Para un examen más detenido, véase «De Marx y Bakunin a Chomsky», *Cuadernos de Ruedo ibérico*, 55-57 (enero-junio de 1977). El contraste entre la posición de Bakunin y Chomsky y la posición de Engels en este punto es absoluto. En una carta del 24 de enero de 1872, Engels escribe lo siguiente: «Nosotros decimos lo contrario [de lo que dice Bakunin]: Terminemos con el capital, con la concentración de todos los medios de la producción en manos de unos pocos, y el Estado caerá solo». Los hechos se han encargado de mostrar que la proposición «la abolición de la propiedad privada es idéntica a la abolición del Estado», que aparece en la primera parte de *La ideología alemana*, no es verdadera.

El gran mérito de los anarquistas (o libertarios) revolucionarios es precisamente haber intuido con acierto extraordinario que, si se toma como premisa la proposición de que la propiedad capitalista no puede subsistir si la organización social excluye la jerarquía (en lo que estaban de acuerdo, repito, Marx, Bakunin y muchos otros revolucionarios), la anarquía es condición necesaria y suficiente de la revolución, mientras que la abolición de la propiedad capitalista es sólo una condición necesaria (algo que la anarquía trae consigo por añadidura). Por tanto, si se da el nombre de *anarquismo* a esta teoría social, se está usando la palabra, no sólo en su sentido etimológico, sino también en ese sentido histórico que acabo de definir (no me refiero, por supuesto, a la letra de algunas declaraciones, sino a lo que anida en su fondo, a veces detrás de las palabras).

También es posible usar el término «anarquismo» en un sentido diferente, y en particular en un sentido no propiamente revolucionario, pero entonces, si somos cautos, no diremos que hay «dos anarquismos» o un número n de ellos, sino más bien que el vocablo «anarquismo» es usado de dos (o x) maneras distintas, lo mismo que el vocablo «ciencia» puede ser usado de dos o más maneras distintas. Si además recordamos que la propaganda del Imperio llamaba «pacificación» a lo que hacía en Vietnam, aun sin haber leído el apéndice a 1984 u otros escritos de Orwell o de Chomsky podremos darnos cuenta de que las palabras se prestan a juegos malabares, y no nos sorprenderá en absoluto que haya quien proponga dar a la palabra «anarquismo» o «libertarismo» un sentido totalmente diferente del sentido que le daba Bakunin. Por ejemplo, en Estados Unidos hay un pequeño «partido libertario» declaradamente de derechas que dedica todos sus esfuerzos a reforzar con engrudo y cartón el resquebrajado dique de las libertades burguesas, que está siendo amenazado continuamente por las nunca remansadas y cada vez más amenazantes aguas del capitalismo de la metrópoli. Y hasta no es imposible que entre sus afiliados haya gente de convicciones profundas y de gran dedicación. Con todo, un historiador que se ponga resuelta, aunque objetivamente (en lo que humanamente cabe) del lado de la revolución, en vez de dar al «libertarismo» del «partido libertario» carta de naturaleza como un «libertarismo» (o «anarquismo») más, probablemente tratará de poner en guardia a los que tengan menos horas de vuelo o menos conocimiento de causa, a fin de que no caigan en el error de creer que la palabra «anarquismo» es usada en ese caso en su sentido revolucionario.

Sabido es que la palabra «anarquismo» ha sido usada y sigue siendo usada en múltiples sentidos. Uno de los usos preferidos por la derecha es el que le da el sentido de «terrorismo», reservando expresiones como «mantenimiento del orden», «defensa de la libertad», «defensa de la integridad de la Nación», etc., para designar al más destructor de los terrorísmos, el terrorismo del Estado. Este uso de la palabra se ha

prestado y se sigue prestando a las mil maravillas para los más diversos fines ideológicos (no todos de la derecha, pero todos igualmente nefastos). Como el principio de «calumnia, que algo queda» no perderá su vigencia mientras dure la «civilización» capitalista, no estaría de más considerar si no sería preferible hacer más uso, en adelante, del término «acracia», que aparte de no tener correspondencia usual en inglés y de no llevar sobre sí connotaciones funestas para un gran número de compañeros en potencia, tiene además la ventaja de apuntar más precisamente a la utopía realizable del abecé revolucionario, así como la de no prestarse demasiado bien a ser interpretada como símbolo del individualismo a ultranza o del nihilismo desaforado (esto último puede tener lo suyo de *wishful thinking*). Aunque sólo desde el punto de vista de cierta derecha hay contradicción entre el «anarquismo» revolucionario y el comunitarismo o solidarismo que lo informa (todo el que ha llegado al catón revolucionario sabe que el desarrollo anárquico o libre de cada uno, no sólo no está en contra, sino que es condición necesaria para el desarrollo de todos), los enemigos de la revolución tardarán en poder sacar del término *acracia* el partido ideológico que pueden y suelen sacar del término *anarquismo*.

Un uso del vocablo «anarquía» que pone de manifiesto inmediatamente la ideología que sustenta el «desorden establecido» es el que le da el sentido de 'caos' o algo por el estilo, pero no para designar con él el caos capitalístico. Obsérvese que la lógica de ese sentido es, de cierto modo, irreprochable, por lo que ese uso viene a corroborar, desde otro punto de vista, el acierto de los revolucionarios que, como Marx y Bakunin, entrevistieron claramente el papel de la jerarquía en la organización social: Si la anarquía es lo opuesto a la jerarquía y si sin jerarquía no es posible mantener el «orden» (entiéndase, el «desorden establecido»), la anarquía es o lleva al caos, al «desorden» (entiéndase, a un «orden» que no tolera los privilegios jerárquicos). El que tienda a poner en duda que hay ideólogos que de tontos no tienen ni un pelo no creo que pueda servirse de ese uso del vocablo anarquía para desconfirmar la opinión opuesta a la suya.

Una aplicación de ese uso del vocablo anarquía es la expresión «anarquía internacional», que tomada en el buen sentido vendría a ser la comuna, es decir, la antítesis del Imperio, según el abecé revolucionario. Por el contrario, el Imperio supone una pirámide jerárquica de cracias. En la actualidad, la cracia que no está por debajo de ninguna otra es, como no se le oculta a nadie, Estados Unidos, que con Alemania y otros países de Europa y el Japón forma la supercracia «trilateral». Los demás países «capitalistas» tienen todos su posición en el «escalafón» internacional, en el que, por ejemplo, el Brasil está a una gran distancia del Uruguay, Israel a una gran distancia de Jordania, etc., etc.

Esta jerarquización internacional hace posible entrelazar las diferentes cracias (en las no metropolitanas nunca faltan los burócratas ni los

«kuislingos»¹⁶, pero sí pueden faltar gerontócratas o plutócratas comparables a los de la metrópoli, aunque raramente las dos categorías a la vez) por medio de compañías o corporaciones trasnacionales (más bien que multinacionales), sujetas también a jerarquización, como es bien sabido. En la cumbre de la pirámide está, como es obvio, Exxon (que navega con bandera de «anonimidad», pero es una «anonimidad» muy de los Rockefeller), con una flota de tanques bastante más grande que la de la Unión Soviética. Por debajo de Exxon, pero todavía muy cerca de la cumbre, están algunas de las otras «seis hermanas» que se han apoderado del petróleo mundial. Y así sucesivamente. No es que los jerarcas de la metrópoli den baza a sus inferiores (que aunque vasallos fuera de ella son poderosos caballeros en su casa) en lo que se refiere a las decisiones o a la distribución de los beneficios, sino que simplemente les echan huesos capaces de contentar a perros mucho más exigentes, para que no quede duda respecto a quién es quien. La rapacidad de mandantes y mandados es una función de la voracidad capitalística de los dinosaurios trasnacionales, que cada día necesitan ingerir cantidades más fabulosas de recursos para poder satisfacer sus insaciables apetitos.

Pero como la felicidad perfecta no es cosa de este mundo ni siquiera para los jerarcas de los jerarcas, este dechado de «orden» internacional tiene también sus problemas. No sólo se ha resquebrajado considerablemente el tinglado que colmó casi todos los deseos del capitalismo internacional durante el tercer cuarto del siglo xx¹⁷, sino que, para colmo, «el trabajo aburrido, deshumanizado y autoritario» que ha impuesto el modo de producción capitalista hasta en la metrópoli, está proporcionando cada vez más mareos de cabeza a los supremos empresarios del Imperio, a juzgar por lo que dice un reciente estudio del Departamento de la Salud, de la Educación y del Bienestar estadounidense¹⁸. El *scientific management* de Frederick Winslow Taylor, «de refinada brutalidad de explotación burguesa», según Lenin, que lo acogió con todo entusiasmo e hizo todo lo posible por seguirlo al pie de la letra, es visto cada vez con más repugnancia por los que anteponen la potencialidad humana a la eficiencia de la cadena de montaje, que al parecer suman ya un número considerable¹⁹. Es verdad que tan pronto se inició el movimiento para huma-

16. En inglés, *quisling* es el nombre que se suele dar al que colabora con los dominadores extranjeros, especialmente como miembro de un gobierno más o menos titiritero (de Vidkun Quisling, político noruego colaborador de los nazis). La contrapartida del kuislinguismo de las colonias es el kissinguismo de la metrópoli.

17. Véase Laurence H. Shoup & William Minter, *Imperial brain trust: The Council of Foreign Relations and United States policy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977, esp. p. 255.

18. Cf. *Psychology today*, septiembre de 1977, p. 73.

19. Cf. Harry Braverman, *Labor and monopoly capital: The degradation of work in the XXth century*, Nueva York, Monthly Review Press, 1974, esp. p. 12. Para una descripción de los trabajadores norteamericanos, véase, por ejemplo, Kenneth Lasson, *The workers: Portraits of nine American jobholders*, Bantam Book, 1971, y *The middle Americans, proud and uncertain*, texto de Robert Coles, fotografías de Jon Erikson, Boston, Little, Brown, 1971.

nizar el trabajo a principios de la década, el desempleo empezó a aumentar y no tardó en alcanzar una cifra quizá no muy inferior a los 10 millones, lo cual atenuó un poco los ímpetus. Con todo, el problema sigue en pie, sobre todo ahora que bastantes obreros son forzados a trabajar muchas horas extraordinarias a la semana en tareas estultificantes, y no es extraño que hasta los empresarios parezcan preocupados por encontrar alternativas, llegando a hablar algunos de «participación», que ellos ven como un modo de ganarle por la mano a la auténtica autogestión. Pero no es posible entrar ahora en el tema.

Por si esto fuera poco (desde el punto de vista de los jerarcas, pues desde un punto de vista opuesto es a todas luces poquísimo), se está empezando a perder el respeto a la autoridad, a lo que parece, sobre todo en Europa donde, según los temores de un portavoz de la Comisión Trilateral, «la estructura autoritaria tradicional que servía de base a los procesos de control social» se está desmoronando, excepto quizá en los partidos comunistas, que están emergiendo «más y más como partidos del orden», y por ello representan quizá la última esperanza de poner a salvo las «democracias» europeas, a juicio de dicho portavoz de la Trilateral ²⁰. «*Se non è vero, è ben trovato*», que dicen los italianos.

Aun suponiendo que algunos de los temores de los ideólogos de la Trilateral puedan tener alguna base empírica, haría falta multiplicar por una alta magnitud el presente deterioro de la estructura autoritaria de la sociedad actual para acercarse al grado de anarquía (en el buen sentido) que se requeriría para soslayar algunas de las peores amenazas de la situación actual. Baste mencionar la breve historia de la energía nuclear, íntimamente vinculada a unos laboratorios que (nominalmente) forman parte de la Universidad de California (uno de ellos fue creado para satisfacción de Edward Teller, «padre» de la bomba de hidrógeno) ²¹. Sólo un grado considerable de anarquía propiamente dicha en la sociedad norteamericana de 1945 hubiese podido poner a salvo del autoritarismo exacerbado (aunque «democrático») de los manes de la guerra fría a Hiroshima y Nagasaki, destruidas y radioactivizadas sin piedad por razones única y exclusivamente político-económicas, a lo que se desprende de un estudio cuidadoso de la evidencia de que disponemos (no es posible entrar aquí en esta cuestión, verdaderamente reveladora). Y sólo un grado de anarquía mucho más considerable y eficaz permitiría acabar de una vez por todas con las amenazas, potencialmente catastróficas, de los usos capitalísticos de los reactores nucleares, metamorfoseados falaz y fraudulentamente por las mismas razones (hasta el extremo de que el sistema canadiense CANDU, que es mucho más eficiente y menos peli-

20. Michel J. Crozier et al., *The crisis of democracy*, New York University Press, 1975, esp. p. 25 y 50.

21. De unos 425 millones de dólares del presupuesto anual de dos de sus laboratorios (el del Livermore y el de Los Alamos), más de 231 millones están siendo dedicados exclusivamente a la investigación sobre armas nucleares y menos de 54 millones a la de la utilización constructiva de la energía nuclear (que, dicho sea de paso, ya no entusiasma tanto a los capitalistas que han descubierto que los costos van a ser mucho más altos y el lucro algo menos fabuloso). Cf. E. F. Schumacher, *Small is beautiful. Economics as if people mattered*. Londres, Blond & Briggs, 1973, cap. 4.

grosso, no parece tener muchas posibilidades de desplazar al sistema de LWR «*made in USA*», en cuyos dominios no se pone el sol). Esta es una cuestión palpitante este año en USA (se está iniciando un movimiento popular anti-nuclear), pero no cabe en unas líneas²². No obstante, es insoslayable destacar que sería tan necio cerrar los ojos ante estas «condiciones objetivas» como suponer que los revolucionarios del siglo XIX no hubieran extraído ninguna consecuencia de ellas si hubieran llegado a conocerlas.

También son ilimitadas las catástrofes a que puede llevar en el futuro el afán de lucro de las descomunales empresas trasnacionales de nuestros días. Esperar que el Estado, que es su instrumento, les ponga cortapisas significativas es un sueño utópico y quimérico, y esperar que las someta a la voluntad de la mayoría es una esperanza milenarista. Si no se puede esperar que las trasnacionales pongan límites a su desenfreno ni que el Estado les ponga límites, ¿qué se puede hacer? Tenemos por lo menos dos alternativas: Cruzarnos de brazos mientras esperamos la catástrofe final del capitalismo, sea o no sea tan segura como la muerte, o eliminar el Estado. Para eliminar el Estado tenemos sólo dos opciones: la anarquía (democracia anárquica) o la acracia. Las dos son en principio aceptables, aunque la acracia es preferible, por las razones dadas más arriba. En todo caso, el punto de partida es el mismo: La autogestión. Examinemos esto al punto más detenidamente.

4. Partido y sindicato

Si bien es verdad que ciertas «condiciones objetivas», en particular las más directamente relacionadas con la tecnología, han evolucionado extraordinariamente en los últimos cincuenta años, otras condiciones no menos objetivas, en particular las que se refieren a la mentalidad o al desarrollo cultural de los posibles agentes de la revolución, han evolucionado muy poco. Para muestra basta un botón:

«...la revolución la han hecho siempre las minorías audaces que han impulsado al pueblo contra los poderes constituidos... No hace falta prevenir nada, ni contar con nada, ni pensar más que en lanzarse a la calle para vencer a un mastodonte: el Estado.

Frente a este concepto simplista, clásico, y un tanto pelicularo, de la revolución, que actualmente nos llevaría a un fascismo republicano, con disfraz de gorro frigio, pero fascismo al fin, se alza el otro, el verdadero, el único sentido práctico y comprensivo, el que puede llevarnos, el que nos llevará indefectiblemente a la consecución de nuestro objetivo final.

22. Se puede obtener información escribiendo a *Mobilization for Survival*, 1213 Race Street, Philadelphia, Pa. 19107, organización que va a reunir una primera conferencia nacional en Chicago dentro de unos días (a la que asistirán varios invitados de otros países, entre ellos el español Joan Roca, a juzgar por uno de los anuncios).

Quiere éste que la preparación no sea solamente de elementos agresivos, de combate, sino que se han de tener éstos y además elementos morales, que hoy son los más fuertes, los más destructores y los más difíciles de vencer. No fia la revolución exclusivamente a la audacia de minorías más o menos audaces, sino que quiere que sea un movimiento arrollador del pueblo en masa, de la clase trabajadora caminando hacia su liberación definitiva, de los sindicatos y de la Confederación, determinando el hecho, el gesto y el momento preciso de la revolución. No cree que la revolución sea únicamente orden, método; esto ha de entrar por mucho en la revolución y en la preparación misma, pero dejando también lugar suficiente para la iniciativa individual, para el gesto y el hecho que corresponde al individuo. Frente al concepto caótico e incoherente de la revolución que tienen los primeros, se alza el ordenado, previsor y coherente de los segundos. Aquello es jugar al motín, a la algarada, a la revolución; es en realidad, retardar la verdadera revolución. Es, pues, la diferencia bien apreciable. A poco que se medite se notarán las ventajas de uno u otro procedimiento. Que cada uno decida cuál de las dos interpretaciones adopta.»

El que al llegar aquí esté persuadido de que se trata de una caracterización del «leninismo» en contraste con el «luxemburguismo», pongamos por caso, se equivoca. Se trata de un texto muy posterior, concebido y escrito en español, por revolucionarios que se consideraban libertarios y que, a lo que parece, hicieron lo posible por caracterizar lo más exactamente posible las dos posiciones contrapuestas, tenidas las dos por «libertarias», al menos por algunos de los que las adoptaban. Un poco más adelante el texto vuelve a la carga:

«Somos revolucionarios, sí; pero no cultivadores del mito de la revolución. Queremos que el capitalismo y el Estado, sea rojo, blanco o negro, desaparezca; pero no para suplantarlos por otro... Queremos una revolución nacida de un hondo sentir del pueblo, como la que hoy se está forjando, y no una revolución que se nos ofrece, que pretenden traer unos cuantos individuos, que si a ella llegaran, llámense como quieran, fatalmente se convertirían en dictadores al día siguiente de su triunfo.»

Esta predicción no se cumplió al pie de la letra. La revolución no fue traída por una minoría, sino que fue hecha por una mayoría de revolucionarios, y los líderes del momento no se convirtieron en dictadores al día siguiente de su triunfo, sino tan sólo en ministros de poca monta en un gobierno netamente anti-revolucionario varias semanas después del triunfo de la revolución. Posteriormente, el más fogoso de ellos (el que llegó a declarar, semanas después de la redacción del texto citado, que «la técnica revolucionaria... es igual en todos aquellos que se proponen hacer un movimiento» anticapitalista, sean autoritarios o libertarios) parece haber perdido todo interés en la lucha.

Resulta oportuno citar todavía otro fragmento del texto que prácticamente lo cierra:

«...una organización... tiene el derecho de controlarse a sí misma, de vigilar sus propios movimientos, de actuar por su propia iniciativa y de determinarse por propia voluntad, [y] ha de ser la que, siguiendo sus propios derroteros, debe decir cómo, cuándo, y en qué circunstancias ha de obrar, [pues] tiene personalidad y medios propios para hacer lo que debe hacer.

Que todos sientan la responsabilidad de este momento excepcional que todos vivimos. No olviden que así como el hecho revolucionario puede conducir al triunfo,

y que cuando no se triunfa se ha de caer con dignidad, todo hecho esporádico de la revolución conduce a la reacción y al triunfo de las demagogias.»

Parece ser que uno al menos de los firmantes cayó con dignidad (fue fusilado en 1942, después de haber rechazado ciertas propuestas de los falangistas que otros, más afortunados en lo de caer en ese sentido, no rechazaron)²³. Pero, como se sabe, la conducta personal no puede afectar a lo que pueda haber o no haber de verdad en lo que un individuo suscribe, por mucha luz que pueda proyectar sobre su decencia y hasta sobre sus convicciones.

A mi juicio, en las palabras citadas hay mucho de verdad y no poco de clarividencia y, si no me equivoco, siguen siendo tan acertadas y actuales como el primer día. Parecen, además, especialmente oportunas al iniciarse una nueva etapa de la historia de España que a veces hace pensar en la situación que las suscitó, aunque desde entonces ha transcurrido casi medio siglo (de cierto modo, en balde).

Suponiendo que hay mucho de verdad en los fragmentos citados, ¿qué conclusiones podemos sacar de ellos? A mi modo de ver, NO todas las conclusiones que algunos han tratado de sacar.

Que la revolución, entendida en el sentido de nuestro abecé, no tiene parecido alguno con el pronunciamiento o alzamiento carpetobetonico ni con el golpe de Estado de otros pueblos (aun en el caso en que tenga poco de aborto comadronado por la CIA) no parece que requiera extenso comentario. Como tampoco requiere extenso comentario el hecho de que, aunque la ventaja inicial de medios del Estado ha aumentado mucho desde hace medio siglo y sigue aumentando día a día, las cracias actuales no suelen salir a cuerpo limpio a la palestra. Saben muy bien que son parte de una amplia red internacional con ilimitados recursos y posibilidades. Por ejemplo, para ciertos sistemas computerizados importa relativamente poco que el revolucionario haya logrado trasladarse de París o Madrid a Colonia o a Bruselas (exilio relativamente seguro para Marx y Bakunin), o de Sao Paulo o Santiago a Buenos Aires. Para los sicarios estatales de nuestro tiempo no existen fronteras, como no existen para el capitalismo que los asalaria.

Que cuando «ni siquiera existen los gérmenes de nuevas instituciones, para nada decir de la consciencia moral y política que pudiera conducir a una modificación básica de la vida social», la epopeya de asalto al poder puede ser interpretada por la mayoría de manera que lo que hace posible no es la revolución sino más bien el fascismo, de manera que los que fueron a por lana vuelven trasquilados, no parece tener nada de quimera. Se puede tratar de un fascismo monárquico democrático (que no tiene nada de contradictorio cuando la mayoría decide poner su soberanía

23. Cf. *El movimiento libertario español* (en adelante, *MLE*), París, Ruedo ibérico, 1974, p. 302n. y 313; cf. p. 323-4. El manifiesto completo ha sido reimpresso en numerosas publicaciones, entre ellas José Peirats, *La CNT en la revolución española*, París, Ruedo ibérico, 1971, vol. 1, p. 59-63, y John Brademas, *Anarcosindicalismo y revolución en España, 1930-1937*, Barcelona, Ariel, 1974, Apéndice I.

bajo el cetro de un solo jerarca soberano), de un «fascismo republicano, con disfraz de gorro frigio» (opción no descartada en el caso de Estados Unidos), o de cualquier otra modalidad de fascismo, «pero fascismo al fin y al cabo».

Que los heroicos conquistadores del poder estatal y otros partidarios de destruir y aplastar menos heroicos podrían convertirse en dictadores y administradores de un nuevo sistema de represión, no es lo que se dice una suposición gratuita.

Que la verdadera revolución (al menos la de nuestro abecé) tiene que desencadenar «un movimiento arrollador del pueblo en masa, de la clase trabajadora caminando hacia su liberación definitiva, de los sindicatos», no es cosa para poner en duda en los tiempos que corren. Sin «organizaciones populares masivas que estén preparadas a luchar por sus derechos e intereses», empezando por el derecho a participar en las decisiones fundamentales de la sociedad y el derecho a la autogestión, no será posible la liberación definitiva²⁴. Sin un grado considerable de control de las decisiones claves ni siquiera será posible acortar la jornada de trabajo hasta eliminar el desempleo, requisito fundamental, como se recordará, para poder pasar del reino de la necesidad al verdadero reino de la libertad.

¿Que cómo se asalta la torre de control de la fábrica o el palacio de invierno de la comunidad? Cada maestrillo tiene su librito, dirá más de uno, y todos los libritos pueden ser de interés si el análisis es un análisis fundado, por lo menos en algún punto, y se hace hincapié en lo obvio,

24. Cf. *Cuadernos de Ruedo ibérico* 55-57, p. 125. Comentaristas de muy diversas tendencias están de acuerdo en que «a medida que se aleja más la guerra civil y la revolución de 1936-1939, lo más importante de su legado histórico, lo que conserva mayor actualidad e interés teórico en la lucha actual para [sic] el comunismo [libertario], es el intento autogestionario realizado por el proletariado español, bajo el impulso y la iniciativa, en la mayor parte de los casos, de los anarcosindicalistas» (Fernando Claudín, *MLE*, p. 326; cf. José María Zufiaur, *USO*, Barcelona, Avance-Mañana Editoriales, 1976, p. 58). Para Roberto Massari «la experiencia de autogestión conocida en Cataluña —sobre la cual se ha escrito mucho y mucho queda por escribir [aquí remite a la «óptima bibliografía» de F. Mintz, *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Paris, 1970; v. *MLE*, p. 113-122]— representa una etapa fundamental del movimiento obrero internacional» (*Las teorías de la autogestión*, Bilbao, ZERO, 1975, capítulo 4, p. 156 [cf. la p. 155]; para Jeremy Brecher, «quizá el ejemplo más impresionante de autogestión [self-management] de la producción tuvo lugar en Cataluña durante la primera fase de la guerra civil española» (*Strike!*, Greenwich, Connecticut, Fawcett, 1974, p. 364; sobre la contrapartida de la CNT en Estados Unidos, i.e. la IWW [*International Workers of the World* 'Obreros Internacionales del Mundo'] denominación que contiene en sí misma todo un programa], fundada en 1905, se puede ver, entre las publicaciones recientes, Brecher, esp. capítulo 4, y Stanley Aronowitz, *False promises: The shaping of American working class consciousness*, Nueva York, McGraw-Hill, 1974, esp. capítulo 4, dos historias del movimiento obrero estadounidense, dicho sea de paso, de las que puede aprender mucho cualquier revolucionario). De ahí que resulte sorprendente que la experiencia de 1936-1937 no sea ni aludida en libros españoles sobre el tema (e. gr., L. García de San Miguel, *La sociedad autogestionada: Una utopía democrática*, prólogo de Dionisio Ridruejo, Madrid, Seminarios y Publicaciones, 1972). No faltan quienes opinen todo lo contrario (Dios los cría y el jerarquismo los junta; véase las referencias de la nota 2, supra y Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Ariel, 1972, II). Cf., e. gr., Ramón Tamames, *La República, La era de Franco*, Alianza Editorial, 1973, capítulo 9, y Ricardo de la Cierva, *Crónicas de la transición*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975, p. 156: «En nuestros departamentos de historia contemporánea proliferan hoy los proyectos de tesis sobre movimientos obreros; y ocho de cada diez jóvenes hispanistas sueñan con aclarar para siempre los enigmas del anarquismo español, ese colosal anacronismo que convirtió a la España del siglo XX, por su base, en la gran excepción sociopolítica de Europa».

a saber, que la mejor manera de demostrar el movimiento, una vez que se ha entendido bien de qué movimiento se trata, es andando. La práctica sin teoría suele llevar a dar palos de ciego, sin que se libren de ellos las cabezas del prójimo y la propia; la teoría sin práctica puede llevar a la verdad en el mejor de los casos, y hasta a declaraciones admirables, pero no a hacer que la verdad prevalezca, y a veces no lleva más que al fanatismo dogmático y a ilusiones fantasmagóricas²⁵. Como es bien sabido, una cosa son los programas escritos y otra, a veces muy distinta, los programas llevados a la práctica. De hecho, los programas elaborados de espaldas a la realidad concreta no serían realizables, en muchos casos al menos, aun si la mayoría de los que adoptan el programa estuviese dispuesta a luchar por él con dedicación, tesón y constancia.

Algunas de las posibles características más generales de los programas de acción viables están, por el contrario, relativamente claras, pues tienen que girar en torno a la cuestión de la posibilidad de que el capitalismo global logre superar la gran crisis que está atravesando. Las alternativas extremas son, naturalmente, dos. Si no existe tal posibilidad, es evidente que será necesario preparar una alternativa no capitalista, y sólo queda optar por una utopía autoritaria o una utopía libertaria (bien sea anárquica o acrática) que sea realizable²⁶. Si, por el contrario, existe tal posibilidad, caben dos opciones: Cruzarse de brazos a esperar a que llegue el momento en que no exista tal posibilidad (con lo que habría que asumir que no se producirá una gran catástrofe o no se pasará el punto a partir del cual no habría ya manera de enderezar el curso) o decidir no esperar a que «la inexorabilidad de los acontecimientos» ponga al capitalismo contra la pared. Tanto esta última posición como la primera (la de que no hay posibilidad alguna de que el capitalismo supere la presente crisis) llevarían a la misma conclusión: Poner manos cuanto antes a la preparación consciente de la transformación social que será necesaria para trascender el sistema capitalista, tratando de poner punto final lo antes posible a su insaciable destructividad (evidentemente, cuantos más sean los años de despilfarro e insania capitalista, más extensa y más difícil será la reconstrucción social requerida). Resulta, pues, claro

25. Al reflexionar sobre la práctica del movimiento obrero estadounidense antes y después de 1935 y sobre la mentalidad de la mayoría de los obreros de hoy no se puede menos de sospechar que si hubiera llegado a predominar a tiempo la perspectiva de la IWW, con su énfasis en el desarrollo de la conciencia de clase, el curso de la lucha de clases en este país no hubiera podido ser en modo alguno tan deprimente.

26. Cf. Paul Mattick, «Workers' control», en *The new left*, ed. de Priscilla Long, Boston, Porter Sargent, 1969, *The economic crisis reader: Understanding depression, inflation, unemployment, energy, food, wage-price controls, and other disorders of American and World capitalism*, ed. de David Mermelstein, Nueva York, Vintage Books, 1975, y, en español, Eduardo Fioravanti, *El capital monopolista internacional: Ensayo sobre las leyes económicas y las crisis del capitalismo moderno*, Barcelona, Península, 1976. Samir Amin, para quien Europa es el eslabón más débil de la cadena capitalista, ve «dos posibles resoluciones de la presente crisis», que designa como 1984 A (subimperialismo, desarrollo «lumpen») y 1984 B (concentración de todas las industrias en la metrópoli), en «Toward a structural crisis of world capitalism», *Socialist Revolution* 23 (1975); para una defensa más reciente de su «teoría del capitalismo periférico», véase su ensayo «Self-reliance and the new international economic order», *Monthly Review* 3:29 (julio-agosto de 1977).

salvo error u omisión, que la conclusión que se impone en cualquier caso es la de que es necesario y urgente ponerse a preparar la transformación social total. Esta transformación social no podrá llevar al «reino de la libertad» mientras la clase obrera (en el amplio sentido estipulado antes) no sea capaz de hacerse cargo de todas las instituciones industriales, administrativas, y culturales. ¿Hay alguna vía más directa y efectiva que la autogestión?

Si esta pregunta tiene, como parece tener, una respuesta negativa, el paso inicial y fundamental no puede consistir sino en poner en práctica la autogestión de la manera más extensa e intensa posible en cada caso. En la autogestión parece estar la clave de todo ²⁷.

La autogestión no es incompatible, sino que requiere, un grado de consciencia y de educación (en el sentido pleno de la palabra) cada vez más alto, de modo que la desideologización será su mejor aliada. La desideologización tendrá que empezar por poner bien de manifiesto que la sociedad capitalista no es una sociedad de clases cualquiera, sino una sociedad de sólo DOS CLASES, por muchas que sean las subclases que quepa distinguir en cada una de ellas. La clase que toma las decisiones es «la clase dominante», la clase de la opresión. El complemento de esa clase constituye la clase dominada y oprimida, aunque esta dominación y yopresión no sea del mismo grado, o incluso de la misma índole, para cada uno de los individuos que la forman, e independientemente de que éstos sean conscientes de su condición de oprimidos. La clase dominada incluye una subclase socialmente consciente y dispuesta a luchar contra la dominación y explotación de que es objeto. La preparación de la transformación social requiere extender esta subclase de la emancipación hasta que incluya una mayoría, si no la casi totalidad, de la clase dominada, en particular una mayoría de productores industriales. Cuando el número, el saber y la solidaridad de los productores dispuestos a luchar por la transformación social y la abolición del Estado sea considerable, existirá por fin la posibilidad de domeñar la hidra capitalista sin riesgo de salir maltrecho (aunque no sin riesgo de grandes pérdidas humanas, pues si el monstruo entrevé que ha llegado su hora, lo más probable es que muera matando).

Desde esta perspectiva, el resultado de la lucha de clases depende fundamentalmente de las organizaciones sindicales, pues de ellas depende el éxito de la autogestión. Esto no quiere decir que no existan modos suplementarios de contribuir al mismo fin en cada caso concreto, sino sólo que tendrán que ser evaluados en términos de esa posibilidad de contribución. En principio, no parece que la clase de la emancipación tenga el

27. Cf. *Self-governing socialism*, ed. de Branko Horvat, M. Barkovic & R. Rupek, White Plains, Nueva York, International Arts and Sciences Press, 1975, y el reciente *Worker self-management in industry: The West European experience*, Nueva York, Praeger, 1977. Haciéndose eco de una expresión de Ahmed Ben Bella, su antiguo colaborador Serge Koulytchizky ha escrito (en 1973) que «allí donde ha florecido la autogestión no se la podrá hacer desaparecer jamás» (*L'autogestion, l'homme et l'Etat*, Sorbonne/Mouton, 1974, p. 403).

menor interés en mantener la «dualidad de poderes» (es decir, la escisión de lo social en dos esferas distintas y a veces contrapuestas; económica y política) de la que tan diestramente a veces se sirven los capitalistas para mejor alcanzar sus objetivos. Claro que puede haber excepciones a esta «regla», pero requieren justificación especial. En cuanto al papel de los «partidos» con representación parlamentaria, no es fácil de ver en qué medida pueden contribuir a la derrota de los capitalistas en la lucha de clases, aunque sí es fácil de ver hasta qué punto pueden servir como instrumentos del «desorden establecido». Sin organizaciones sindicales poderosas, el poder no hará nunca concesiones en lo que verdaderamente le importe (y lo único que a la postre le importa es hacer posible la acumulación capitalista a costa de la remuneración de los productores); las concesiones que esté dispuesto a hacer «por las buenas» o al menos sin desafortada violencia serán, en general, perfectamente compatibles, no sólo con la supervivencia, sino a veces con la conveniencia misma del capitalismo. Como índice de lo que cabe esperar de los teje-manajes parlamentarios puede servir la «reforma fiscal» (cualquier reforma fiscal), y, mejor aún, la enorme discrepancia entre los salarios, que ni siquiera es requerida para el funcionamiento del sistema capitalista. Si los datos oficiales son de fiar, en algunos de los países más «democráticos», e.g. Estados Unidos, la suma de los salarios del 10 % mejor pagado es 16 veces más alta que la de los salarios del 10 % peor pagado, mientras que en varios países autocráticos, sin tira y afloja parlamentario, pero con una burocracia no menos poderosa, esa diferencia es 4 veces menor (en el caso de España ni siquiera hay datos para un cálculo de ese grado de aproximación, que es de suponer no sea demasiado alto)²⁸. La posibilidad de que la lucha de las diversas organizaciones sindicales nacionales pueda tener éxito, aisladamente, en sus respectivos países, se ha reducido extraordinariamente desde la segunda guerra mundial como consecuencia de la creciente internacionalización y concentración de la acumulación capitalista. Al propio tiempo, el sentido de solidaridad internacional, lejos de aumentar, para ponerse a la altura de las circunstancias, se ha debilitado considerablemente, alcanzando niveles de disgregación no previstos por los revolucionarios decimonónicos. Este es sin

28. En Estados Unidos algunos ejecutivos tienen salarios de casi un millón de dólares, es decir, unas 5 veces más altos que el de Jimmy Carter (además de muchas otras prebendas —uso de aviones y coches de la compañía, etc.—, privilegios fiscales y demás, y aparte naturalmente de sus posesiones y sus propiedades inmobiliarias). En el extremo opuesto, el salario mínimo será de unos 5 500 dólares al año a partir de 1978 (ahora es algo más bajo), es decir, casi un 20 por ciento por debajo del «nivel de la pobreza» oficial para una familia de cuatro (6 760 dólares), y los salarios de ocupaciones de gran riesgo, como, por ejemplo, la de inspector de cloacas (expuesto a ser atacado por ratas muy peligrosas), no pasan de 12 000 dólares. Jerry Brown, gobernador de California, ha tratado de limitar los salarios a 50 000 dólares como máximo, empezando por predicar con el ejemplo, pero se ha encontrado con la encarnizada resistencia de los burócratas mejor pagados, entre ellos los de la Universidad de California. Reduciendo los ejecutivos de un millón a 50 000 dólares, quedaría dinero para unos 160 salarios mínimos por barba, lo cual no vendría nada mal en un país en que el gobierno no ve manera posible de poner límites al creciente desempleo (aunque vendría mucho mejor lo despilfarrado en la «defensa nacional»). Cf. la nota 21:

duda uno de los legados más negativos de la práctica y la ideología socialdemocrática. Como consecuencia, la lucha de clases no sólo no ha hecho rumbo, sino que ha seguido casi al pie de la letra el derrotero capitalista. Esta estrechez de miras es en buena parte responsable de lo relativamente poco que hemos avanzado hacia el objetivo del abecé revolucionario. Hoy más que nunca «la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende a todos los países» y necesita para su solución la cooperación teórica y práctica de la clase obrera de los países avanzados. Vietnam debe sin duda muchísimo a la heroica resistencia de sus defensores, pero sin el apoyo que le prestó una parte, al principio diminuta, de la población de la metrópoli, la resistencia vietnamita no hubiera logrado evitar lo peor²⁹. Algo parecido, pero en más alto grado, cabe decir de la liberación de Angola, por ejemplo, que hubiera resultado infinitamente más difícil si la memoria de Vietnam no hubiese estado todavía fresca en la metrópoli. De ahí que «la lucha por una política exterior en la que las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre naciones, [debe formar] parte de la lucha general por la emancipación de la clase obrera». Con lo que volvemos al punto de partida. En el camino hemos podido comprobar una vez y otra que el abecé del revolucionario citado al principio no ha perdido nada de su vigencia, antes al contrario parece hoy mucho más actual de lo que podría parecer hace medio siglo. Lo que los revolucionarios decimonónicos lograron sólo entrever, con gran imaginación, hoy está a la vista de todo el mundo. Si el capitalismo era ya anacrónico para ellos, hoy lo es mucho más, y también mucho más peligrosas. Ni el más imaginativo de ellos podría haber entrevisto las posibilidades de la tecnología de hoy, en particular las más destructivas. Aun suponiendo que la reducción de la capacidad de «trabajo» (es decir, la creatividad humana) a pura mercancía (que, como muy bien comprendió ya en 1767 Simon Linguet, es la clave de la versión moderna de la esclavitud) haya tenido alguna justificación en el pasado, en la actualidad no es más que un residuo de otra época, un verdadero anacronismo. Con la tecnología moderna la gran utopía revolucionaria resulta perfectamente realizable. Y la manera más segura de llegar a eliminar la explotación de los seres humanos (sin la cual no puede sobrevivir la hidra capitalista) y dar rienda suelta a la creatividad, es exterminar el Leviatán.

Santa Mónica, California,
15 de noviembre de 1967

29. Véase Chomsky, *Por razones de Estado*, esp. la Introducción.

Libros de Ruedo ibérico publicados en España

JACQUES ATTALI

Ruidos

288 páginas

GERALD BRENAN

El laberinto español

512 páginas

FRANZ BORKENAU

El reñidero español

256 páginas

ORTZI (FRANCISCO LETAMENDIA)

Historia de Euskadi: El nacionalismo vasco y ETA

454 páginas

MICHAEL ALPERT

El ejército republicano en la guerra civil

432 páginas

HERBERT R. SOUTHWORTH

La destrucción de Guernica

576 páginas

ANDRÉS NIN

Los problemas de la revolución española

240 páginas

CARLOS DIAZ

La actualidad del anarquismo

152 páginas

Ruedo ibérico

Ibérica de Ediciones y Publicaciones
Barcelona

Juan Martínez Alier Carta a la redacción de «Materiales»

Habiendo leído en *Materiales* (número 6, noviembre-diciembre de 1977, p. 11) la opinión de Sacristán de que la socialdemocratización del Partido Comunista unida al enquistamiento dogmático de otros grupos marxistas producirán «la neutralización decepcionada de un sector popular que quedará en disposición de sucumbir a demagogos fascistas, tal vez de nuevo disfrazados de anarquistas, al modo como Falange se cubrió en los años 30 con el rojo-y-negro confederal», dan ganas de decir que está faltando en *Materiales* una consideración *seria* de las razones de la parte del movimiento obrero que es anarcosindicalista, aunque veo que anunciáis escritos de Wolfgang Harich que polemizan contra el anarquismo.

Creo que se puede ser científico y revolucionario y al mismo tiempo poco marxista. Hay algunos aspectos del marxismo que me parece no ayudan en la marcha hacia una sociedad libre e igualitaria. En el terreno político, cabe ser marxista y creer al mismo tiempo en la participación parlamentaria, aunque otros marxistas (véase no sólo el texto de Sacristán sino también, por ejemplo, la interpretación que Perry Anderson hace de Gramsci en *New Left Review*, número 100) se den cuenta de que el parlamento sirve sobre todo para legitimar la dominación del capital mediante la ilusión de la soberanía popular expresada en las elecciones. Casi todos los marxistas fuisteis a votar el 15 de junio, ¿no es así? Por ejemplo, la revista *Materiales* no hizo ninguna declaración abstencionista; no dudó que tengáis razones bien meditadas para no haberlo hecho, sé también que no creéis que el parlamento pueda convertir un sistema capitalista en un sistema socialista, pero de todos modos las actitudes de los marxistas respecto a la democracia parlamentaria son bien distintas a las de los anarcosindicalistas. El marxismo es ambiguo en su valoración de la democracia burguesa parlamentaria, y la consecuencia es que la práctica de los marxistas con respecto a la participación en elecciones parlamentarias ha sido en general favorable. Encuentro que el marxismo no ayuda mucho en esta cuestión.

También en el terreno sociopolítico, ¿qué es más científico? ¿La creencia que las «masas» sólo tienen una conciencia tradeunionista y que necesitan que se les infunda una conciencia política desde fuera (como me parece que creen la mayor parte de los marxistas) o más bien el pensar que la clase obrera es a la vez conformista, reformista y revolucionaria (desde luego, estoy pensando en los obreros rurales andaluces que a la vez creen que hay que «cumplir» en el trabajo, creen en la «unión» para conseguir mayores salarios, mejores condiciones de trabajo, etc., y desean el «reparto» —es decir, la colectivización— de los cortijos)? ¿Qué implicaciones tiene esto con respecto a las relaciones entre clase, sindicato y partido? Estamos todos de acuerdo en que «la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores», pero ¿cómo pensamos que deben organizarse los trabajadores? Para los anarcosindicalistas, el sindicato es un organismo de defensa y ataque; al tiempo que mejora la situación de los obreros, se propone abolir el trabajo asalariado. El anarcosindicalismo se basa en el supuesto de que la clase obrera es consciente de sus intereses reformistas y revolucionarios, y que no le conviene delegar la defensa de estos intereses ni en funcionarios sindicales permanentes, burocratizados, ni en partidos políticos. Los anarcosindicalistas suponen, como mínimo, que el riesgo que la clase obrera corre al ponerse a remolque de intelectuales (o de un «intelectual colectivo») es mayor que las ventajas que pueda reportar el dar una más sólida base teórica a las acciones (reformistas y revolucionarias) de los obreros. Este riesgo es el de verse sometidos y explotados por una burocracia, que es el «gobierno de los sabios» (como dijo Bakunin). ¿Por qué pensáis que la Carta de Amiens (por ejemplo) es un modelo menos adecuado, menos racional de organización del proletariado, con vistas a conseguir mejoras inmediatas y con vistas a lograr una sociedad comunista, que el modelo (o los modelos) marxistas? Según la posición que se adopte con respecto a qué tipos de conciencia tiene la clase

obrerá (posición que debería basarse en estudios empíricos), así será, me parece, lo que se piense sobre su organización.

¿Es científica la regla de distribución de la producción que Marx recomendaba en el periodo de transición, de «a cada uno según su trabajo», o es más científica la «utopía» anarquista de la igualdad inmediata? Me parece (como he explicado ya en otros escritos) que la frase «a cada uno según su trabajo» carece de sentido si se trata de comparar trabajos u ocupaciones diferentes. Esta frase, en realidad, sirve de excusa para la desigual distribución de la producción en los países llamados «socialistas», es decir, para la explotación de quienes trabajan más y reciben menos.

Tampoco existe en Marx (ni creo que exista en casi ningún autor del siglo pasado) una percepción clara de problemas ecológicos. El marxismo ha utilizado las categorías del «valor» y de la «producción». Se ha considerado una muestra del cientifismo de Marx el que los «valores-trabajo» puedan hacerse corresponder con los precios de mercado, que precisamente hacen commensurables cosas que no lo son desde una óptica que se niegue a meter en el mismo saco la destrucción, de recursos naturales y la «producción». La contabilidad en términos de unidades de energía es el instrumento analítico que los ecologistas emplean para iluminar cuestiones que quedan ocultas desde la perspectiva de los economistas (sean marxistas o no). Hay marxistas que se interesan por estas cuestiones, pero no hallarán en Marx, me parece, ninguna guía. Y si un análisis materialista lleva a abandonar la visión utópica de un desarrollo ilimitado de la producción, ¿qué criterios hay en Marx para la distribución de esa producción limitada? Marx esquivó la cuestión, al dar la regla de «a cada uno según su trabajo».

En un terreno económico más convencional, la explicación de las crisis del capitalismo en Marx tiene como una pieza fundamental la supuesta tendencia a la baja de la tasa de ganancia, en un descompás entre los ritmos de crecimiento de la capacidad productiva de bienes de inversión y de bienes de consumo. Pero ese otro elemento de su explicación que es la tendencia a la baja de la tasa de ganancia es hoy rechazado (no por razones empíricas sino lógicas) por economistas radicales (véase por ejemplo los artículos de Steedman y Rowthorn en *New Left Review*, en los últimos años). Es muy distinto suponer que la acción de los sindicatos es más o menos irrelevante para la marcha oscilante del capitalismo que suponer que los sindicatos (en un capitalismo de casi pleno empleo o con seguro de desempleo) tienen poder (que pueden ejercer o no) para hacer inviable el sistema al reducir las expectativas de beneficio. El primer punto de vista me suena a marxismo ortodoxo; el segundo punto de vista deriva, por decir un nombre, de Kalecki, y puede ser aceptado sin ningún problema teórico por los anarcosindicalistas. Este tema es muy importante para la práctica. En otro terreno, ¿no está también en discusión la visión marxista de la diferenciación en clases sociales en las sociedades primitivas como efecto de la aparición de un excedente debido al desarrollo de las fuerzas productivas? ¿Cómo incorporar al marxismo teorías como las de Sahlins, de que el excedente potencial acostumbra a existir y que su aparición real no es causa sino efecto de la diferenciación social?

Así pues, el marxismo tiene suficientes puntos débiles, o discutibles, como para que uno se declare poco marxista, conservando al mismo tiempo el respeto por la racionalidad como guía de la acción. Estoy de acuerdo con Sacristán cuando dice: «lo revolucionario es moverse en todo momento, incluso en situaciones de mera defensa de lo más elemental, del simple pan (como en la presente crisis económica), teniendo siempre conciencia de la meta y de su radical alteridad respecto de esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta sociedad» (p. 12): me parece una frase que describe perfectamente cómo debe ser la lucha sindical según la concepción anarcosindicalista. Estoy también de acuerdo en que «lo científico es asegurarse la posibilidad de un ideal» (*ibid.*), de esa meta, del comunismo. Si estoy afiliado a la CNT, no es porque, desesperado, haya renunciado al cien-

tifismo y a la racionalidad, sino en buena parte, por influencia de Hosbawn y de su interpretación del anarcosindicalismo español como «rebeldía primitiva», utópica, interpretación que me parece falsa, por razones que ya he publicado. Los medios eran adecuados a los fines, y los fines eran posibles. Claro está que no estaréis de acuerdo con esto, pero me parece que una revista como la vuestra debería tomarse en serio la problemática anarcosindicalista (sobre todo, vistas las insuficiencias y ambigüedades del marxismo) y discutir seriamente si el «ideal» anarcosindicalista es o no posible, y cómo llegar a él, si lo es. Entretanto, habría que evitar tratar el anarcosindicalismo como disfraz de falangistas.

i. Esta carta a la redacción de *Materiales* ha sido contestada por Manuel Sacristán, y de nuevo por Martínez Alier. Estas cartas serán publicadas en *Materiales* No. 8. Nos permitimos incluir aquí la primera carta de Martínez Alier, sin los otros textos, ya que enlaza con otros artículos de *Cuadernos de Ruedo ibérico* (particularmente el titulado «El Pacto de la Moncloa: la lucha sindical, y el nuevo corporativismo»).

Editions Ruedo ibérico

José Peirats

La

CNT

**en la revolución
española**

Tomo 1	404 páginas	94 ilustraciones	48 F
Tomo 2	372 páginas	29 ilustraciones	42 F
Tomo 3	364 páginas	17 ilustraciones	39 F

Los tres volúmenes : 118 F

**Octavio Alberola
y Ariane Gransac**

**El anarquismo
español y la acción
revolucionaria
1961-1974**

Índice: Introducción. I. Veintidós años de dictadura y exilio (1939-1960). II. La «reunificación» confederal y el dictamen del «DI» (1961). III. Revitalización de la lucha antifranquista (1962). IV. La represión franquista y el «Eje París-Madrid» (1963). V. Triunfo del inmovilismo exilado y agravación de la crisis ideológica (1964). VI. La degeneración burocrático autoritaria de las élites confederales en el exilio y en el interior (1965). VII. El Grupo Primero de Mayo y la revitalización internacional del anarquismo (1966). VIII. La solidaridad internacional y la radicalización de la contestación (1967). IX. La revuelta antiautoritaria en Europa (1968). X. La recuperación ideológica de la «contestación» antiautoritaria (1969). XI. La dinámica del activismo revolucionario europeo (1970). XII. La guerrilla urbana en Europa (1971). XIII. La represión antiautoritaria y las nuevas generaciones revolucionarias (1972). XIV. El fascismo y la «vía pacífica hacia el socialismo» (1973). XV. La «democratización», la «crisis» capitalista y la revolución (1974). XVI. Palabras finales. Cronología general. Cronología de la «Fracción del Ejército Rojo». Cronología de la «Brigada de la Cólera».

Sobre la sociedad anarquista

Noam
Chomsky

Conversación con Peter Jay

PJ. *Profesor Chomsky: para empezar quizá sería lo mejor que tratara de decirnos qué es lo que NO se ha de entender por anarquismo; la palabra anarquía, como es sabido, proviene del griego y significa literalmente «sin gobierno», pero supongo que quienes hablan de anarquía o de anarquismo como sistema de filosofía política no quieren con eso decir simplemente que son partidarios de que a partir del 1 de enero del año que viene, pongamos por caso, deje de existir de repente todo gobierno tal como hoy lo entendemos y que ya no habrá ni policía ni normas de la circulación, ni leyes ni recaudadores de impuestos y ni siquiera servicios de correos, teléfonos y telégrafos, etc. Me imagino que con esas palabras entienden algo más complicado que todo eso.*

NC. Bueno, entendámonos; le digo sí a algunas de sus cuestiones y no a otras. Lo más probable es que los defensores de la anarquía o del anarquismo sean partidarios de que no haya policía, pero no de que deba prescindirse de las normas del tráfico. Yo querría empezar diciendo que el término *anarquismo* abarca una gran cantidad de ideas políticas y que yo prefiero entenderlo como la izquierda de todo movimiento libertario. Desde estas posiciones podríamos concebir el anarquismo como una especie de socialismo *voluntario*, es decir: como un socialismo libertario, o como un anarcosindicalismo, o como un comunismo libertario o anarquismo comunista, según la tradición de Bakunin, Kropotkin y otros. Estos dos grandes pensadores proponían una forma de sociedad altamente organizada, aunque organizada sobre la base de unidades orgánicas o de comunidades orgánicas. Generalmente, por estas dos expresiones entendían el taller y el barrio, y a partir de este par de unidades orgánicas derivar mediante convenios federales una organización social sumamente integrada que podría tener alcances nacionales e internacionales. Toda decisión, a todo nivel, habría de ser tomada por mayoría sobre el terreno y todos los delegados representantes de cada comunidad orgánica han de formar parte de ésta y han de provenir de la misma, a la cual han de volver y en la cual, de hecho, viven.

PJ. *Así que no se trata de una sociedad en la que no haya, literalmente hablando, gobierno, sino más bien de una sociedad en la que la dirección principal de la autoridad viene de abajo. Contrariamente a las democracias representativas tales como las que existen en Estados Unidos y en Gran Bretaña que adoptan una forma de autoridad de arriba abajo, aunque en última instancia decidan los votantes.*

NC. Esa democracia representativa estadounidense o británica la critica un anarquista por dos razones. Primero porque se ejerce un monopolio del poder centralizado en el Estado y, segundo críticamente hablando—, porque la democracia representativa está limitada a la esfera política sin extender de un modo consecuente su carácter al terreno económico. Los anarquistas de la tradición a que aludimos siempre han creído que el control sobre la propia vida productiva es la condición *sine qua non* de toda liberación humana verdadera, de hecho, de toda práctica democrática significativa. Es decir, que mientras haya ciudadanos que estén obligados a alquilarse en el mercado de mano de obra a quienes interese emplearlos para sus negocios, mientras la función del productor esté limitada a ser utensilio subordinado, habrán elementos coercitivos y de opresión francamente escandalosos que no invitan ni mucho menos a hablar en tales condiciones de democracia, si es que tiene sentido hacerlo todavía.

PJ. *¿Da la historia ejemplos duraderos y a cualquier escala un tanto sustancial de sociedades que se hayan aproximado al ideal anarquista?*

NC. Sí, han existido sociedades cuantitativamente pequeñas que creo han logrado bastante realizar ese ideal, aparte de que da la historia ejemplos de revolución libertaria a gran escala de estructura principalmente anarquista. Pero volviendo a lo primero, personalmente creo que el ejemplo tal vez más dramático es el de los *kibbutzim* israelíes, los cuales durante un largo periodo estuvieron realmente regidos por principios anarquistas, es decir: autogestión, control directo de los trabajadores en toda la gestión de la empresa, integración de la agricultura, la industria y los servicios, así como la participación y prestación personales en el autogobierno. Me atrevo a afirmar que tuvieron un éxito extraordinario en casi todas las medidas que tuvieron que imponerse.

PJ. *Pero seguramente estaban, y aún lo están, encuadrados esos kibbutzim en el marco de un Estado tradicional que les garantiza cierta estabilidad fundamental.*

NC. No siempre ha sido así. La historia de los *kibbutzim* es bastante interesante a este respecto. Sólo desde 1948 están engranados en la maquinaria de un Estado convencional. Antes sólo obedecían a los imperativos

de un enclave colonial y, en realidad, existía una sociedad subyacente, mayormente cooperativista, que de hecho no formaba parte del sistema supraestructural del mandato británico, sino que funcionaba subrepticamente fuera del alcance de este mandato. Y aun hasta cierto punto, esa sociedad cooperativista sobrevivió a la fundación del Estado de Israel, pero —naturalmente— acabó por integrarse en él perdiendo así, a mi parecer, gran parte de su carácter socialista libertario la región de los *kibbutzim* israelíes, por razón del proceso político que la misma fundación de una nación acarrea, amén de otros procesos acarreados por la historia de la región en su coyuntura internacional que no hay por qué tratar aquí.

Sin embargo, como instituciones socialistas libertarias en funciones, creo que los *kibbutzim* israelíes pueden pasar por un modelo interesante y sumamente apropiado para sociedades industriales avanzadas en la medida en que otros ejemplos existentes en el pasado no lo son.

Un buen ejemplo de revolución anarquista realmente a gran escala —de hecho el mejor ejemplo que conozco— es el de la revolución española de 1936, durante la cual, y en la mayor parte de la España republicana, se llevó a cabo una revolución anarquista (o eminentemente inspirada en el anarquismo) que comprendía tanto la organización de la agricultura como de la industria en extensiones considerables, habiéndose desarrollado además de una manera que, al menos visto desde fuera, da toda la impresión de la espontaneidad. Pero si buscamos las raíces más hondas y sus orígenes, caemos en la cuenta de que ese resultado es debido a unas tres generaciones de abnegados militantes organizando sin cesar, experimentando, pensando y trabajando por difundir las ideas anarquistas entre vastas capas de la población en aquella sociedad eminentemente preindustrial, aunque no preindustrial del todo. También esta experiencia tuvo gran éxito, tanto desde el punto de vista de las condiciones humanas como de las medidas económicas. Quiere decirse que la producción continuó su curso con más eficiencia si cabe; los trabajadores del campo y de la fábrica demostraron ser perfectamente capaces de administrar las cosas y administrarse sin presión alguna desde arriba, contrariamente a lo que habían imaginado muchos socialistas, comunistas, liberales y demás conciudadanos de la España republicana (¡por no hablar de la otra!) y, francamente, quién sabe el juego que esta experiencia habría podido dar para el bienestar y la libertad del mundo. Por desgracia, aquella revolución anarquista fue destruida por la fuerza bruta, a pesar de que mientras estuvo vigente tuvo un éxito sin precedentes y de haber sido, repito, un testimonio muy inspirador en muchos aspectos sobre la capacidad de la gente trabajadora pobre de organizar y administrar sus asuntos de un modo plenamente acertado sin opresión ni controles externos o superiores. Ahora bien; en qué medida la experiencia española es aplicable a sociedades altamente industrializadas, es una cuestión que habría que investigar con todo detalle.

PJ. *Lo que aparece claro para todo el mundo es que la idea fundamental del anarquismo se ancla en la prioridad del individuo —no necesariamente aislado, sino precisamente junto con otros individuos— y la realización de su libertad. Esto nos suena a lo que proclamaban los fundadores de los Estados Unidos. ¿Qué ha pasado con la experiencia estadounidense que ha hecho de aquella libertad invocada por dicha tradición una palabra sospechosa y hasta corrompida en los oídos de los pensadores anarquistas y de los socialistas libertarios como usted?*

NC. Permítame aclarar ante todo que yo no me considero un pensador anarquista. Digamos que soy un «compañero de viaje» por derivación, del anarquismo. Siempre se han expresado los pensadores anarquistas muy favorablemente respecto a la experiencia estadounidense y al ideal de la democracia jeffersoniana. Ya sabe que para Jefferson el mejor gobierno es el que gobierna menos, o la apostilla a este aforismo de Thoreau según la cual el mejor gobierno es el que no gobierna nada en absoluto. Ambas frases-fórmulas las han repetido los pensadores anarquistas en toda ocasión y a través de los tiempos desde que existe la doctrina anarquizante.

Pero el ideal de la democracia jeffersoniana —dejando aparte el hecho de que fuese todavía una sociedad con esclavos— se desarrolló dentro de un sistema precapitalista, o sea: en una sociedad en la cual no ejercía el control ningún monopolio ni habían focos importantes de poder privado. Es realmente sorprendente leer hoy algunos textos libertarios clásicos. Leyendo, por ejemplo, *La crítica del Estado* (1792) de Wilhelm von Humboldt, obra muy significativa que de seguro inspiró a Mill, se da uno cuenta de que no se habla en ella para nada de la necesidad de oponerse a la concentración del poder privado y más bien se trata de la necesidad de contrarrestar la usurpación del poder coercitivo del Estado. Lo mismo ocurre en los principios de la tradición estadounidense. ¿Por qué? Sencillamente, porque era ésa la única clase de poder que existía. Quiero decir que Von Humboldt daba por supuesto que todo individuo poseía más o menos un grado de poder similar, pero de poder privado, y que el único desequilibrio real se producía en el seno del Estado centralizado y autoritario, y que la libertad debía ser protegida contra toda intervención del Estado y la Iglesia. Esto es lo que él creía que había que combatir.

Ahora bien; cuando nos habla, por ejemplo, de la necesidad de ejercer control sobre la propia vida creadora, cuando impreca contra la alienación por el trabajo, resultante de la coacción o tan sólo de las instrucciones o dirigismo en el trabajo de cada uno, en vez de actuar por autogestión, entonces revela su ideología antiestatal y antiteocrática. Pero los mismos principios sirven para la sociedad industrial capitalista que se formó más tarde. Estoy inclinado a creer que Von Humboldt, de haber

persistido en su búsqueda ideológica, habría acabado por ser un socialista libertario.

PJ. Todos estos antecedentes, ¿no sugieren que hay algo inherente al estado preindustrial en todo lo relativo a la aplicabilidad de las ideas libertarias? En otras palabras: que las ideas libertarias presuponen necesariamente una sociedad básicamente rural con una tecnología y una producción bastante simples y cuya organización económica tienda a ser de pequeña escala y localizada.

NC. Vamos a ver, separemos su cuestión en dos preguntas: primera, ¿qué han pensado al respecto los anarquistas?; y segunda, ¿cómo opino yo? En lo que respecta a las respuestas anarquistas tenemos por lo menos dos. En primer lugar hay una tradición anarquista —que podríamos hacer partir de un Kropotkin— con ese carácter que acaba de describirnos. Pero en segundo lugar existe otra tradición anarquista que al desarrollarse desemboca en el anarcosindicalismo y que ve en el anarquismo la manera adecuada de organizar una sociedad compleja de nivel industrial altamente avanzado. Y esta tendencia dentro del anarquismo se confunde, o por lo menos se relaciona muy estrechamente con una variedad de marxismo izquierdista de la especie de los comunistas espartaquistas, por ejemplo, salidos de la tradición de Rosa Luxemburgo y que más tarde estuvo representada por teóricos marxistas como Anton Pannekoek, quien desarrolló toda una teoría sobre los consejos obreros de la industria, siendo él mismo un hombre de ciencia, un astrónomo.

Pues bien; ¿cuál de estos dos puntos de vista es el que se ajusta a la verdad? O en otros términos: ¿tienen por objeto los conceptos anarquistas una sociedad preindustrial exclusivamente o es el anarquismo también una concepción adecuada para aplicarla a la organización de una sociedad industrial altamente avanzada? Personalmente, creo en la segunda opción, es decir, creo que la industrialización y el avance de la tecnología han acarreado consigo posibilidades de autogestión sobre un terreno vasto como jamás anteriormente se habían presentado. Creo, en efecto, que el anarcosindicalismo nos brinda precisamente el modelo más racional de una sociedad industrial avanzada y compleja en la que los trabajadores pueden perfectamente tomar a su cargo sus propios asuntos de un modo directo e inmediato, o sea, dirigirlos y controlarlos, sin que por eso no sean capaces al mismo tiempo de ocupar puestos clave a fin de tomar las decisiones más sustanciales sobre la estructura económica, instituciones sociales, planeamiento regional y suprarregional, etc. Actualmente, las instituciones rectoras no les permiten a los trabajadores ejercer control ninguno sobre la información necesaria en el proceso de la producción ni tampoco poseen por lo demás el entrenamiento requerido para entender en esos asuntos de dirección. Por otra parte, en una sociedad sin intereses creados ni monopolios, gran parte de ese trabajo

—administrativo incluido— podría hacerse ya por automación. Es del dominio público que las máquinas pueden cumplir con un gran porcentaje de las tareas laborales que hoy corren a cargo de los trabajadores y que, por lo tanto, éstos —una vez asegurado mecánicamente un alto nivel de vida— podrían emprender libremente cualquier labor de creación que antes objetivamente les habría sido imposible imaginar siquiera, sobre todo en la fase primeriza de la revolución industrial.

PJ. Seguidamente querría atacar el problema de la economía en una sociedad anarquista, pero antes ¿podría pintarnos con algo más de detalle la constitución política de una sociedad anarquista tal y como se la imagina usted en las condiciones modernas de vida actual? Se me ocurre preguntar, por ejemplo, si existirían en esa sociedad partidos políticos y qué formas residuales de gobierno seguirían existiendo en la práctica.

NC. Permítame esbozar lo que yo creo podría obtener aproximadamente un consenso entre los libertarios, esbozo que naturalmente me parece en esencia, aunque mínimo, correcto para el caso. Empezando por las dos clases de organización y control, concretamente: la organización y el control en el lugar del trabajo y en la comunidad, podríamos imaginar al efecto una red de consejos de trabajadores y, a nivel superior, la representación interfábricas, o entre ramos de la industria y comercio, o entre oficios y profesiones, y así sucesivamente hasta las asambleas generales de los consejos de trabajadores emanados de la base a nivel regional nacional o internacional. Y desde el otro punto de vista, o sobre la otra vertiente, cabe imaginar un sistema de gobierno basado en las asambleas locales, a su vez federadas regionalmente y que entienda en asuntos regionales, a excepción de lo concerniente a oficios, industria y comercio, etc., para luego pasar al nivel nacional y a la confederación de naciones, etc.

Ahora bien; sobre el cómo se habrían de desarrollar exactamente estas estructuras y cuál sería su interrelación, o sobre si ambas son necesarias o sólo una, son preguntas éstas que los teóricos anarquistas han discutido y acerca de las cuales existen muchas variantes. Por ahora, yo no me atrevo a tomar partido; son cuestiones que habrá que ir elaborando y dilucidando a fondo y con calma.

PJ. Pero, ¿no habrían, por ejemplo, elecciones nacionales directas, o partidos políticos organizados de punta a punta, como si dijéramos? Claro que si así fuera posiblemente se crearía alguna especie de autoridad central, lo que sería contrario a la idea anarquista.

NC. No, bueno, la idea anarquista propicia que la delegación de autoridad sea la mínima expresión posible y que los participantes, a cualquiera de los niveles, del gobierno deben ser directamente controlados por la

comunidad orgánica en la que viven. La situación óptima sería, pues, que la participación a cualquier nivel del gobierno sea solamente parcial, es decir: que los miembros de un consejo de trabajadores que, de hecho, ejercen sus funciones tomando decisiones que los demás trabajadores no tienen tiempo de tomar, sigan haciendo al mismo tiempo su trabajo en el tajo, taller o fábrica en que se empleen, o su labor o misión en la comunidad, barrio o grupo social al que pertenecen.

Y respecto a los partidos políticos, mi opinión es que una sociedad anarquista no tiene forzosamente por qué prohibirlos. Puesto que, de hecho, el anarquismo siempre se ha basado en la idea de que cualquier lecho de Procusto, cualquier sistema normativo impuesto en la vida social ha de restringir y menoscaba notablemente su energía y vitalidad y que, más bien, toda clase de nuevas posibilidades de organización voluntaria pueden ir apareciendo a un nivel superior de cultura material e intelectual. Pero yo creo, sinceramente, que si llega el caso de que se crea necesaria la existencia de partidos políticos habrá fallado la sociedad anarquista. Quiero decir que, a mi modo de ver, en una situación con participación directa en el autogobierno y en la autogestión de los asuntos económicos y sociales, las disensiones, los conflictos, las diferencias de intereses, de ideas y de opiniones tendrían que ser no sólo bien acogidas, sino cultivadas incluso, para ser expresadas debidamente a cada uno de los distintos niveles. No veo por qué habrían de coincidir esas diferencias con unos partidos que no se crean a partir de las diferencias, sino para crearlas precisamente. No creo que la complejidad del interés humano y de la vida venga mejor servida dividiéndola de ese modo. En realidad, los partidos representan fundamentalmente intereses de clase, y las clases tendrían que haber sido eliminadas o superadas en una sociedad como la que nos ocupa.

PJ. Una última pregunta sobre organización política. Con esa serie jerárquica de asambleas y de estructura cuasi gubernamental, sin elecciones directas, ¿no se corre el peligro de que el órgano central o el organismo que está en la cúspide de la pirámide, como si dijéramos, se aleje demasiado de la base y que si tiene poderes en asuntos internacionales, por ejemplo, podría incluso disponer de fuerzas armadas u otros instrumentos de violencia y que, a fin de cuentas, estaría menos vigilado que lo está un gobierno en las actuales democracias parlamentarias?

NC. Es condición de primera importancia en toda sociedad libertaria prevenir semejante rumbo en los asuntos públicos de carácter nacional e internacional y a ese fin hay que crear las instituciones necesarias. Lo que creo que es perfectamente factible. Personalmente, estoy convencido de que la participación en el gobierno no es un trabajo *full-time*. Puede serlo en una sociedad irracionalmente regida en la que se provocan

toda clase de problemas por la misma irracionalidad de las instituciones. Pero en una sociedad industrial avanzada funcionando como es debido por cauces libertarios, me imagino que la puesta en ejecución de las decisiones tomadas por los cuerpos representativos, es una ocupación *part-time* que tendría que ser llevada a cabo por turno en el seno de cada comunidad y que debería además exigir como condición a los que la ejercen el no dejar sus propias actividades profesionales, siquiera en parte. Supongamos que fuese posible entender el gobierno como una función de empresa equivalente a la producción de acero, pongo por caso. Si eso fuese factible —y yo creo que es una cuestión de hechos empíricos que tiene que obedecer a sus propias determinaciones y que no puede proyectarse como pura teoría—, si eso fuese factible, digo, la consecuencia natural sería organizar el gobierno «industrialmente», como si fuera una rama más de la industria, con su propio consejo de trabajadores y su propia disciplina autogestionaria y su propia participación en las asambleas de mayor extensión o alcance.

Podría añadir aquí que así sucedió en los consejos de trabajadores formados espontáneamente en algunas partes, como por ejemplo en la revolución húngara de 1956. Había en efecto, si no me equivoco, un consejo de empleados del Estado que se habían organizado sencillamente a la manera industrial o empresarial como otras ramas de la industria de tipo tradicional. Cosa semejante es perfectamente posible y tendría que ser —o podría ser— una barrera que impidiese la formación de esa especie de remota burocracia represiva que los anarquistas temen tanto, como es natural.

PJ. Suponiendo que continuase existiendo una cierta necesidad de auto-defensa a nivel bastante perfeccionado, no comprendo por su descripción de la sociedad anarquista cómo podría ejercerse un control efectivo por parte del dicho sistema de consejos representativos part-time y aun a varios niveles de abajo arriba, sobre una organización tan poderosa y técnicamente tan perfeccionada por la fuerza de las cosas como el Pentágono, por ejemplo.

NC. Bien, bien, precisemos un poco la terminología. Usted habla del Pentágono como organización defensiva, que es lo corriente. En 1947, cuando se aprobó la Ley de Defensa nacional, el antiguo Ministerio de la Guerra —que así se había venido llamando honradamente— pasó a llamarse Departamento de la Defensa. Por entonces era yo aún un estudiante y no me creía muy ducho en la materia, pero sabía, como todo el mundo, que si el ejército estadounidense hasta entonces podía haber estado implicado en la defensa de la nación —y parcialmente así había sido— en adelante ya no sería el Departamento de Defensa más que un ministerio de la agresión, y nada más.

PJ. Según el principio de que no hay que creer nada hasta que se niegue oficialmente.

NC. Exactamente. Un poco bajo el supuesto con que esencialmente había concebido Orwell el Estado moderno y su naturaleza. Y éste es exactamente el caso. Quiero decir que el Pentágono no es de ningún modo el instrumento del Ministerio de la Defensa. Jamás ha defendido a los Estados Unidos contra nadie y lo único que ha producido ha sido agresión; por eso creo que el pueblo norteamericano estaría mucho mejor sin Pentágono que con él. Pero en todo caso no lo necesita para su defensa. Su intervención en los asuntos internacionales nunca ha sido —bueno, nunca es mucho decir, pero costaría trabajo encontrar una excepción— su posición o actitud característica la de apoyar la libertad o la de defender al pueblo. No es éste el papel que desempeña la organización militar tan vasta que controla el Departamento de la Defensa. Sus tareas son más bien dos bien distintas y ambas bastante antisociales.

La primera es la de salvaguardar un sistema internacional en el que los llamados «intereses estadounidenses» —con lo que se quiere significar principalmente «intereses comerciales»— sigan floreciendo. La segunda tarea cumple una misión económica internacional. De ahí que el Pentágono haya sido el más importante mecanismo keinesiano por el cual el gobierno interviene para mantener lo que cómicamente se llama la salud de la economía mediante la incitación a producir, es decir, llevando a la producción del despilfarro.

Ahora bien, ambas funciones sirven a ciertos intereses, a intereses dominantes de hecho, intereses dominantes de clase en la sociedad estadounidense. Pero no creo que sirvan ni poco ni mucho al interés público y un semejante sistema de producción de despilfarro y de destrucción sería desmantelado en lo esencial en una sociedad libertaria. Pero no hay que hablar demasiado de estas cosas. Si nos imaginamos, por ejemplo, una revolución social en los Estados Unidos —cosa que está muy lejos, diría yo—, mas si esto ocurriera, es difícil imaginar que hubiese un enemigo real de fuera capaz de amenazar la revolución social del país; no iban a atacarnos México o Cuba pongamos por caso. No creo, pues, que una revolución en Estados Unidos necesitase defenderse contra una agresión exterior. Mientras que si se proclamase una revolución social en Europa occidental, creo que en tal caso el problema de la defensa adquiriría caracteres críticos.

PJ. Iba a decirle que seguramente no puede ser inherente a la idea anarquista la falta de autodefensa, ya que hasta ahora todos los experimentos anarquistas han sido aniquilados desde fuera.

NC. Ya, lo que pasa es que a esas cuestiones no se puede contestar más que específicamente y siempre en relación con casos históricos concretos y en condiciones objetivas.

PJ. *No, es que se me hacía difícil entender lo que decía del control democrático adecuado para esa clase de organización, ya que me parece muy improbable que los generales se controlasen a sí mismos del modo que a usted le pareciese bien.*

NC. La dificultad estriba en que yo quiero apuntar la complejidad de la cuestión. Todo depende del país y de la sociedad de que se trate. En los Estados Unidos se plantea una clase específica de problemas. Si la revolución social libertaria se declarara en Europa, creo que entonces los problemas que surgirían serían muy serios, ya que se plantearía de inmediato un gran problema de defensa. Porque supongo que si en la Europa occidental se consiguiese un socialismo libertario de cierta envergadura, se cernería sobre ella una amenaza militar inminente por dos partes, por la parte de la Unión Soviética y por la de Estados Unidos. Luego, el primer problema sería cómo defenderse. Con este problema tuvo que enfrentarse la revolución española. Porque no sólo estaba amenazada *in situ* por la intervención militar fascista, sino también por las unidades armadas comunistas y por los enemigos liberales de la retaguardia y de las naciones vecinas. Ante semejante magnitud y número de ataques, el problema de la defensa era el más grave, por ser de vida o muerte.

A pesar de todo esto, creo que hay que plantearse la cuestión de si es la mejor manera de hacerlo a base de ejércitos centralizados con toda su tecnología disuasiva; la verdad, no creo que la cosa sea tan de cajón. Por ejemplo, no creo que un ejército europeooccidental centralizado impediría un ataque ruso o estadounidense con el fin de acabar con un socialismo libertario, porque la suerte de ataque que esperaría, francamente, no sería quizá militar, sino económica por lo menos.

PJ. *Pero por otra parte, tampoco es de esperar ya las clásicas algaradas de campesinos armados con horcas y hoces...*

NC. No hablamos de campesinos, sino de sociedades desarrolladas industrialmente y de elevado urbanismo. Se me ocurre que su mejor arma sería atraer la simpatía de las clases trabajadoras de los países atacantes. Pero repito que hay que ser prudente. Y no es nada improbable que la revolución necesitara tanques, ejército y que así se labrara su propia ruina por las razones antedichas. Es decir, creo que es muy difícil imaginarse cómo podría funcionar en régimen revolucionario un ejército central con sus tanques, aviones y armas estratégicas. Y si eso es necesario para salvar las estructuras revolucionarias, ¡ay de la revolución!

PJ. *Si el mejor método de defensa es, como usted dice, granjearse las simpatías de las organizaciones políticas y económicas, tal vez sería a este propósito oportuno entrar más en el detalle. En uno de sus ensayos dice*

usted que «en una sociedad decente, todo el mundo tendría la oportunidad de encontrar un trabajo interesante y a cada cual le estaría permitido usar sus talentos por ofrecérsele las más amplias oportunidades a ese mismo objeto». Después se pregunta: «¿Y qué más haría falta? ¿Acaso una recompensa exterior en forma de lujos o de poder? Eso en el caso de que supongamos que el hacer uso de los propios talentos en un trabajo interesante y socialmente útil no nos recompensa por sí solo». Creo que esta manera de razonar agrada a mucha gente. Pero aun así necesita alguna explicación. Personalmente creo que el trabajo que a la gente puede parecer interesante o atractivo o satisfactorio no tiene por qué coincidir necesariamente con la clase de trabajo que tiene que hacerse por necesidad, si queremos mantener el nivel de vida que la gente exige y al que está acostumbrada.

NC. En efecto, hay una cantidad de trabajo que tiene que hacerse, si queremos mantener el actual nivel de vida. Está por contestar la pregunta: ¿en qué medida este trabajo tiene que ser oneroso? Recordemos que ni la ciencia, ni la tecnología ni el simple intelecto se han dedicado a examinar la cuestión con el fin de abolir el carácter pesado y autodestructivo de algunos trabajos necesarios en nuestra sociedad. Esto es debido al hecho de que siempre se ha contado con la reserva de un cuerpo considerable de esclavos a sueldo que harán cualquier trabajo por duro que sea antes que morir de hambre. Pero si la inteligencia humana se aplicara a resolver el problema de cómo hacer tolerables los trabajos más pesados que la sociedad requiere, no sabemos cuál sería la salida. Tengo para mí que gran parte de esos trabajos podrían hacerse totalmente tolerables. Esto aparte de que me parece un error creer que toda labor físicamente dura tiene que ser onerosa. Hay mucha gente —yo incluido— que emprende trabajos duros para relajarse. No hace mucho, por ejemplo, se me ocurrió plantar 34 árboles en un prado detrás de mi casa, lo que implicaba tener que cavar 34 hoyos. Considerando lo que normalmente hago como ocupación, eso representa un trabajo bastante pesado, pero he de confesar que disfruté haciéndolo. Sin embargo, estoy seguro que no habría disfrutado de tenerlo que hacer con un capataz delante y a horas fijas, etc. Aunque si es una tarea tomada por interés también puede hacerse. Y sin tecnologías, sin pensar en cómo planear el trabajo, etc.

PJ. *A esto podría decirle que existe el peligro de que esta manera de ver el problema sea una ilusión bastante romántica, sólo posible de abrigar por una pequeña élite de intelectuales, profesores, periodistas, etc. que están en la situación tan privilegiada de ser pagados por lo que les gusta hacer y harían de todas formas.*

NC. Por eso empecé por poner por delante un gran «si» condicional. Dije que primeramente hay que preguntarse hasta qué punto el trabajo nece-

sario para la sociedad —o sea, el trabajo requerido para mantener el nivel de vida que queremos— ha de ser por fuerza pesado u oneroso. Yo creo que la respuesta sería: mucho menos de lo que lo es hoy; pero convengamos en que hasta cierto punto siga siendo «sucio». Aun así, la respuesta es muy simple: ese trabajo sucio debe ser distribuido equitativamente entre todos los que son capaces de hacerlo.

PJ. Entonces, que cada cual se pase cierto número de meses al año en la cadena de producción de automóviles y otro tanto recogiendo basuras u otras faenas ingratas...

NC. Si es que efectivamente son éstas tareas de imposible autosatisfacción. Pero yo no lo creo, francamente. Cuando veo trabajar a los operarios, digamos a los mecánicos de automóvil por ejemplo, creo que muchas veces puede ser no poco motivo de orgullo cumplir con la tarea. El orgullo de un trabajo complicado y bien hecho en el que hay que hacer uso de la inteligencia, especialmente cuando uno está interesado en la gestión de la empresa y hay que contribuir a las decisiones de cómo organizar el trabajo, para qué sirve, cuáles son los objetivos de ese trabajo, etc. Yo creo que todo esto puede ser una actividad satisfactoria y recompensadora que, de hecho, requiere las capacidades que los trabajadores despliegan de buen grado. Pero la verdad es que estoy hablando hipotéticamente. Supongamos que quedase un residuo de trabajo que nadie quisiera hacer; en tal caso no hay más que distribuirlo entre todos equitativamente, pero por lo demás que la gente ejerza libremente sus talentos a su buen entender.

PJ. Supongamos ahora, profesor, que ese residuo fuese muy grande, como hay quien sostiene que sería si el trabajo para producir un 90 % de lo que todos quisiéramos consumir se realizara cumplidamente. En tal caso, organizar la distribución de este trabajo sobre la base de que todo el mundo hiciera una pequeña parte de los trabajos sucios o pesados, resultaría echar mano de algo absurdamente ineficaz. Porque para eso habría que entrenar y equipar a toda la gente, porque toda tendría que pasar por los trabajos sucios, de lo que sufriría la eficacia de toda la economía y, por consiguiente, el nivel de vida se rebajaría ostensiblemente.

NC. Bueno, ante todo hay que convenir en que nadamos sobre puras hipótesis, ya que no creo que sus porcentajes sean ni mucho menos reales. Ya he dicho que si la inteligencia humana se aplicara a proyectar una tecnología adaptada a las necesidades del productor humano en vez de hacerlo al revés tendríamos la solución. Ahora se plantea el problema inverso: cómo adaptar el ser humano a un sistema tecnológico ideado

para otros objetivos, es decir, la producción para el beneficio. Estoy convencido de que si se hiciera lo que digo el trabajo indeseado será mucho menos cuantioso de lo que usted sugiere. Pero comoquiera que sea, fíjese que tenemos dos alternativas: la primera es distribuirlo equitativamente, la segunda es crear las instituciones adecuadas para obligar a un grupo de la población a hacer los malos trabajos so pena de morir de hambre. Esas son las dos alternativas.

PJ. No digo obligados, sino que podrían hacer esos trabajos incluso voluntariamente los que considerasen que valía la pena hacerlos a base de una mayor remuneración correspondiente.

NC. Ah no, supongo que ya ha sobrentendido que para mí todo el mundo ha de recibir por su trabajo, sea cual sea, una recompensa igual. Y no olvide que actualmente vivimos en una sociedad en que la gente que hace los trabajos pesados no es mejor remunerada que la que hace su trabajo voluntariamente; todo lo contrario es verdad. De la manera en que funciona nuestra sociedad, una sociedad de clases, los que hacen los trabajos más duros, más pesados o más sucios son los que cobran menos. Esos trabajos se hacen, sin más, pero nosotros no queremos ni pensar en que existen, porque sabemos que hay una masa de gentes miserables que sólo controlan un solo factor de la producción: su fuerza de trabajo, que tienen que vender; o tendrán que aceptar esa clase de trabajos porque no tienen otra cosa que hacer y antes que morir de hambre se emplean por los más bajos salarios. Acepto la corrección. Imaginémonos tres clases de sociedades: la primera, la corriente, en la cual el trabajo indeseable se da a los esclavos a sueldo. Luego un segundo sistema en que el trabajo ingrato, después de haber hecho todo lo posible para darle sentido, es distribuido y, en fin, el tercer sistema en el que el trabajo malo da derecho a una paga extraordinaria, tanto que por ella acceden a hacerlo algunos voluntariamente. Pues bien; yo creo que el segundo y el tercer sistemas están de acuerdo —en estos términos vagos en que estamos hablando— con los principios anarquistas. Personalmente me inclino por el segundo, pero ambos están totalmente alejados de toda organización social vigente y de toda tendencia a cualquier organización social en la actualidad.

PJ. Se lo plantearé de otra manera. Me parece que se está ante una opción fundamental, por mucho que se la quiera camuflar, entre el trabajo satisfactorio de por sí y el trabajo que hay que organizar sobre la base del valor que tiene lo producido para la gente que lo usa o consume. Y la sociedad organizada sobre la base de dar a todo el mundo las máximas oportunidades para llevar a cabo sus más caras aficiones, lo que expresa en esencia la fórmula del «trabajo por el trabajo mismo», tiene su culminación lógica en el monasterio o convento, donde la clase de trabajo

practicado, o sea, el rezo, es un trabajo de autoenriquecimiento del propio trabajo. No se produce nada que sea de provecho para nadie, así que, o bien hay que vivir a un nivel de vida lo más bajo, o bien hay que resignarse a morir de hambre.

NC. Bien, aquí hace usted unas suposiciones de hecho con las que no estoy de acuerdo en absoluto. Yo creo que parte de lo que le da sentido al trabajo es su utilidad, es el hecho de que sus productos se puedan utilizar. El trabajo del artesano tiene su sentido al menos en parte por la inteligencia y la destreza que ha de poner en él, pero también en parte porque es un trabajo útil. Lo mismo diría yo que vale también para los hombres de ciencia. Creo que el hecho de que la clase de trabajo que uno está haciendo sirva para otra cosa —que es el caso del trabajo científico, como usted sabe—, que contribuya a algo más es muy importante, aun prescindiendo de la elegancia o la belleza que uno pueda lograr con su trabajo. Estoy convencido que esto vale para todas las actividades humanas. Creo además que si echamos una ojeada por una buena parte de la historia de la humanidad, nos daremos cuenta de cuántos han sido los que han sacado satisfacción —y no poca— del trabajo productivo y creador que han estado haciendo; pero también creo que la industrialización propicia enormemente esa satisfacción. ¿Por qué? Pues porque gran parte de las faenas fastidiosas y sin atractivo pueden hacerlas las máquinas, lo que significa que automáticamente el radio de acción del trabajo humano realmente creador resulta muy notablemente agrandado. Pero a otra cosa. Usted habla del trabajo libremente emprendido como afición o *hobby*. Yo no lo juzgo así. Pienso que el trabajo libremente elegido y ejecutado también puede ser trabajo útil e importante.

También plantea usted un dilema que muchos se plantean, a saber: entre el deseo de satisfacción en y por el trabajo y el deseo de crear cosas de valor para la comunidad. Pero no está tan claro que se trate, en efecto, de un dilema y menos de una contradicción. No me parece obvio, ni mucho menos —yo creo que es falso— eso de que contribuir a un mayor placer y satisfacción en el trabajo sea inversamente proporcional al valor del resultado.

PJ. *Yo no diría inversamente proporcional, para mí podría no tener relación alguna. Pongamos algo muy simple como vender helados en la playa un día de fiesta. Es un servicio a la sociedad. Hace calor y no hay duda de que el público quiere helados. Por otro lado, es difícil ver aquí en qué medida llevar a cabo esta tarea de vender helados puede ser motivo de placer profesional ni pueda tener algún sentido, virtud o ennoblecimiento social. ¿Por qué razón habría de dedicarse a prestar ese servicio si no se le recompensara de alguna manera?*

NC. Le advierto que más de una vez he visto a vendedores de helados con cara de pascuas...

PJ. *Si estaban ganando dinero a puñados lo creo.*

NC. ... y que parecían muy contentos de estar vendiéndoles helados a los niños, lo cual me parece una manera de pasar el tiempo perfectamente razonable y estimulante, si se compara con otras ocupaciones, con miles de ocupaciones diferentes. Recuerde que cada persona tiene su ocupación y me parece que la mayoría de las ocupaciones existentes —y en especial aquellas que entran en la clasificación «servicios», o sea, que entran en relación con el prójimo, conllevan de por sí una satisfacción u otra y unas recompensas inherentes a ellas asociadas, esto es, en el trato con los individuos a los que prestan sus servicios. Para el caso es lo mismo dar clases que vender helados. Admito que para vender helados no se necesitan ni la dedicación ni la inteligencia necesarias para impartir enseñanza y que tal vez por esta razón sea una ocupación menos envidiada. Pero si así fuera, tendría que ser repartida entre todos.

Pero todo esto aparte, lo que trato de decir es que nuestra creencia caracterizada de que el placer en el trabajo, la satisfacción en el trabajo o no tiene o tiene relaciones negativas con el valor del resultado, está estrechamente relacionado con un estadio particular de la historia social, esto es: el capitalismo, en cuyo sistema los seres humanos son instrumentos de producción. Lo dicho antes no tiene por qué ser, ni mucho menos, la verdad. Por ejemplo, si pasamos revista a la numerosas entrevistas hechas con obreros que trabajan en cadena por sicólogos industriales, echaremos de ver que una de las cosas de que más se quejan es de que su trabajo no pueda hacerse bien, que la cadena va tan de prisa que no pueden hacer su trabajo decentemente. Hace poco leía en una revista gerontológica un estudio sobre la longevidad en el que se trataba de encontrar los factores útiles para predecir la longevidad —ya sabe: el fumar, el beber, los factores genéticos, todo lo habían examinado. Pues bien, ¿sabe cual es el factor más favorable? La satisfacción en el trabajo.

PJ. *Ya, la gente que tiene un trabajo agradable vive más, ¿no?*

NC. Bueno, sí, la gente que está *satisfecha* con su trabajo. Lo que me parece muy lógico, puesto que no sólo nos pasamos en el trabajo una gran parte de nuestra vida, sino que en el trabajo es donde más ejercemos nuestra capacidad creadora. Ahora bien; ¿qué es lo que lleva a esa satisfacción en el trabajo? Creo que son muchas cosas, pero el saberse haciendo algo útil para la comunidad es un factor nada desdeñable. Muchos están satisfechos de su trabajo por creer que están haciendo algo importante, algo que vale la pena de hacer. Igual pueden ser maestros como médicos, científicos como artesanos o agricultores. Sentir que lo que uno está haciendo es importante, digno de hacerse, no sólo refuerza los vínculos sociales sino que también es un motivo de satisfacción personal,

porque con un trabajo interesante y bien hecho nace esa especie de orgullo de quien se autorrealiza, de quien pone en práctica sus habilidades personales. Y no creo que esto vaya a dañar de cualquier modo que sea el valor de lo producido, sino más bien al contrario. Pero concedamos que hasta cierto punto lo perjudicase. Llegada la sociedad a tal punto, debe decidir la Comunidad cómo hacer los compromisos necesarios. Al fin y al cabo, cada individuo es a la vez productor y consumidor y por lo tanto cada individuo ha de tomar parte en esos compromisos socialmente determinados, es decir, si verdaderamente hay necesidad de establecer compromisos. Porque me permito insistir en que se ha exagerado mucho la naturaleza de estos problemas a causa del efecto aberrante del prisma que interpone el sistema verdaderamente coercitivo y destructor de la personalidad en que vivimos.

PJ. De acuerdo. Usted dice que la comunidad tiene que tomar decisiones sobre compromisos eventuales, pero no es menos sabido que la teoría comunista previene estas posibilidades completamente, ya por la planificación, ya en materia de inversiones, de prioridades de inversión nacional, etc. En una sociedad anarquista cree usted que no se toleraría tanta superestructura gubernamental necesaria al parecer para hacer planes, tomar decisiones sobre inversiones y decidir por ejemplo si hay que dar prioridad a lo que la gente quiera consumir o a lo que la gente quiera hacer en materia de trabajo.

NC. No estoy de acuerdo. Me parece que las estructuras anarquistas, o para el caso las de los marxistas de izquierda, basadas en el sistema de los consejos y federaciones de trabajadores, se bastan y se sobran para tomar una decisión sobre cualquier plan nacional. De igual manera funcionan a ese nivel —digamos nacional— las sociedades de socialismo estatal al tener que elaborar planes nacionales. En esto no hay ninguna diferencia. Donde la hay —y grande— es en la participación de tales decisiones y en el control que sobre ellas se ejerce. Los anarquistas y marxistas de izquierda —consejistas, espartaquistas— toman estas decisiones desde la base. Es la clase trabajadora informada la que las toma a través de sus asambleas y de sus representantes directos que viven y trabajan entre ellos. Pero en los sistemas de socialismo estatal, el plan nacional viene trazado por la burocracia nacional que acumula para sí y la monopoliza toda la información necesaria y que toma las decisiones. De vez en cuando se presenta al público y le dice: «Podéis escogerme a mí o a ése, pero todos formamos una misma burocracia remota que no está a vuestro alcance». Estos son los polos, éstas son las oposiciones polarizadas dentro de la tradición socialista.

PJ. O sea que, de hecho, sigue desempeñando un papel importante el Estado, e incluso posiblemente los empleados públicos, la burocracia, pero lo que es distinto es el control ejercido sobre ellos.

NC. Bueno, yo no creo, francamente, que se necesite una burocracia separada del resto para poner en ejecución las decisiones gubernamentales.

PJ. *Se necesitan varias formas de pericia.*

NC. Ya, pero digamos que se trata de una pericia en materia de planificación económica, puesto que no hay duda de que en toda sociedad industrial compleja tendría que funcionar un grupo de técnicos encargados de trazar planes, de explicar las consecuencias de toda decisión importante, de poner en antecedentes a las personas que han de decidir sobre las consecuencias de sus propias decisiones según se desprende del estudio y modelo de programación, etc. Pero lo importante es que estos sistemas de planificación no son otra cosa que industrias, con sus propios consejos de trabajadores y formando parte de todo el sistema de consejos; la diferencia consiste en que estos sistemas de planificación no son los que toman las decisiones. Producen planes de la misma manera que las fábricas de automóviles producen coches. Los planes están, pues, a disposición de los consejos de trabajadores y se someten a las asambleas de consejos, de la misma manera que los automóviles se fabrican para correr con ellos. Ahora bien; lo que este sistema requiere es una clase trabajadora educada. Y esto es exactamente lo que somos capaces de conseguir en sociedades industrializadas de alto desarrollo.

PJ. *¿En qué medida el éxito del socialismo libertario, o del anarquismo, depende realmente de un cambio fundamental en la naturaleza humana, tanto en su motivación como en su altruismo, así como en sus conocimientos y su grado de refinamiento?*

NC. No sólo creo que depende de eso, sino que todo el propósito del socialismo libertario contribuye a lo mismo, efectivamente. Se trata de contribuir a una transformación de la mentalidad, exactamente la transformación que el hombre es capaz de concebir en cuanto concierne a su habilidad en la acción, su potestad de decidir en conciencia, de crear, de producir y de investigar, exactamente aquella transformación espiritual a que los pensadores de la tradición marxista izquierdista, desde Rosa Luxemburgo, por ejemplo, pasando por los anarquistas, siempre han dado tanta importancia. De modo que por un lado hace falta esa transformación espiritual. Y por otro, el anarquismo tiende a crear instituciones que contribuyan a esa transformación en la naturaleza del trabajo y de la actividad creadora, en los lazos sociales interpersonales simplemente, y a través de esa interacción, crear instituciones que propicien el florecimiento o eclosión de nuevos aspectos de la humana condición. En fin, la puesta en marcha de instituciones libertarias siempre más amplias a la que pueden contribuir las personas ya liberadas. Así veo yo la evolución del socialismo.

PJ. Y por último, profesor Chomsky, ¿qué opina de las posibilidades hoy existentes para fundar sociedades según acaba usted de bosquejarlas en los países industriales más importantes de Occidente en el próximo cuarto de siglo más o menos?

NC. No creo ser lo bastante sabio ni estar lo bastante informado como para hacer predicciones de este tipo, es más: creo que aventurarse a semejantes pronósticos dice más de la personalidad que del juicio del que los lanza. No obstante, tal vez podría decir esto: hay tendencias obvias dentro del capitalismo industrial hacia una concentración de poder en estrechos imperios económicos dentro de un marco que se está convirtiendo cada vez más en un Estado totalitario. Estas tendencias vienen desarrollándose desde hace bastante tiempo y, francamente, no veo nada que pueda contenerlas. Creo, pues, que estas tendencias seguirán su curso formando parte del anquilosamiento y la decadencia de las instituciones capitalistas.

Ahora bien; creo que este curso hacia un totalitarismo de Estado y hacia una concentración económica exasperada —ambas cosas en conexión, por supuesto— irán engendrando reacciones, tentativas de liberación personal, de liberación social, que adoptarán toda clase de formas. Por toda Europa se levanta un clamor reclamando la participación obrera o la codeterminación y hasta el control de los trabajadores. Por ahora todas esas tentativas son mínimas. Más bien creo que son engañosas y que, de hecho, pueden minar los serios esfuerzos de la clase obrera por liberarse. Pero en parte constituyen también una respuesta pertinente por representar una intuición y un entendimiento robustos de que la coerción y la opresión, ya sean hechas poder económico privado o burocracia estatal, no forman parte necesariamente de la vida humana, ni muchísimo menos. Cuanto más concentración de poder y autoridad, más rebelión y mayores esfuerzos para organizarse a fin de destruirlas. Tarde o temprano esos esfuerzos serán coronados por el éxito. Así lo espero.

Traducción de Francisco Carrasquer

Els Joglars y La Torna

Hoy en España seguramente es un delito imprimir, como en este número de *Cuadernos de Ruedo ibérico*, el programa de mano de la obra *La Torna* que se repartió en las representaciones celebradas en octubre y noviembre en Granollers, Sabadell, etc., en una jira previa al frustrado estreno en Barcelona.

En este programa se afirma que «la ejecución de Heinz Chez se efectuó con una finalidad política». El fiscal militar, en el consejo de guerra a Els Joglars el día 7 de marzo de 1978, adujo esta frase del programa como prueba del delito de injurias al ejército que a Els Joglars se imputaba y que el tribunal militar consideró probado, sentenciando a Els Joglars a pena de prisión.

Que, según el Código de Justicia militar, sea considerado delito de injurias decir que el ejército franquista mató o mandó matar por motivos políticos incluso en casos aparentemente «apolíticos» como el de Heinz Chez, nos parece muy posible. No es la primera vez que decir la verdad es un delito.

En cambio, decir una mentira no es normalmente un delito. El capitán general Coloma Gallegos dice, en uso de su libertad de expresión, que el ejército es una «institución totalmente apolítica». El general Coloma Gallegos, que era ministro del Ejército cuando se ejecutó a Heinz Chez, dice una mentira, que no es un delito. Lo que es delito, depende de las leyes. Es bien posible que decir la verdad sea delictivo y que decir una mentira no sea delictivo. Aún más: al ordenar la muerte de Heinz Chez, el ejército español no cometió ningún delito.

La campaña por la «libertad de expresión» (puesta en marcha a pesar de la resistencia de Tarradellas y de los partidos, que siendo partidos con vocación de gobierno necesitan estar en mejores relaciones con los militares que con los artistas o los intelectuales) ha sido una campaña que no ha querido o no ha podido afrontar las cuestiones de fondo del caso *La Torna*: el derecho a decir la verdad, el derecho a remover el pasado. Se han realizado actos por la libertad de expresión pactando paradójicamente con las autoridades el contenido de estos actos. Por ejemplo, en Lérida «una sección de la Policía Armada antidisturbios dialogó con los manifestantes, que se comprometieron a pasar ante el edificio militar gritando solamente «volem llibertat d'expressió». Pactado así, «se desarrolló la manifestación sin que se registrara ningún incidente» (*La Vanguardia*, 1 de marzo de 1978).

Els Joglars son una de las primeras víctimas de la política de «reconciliación nacional». La «reconciliación nacional» se basa —lo dice Carrillo, declaraciones en Barcelona, 17 de enero de 1978— en el compromiso tácito de no remover el pasado, «para que la democracia no se nos vuelva a hundir». Els Joglars, en su aislamiento de artistas, no quisieron entender que la democracia exige de los ciudadanos *el deber de no decir la verdad* sobre el franquismo y el posfranquismo. Esta es la cuestión de fondo. Este es el «delito» de Els Joglars: haber dicho la verdad que, ya se sabe, no es siempre revolucionaria.

Un grupo pequeño de historiadores catalanes

Editions Ruedo ibérico

Gabriel Jackson

Breve historia de la guerra civil de España

Síntesis brillante de la guerra civil española. Jackson ha hecho compatible la brevedad y el rigor con la claridad de las exposiciones — son notables las descripciones de la vida políticosocial en las retaguardias republicana y sublevada —, con la profundidad de los análisis de los hechos políticos y la riqueza de las interpretaciones originales sólidamente fundadas.

Índice: Prólogo. El trasfondo de la guerra civil. De la rebelión de octubre a la sublevación militar de julio de 1936. De un pronunciamiento a una guerra civil internacional. La revolución y la contrarrevolución. El asedio de Madrid. La evolución política desde octubre de 1936 hasta mayo de 1937. Un año de guerra: de abril de 1937 a abril de 1938. Aspectos internacionales de la guerra civil. Desde la consolidación pacífica del régimen hasta la victoria nacionalista. La importancia actual de la guerra civil. Bibliografía. Índice de nombres.
212 páginas

18 F



ELS JOGLARS LA TORNA

LA TORNA

Tragicomèdia de màscares

Espectacle creat a l'estudi-cúpula de Collsacabra

Actors **OBDÚLIA PEREDO**
MIRIAM DE MAEZTU
FERRAN RAÑÉ
GABRIEL RENOM
ANDREU SOLSONA
ARNAU VILARDEBÓ

PERSONATGES: Sr. Jutge, en Tomàs, els de l'ordre, l'alemany, el comissari, el Fotògraf, el Periodista, el «Medidas», l'amiga, el «Coca-Cola», un escolta, «espada», la vella, el negre, el borratxo, un cec, el «Parking», un motorista, el moro, Cachuzo, en Jules el Portuguès, el capità, el botxí (veterà), la senyora i el nen subnormal, el botxí (novell), la senyora i el nen subnormal, l'assistent, els «milis», una parella, l'Engràcia i en Sánchez.

ESCENOGRAFIA - JOGLARS
MÀSCARES - ABDÓ MARTÍ
VESTUARI - ROSA CREHUET
DIRECCIÓ - ALBERT BOADELLA

«TORNA»: Quantitat que hom ha de donar al qui, en adquirir d'ell una cosa, en dóna una quantitat major que el seu preu. || Quan una mercaderia que es ven no arriba exactament al pes demanat, allò que s'hi afegeix perquè acabi de fer el pes.

El 3 de març de 1973 Puig Antich i el polonès Heinz Txez morien executats a Barcelona i a Tarragona respectivament. Del primer se n'ha parlat molt i encara se'n continua parlant, donada la seva condició de polític. Heinz Txez, en canvi, va morir com una rata, car estava marcat amb l'estigma de delinqüent comú. Tanmateix, la paradoxa rau en el fet que aquesta execució s'efectuà amb una finalitat política, constituint la «torna» de l'execució de Puig Antich a fi de desorientar l'opinió pública predisposada a confondre fàcilment, en aquell moment, els termes d'activista polític i de delinqüent comú.

La patètica vida de Heinz Txez és gairebé desconeguda fins i tot per als qui van poder tractar-lo íntimament. Segons llur testimoniatge, Heinz era un home enigmàtic, del qual en sabem molt poques coses. Segons havia contat ell mateix, la mort dels seus pares durant la guerra, quan tenia cinc anys, l'internament en un camp de nens alemany, el seu ofici de comediant de carrer per tal de guanyar-se la vida, el pas errívol i solitari a través de diversos països, fins el dia en què disparà mortalment sobre un guàrdia civil en un càmping de la «província» de Tarragona...

Ni abans ni després de l'execució no es donà a conèixer ningú com a família ni amic seu. Es tractava, sens dubte, d'un autèntic solitari que fou passat pel garrot vil sense saber-se gairebé res sobre les característiques de la seva persona i les seves accions (fins i tot el seu nom és possible que sigui fals).

L'espectacle s'ha creat com una versió lliure sobre el tema, amb dues finalitats concretes: una com a homenatge al comediant de carrer que fou Heinz Txez, i l'altra per tal de salvar de l'oblit una d'entre tantes injustícies comeses en nom d'això que s'anomena justícia i que confia que la pols dels anys enterri les coses.

No volem que sigui una tragèdia, sinó una gran comèdia de màscares, tal com devia ésser, en el fons, la visió de Heinz tant dels fets com de les persones que el voltaven, car hem de tenir en compte que ell desconeixia la llengua, els costums, les lleis i els ritus judicials de l'Estat Espanyol.

Hem volgut tractar l'espectacle amb simplicitat, tant pel que fa als elements com a la narrativa, ja que algunes de les situacions són autènticament reals.

César M. Lorenzo

**Los anarquistas
españoles
y el poder
1898-1969**

Historia general del anarquismo español desde sus orígenes, el autor ha primado el estudio del periodo 1936-1937, en el que las organizaciones del movimiento libertario español desempeñaron un papel hegemónico en la zona no dominada por los militares sublevados contra la segunda República española. Las características de la guerra civil española impusieron a los anarquistas españoles la asunción de responsabilidades de gobierno a todo nivel. El autor analiza las causas de los éxitos y de los fracasos libertarios en este terreno y prolonga hasta los años 60 el estudio de las mutaciones que la experiencia de ese periodo introdujo en el anarquismo español. Hijo de un destacado militante libertario, César M. Lorenzo ha manejado fuentes inéditas de gran interés.

Sobre la Universidad : un programa reformista-utópico

Ante la convocatoria de Claustro, pensamos exponer la posición siguiente, tal vez algo elitista, tanto en las asambleas electorales como en el propio Claustro.

La Universidad es un lugar que reúne o debería reunir a personas que enseñen a quienes deseen aprender a un nivel relativamente alto de especialización de conocimientos. La Universidad es también, o debería ser, un lugar donde se realiza libremente investigación a un nivel científico alto, y es por tanto el lugar donde existen, o deberían existir, bibliotecas y laboratorios adecuados.

La Universidad es además una expendeduría de títulos profesionales. Los profesores nos vemos obligados a examinar, aprobar y suspender, actividad contraproducente para una enseñanza eficaz y agradable. Aunque está de moda decir que esos títulos no valen mucho en el escalafón de remuneraciones, todos sabemos que, si vendiéramos los aprobados, muchos estudiantes estarían dispuestos a comprarlos. El título es un símbolo de *status* social, al que va ligado el derecho a una mayor remuneración. Es un elemento importante en el establecimiento de la jerarquía de salarios que, tanto en las sociedades capitalistas como en los países llamados «socialistas», responde a la regla de: «cuanto más duro es el trabajo, menor es la remuneración» (regla que en los países «socialistas» se camufla bajo la máxima de «a cada uno según su trabajo»).

El Estado, que está al servicio de quienes cobran más trabajando en ocupaciones menos duras, al servicio de quienes cobran todavía más sin apenas trabajar, no permitiría que la Universidad dejara de ser una expendeduría de títulos. A veces se usa el argumento de que los jóvenes no querrían «sacrificarse» unos años estudiando a menos que se les garantice después una mayor remuneración (el derecho a la cual viene simbolizado por el título profesional), argumento que estamos bien dispuestos a rebatir.

Contraponemos esta función de expendición de títulos a las otras dos funciones antes mencionadas: la enseñanza y la investigación. Cuando, para mejorar las condiciones de enseñanza y de investigación, entremos en lucha contra el Estado (ya sea el Estado español o la Generalitat), el arma más eficaz y más coherente

con nuestro modelo de Universidad será la huelga de exámenes (y no el dejar de enseñar a quienes deseen aprender y el dejar de investigar y publicar).

La demanda de nuestros servicios de «enseñanza» no puede medirse por lo que se llama «necesidades» de la sociedad, la cual, se dice, «necesite» tantos titulados en economía, o en literatura, o en medicina, o en arquitectura, o en biología. En efecto, estas «necesidades» dependen, no de la voluntad de la población, sino de lo que conviene a las clases dominantes, tal como lo expresa el Estado.

Dicho de otro modo, con una distinta distribución de la carga del trabajo y de los ingresos privados, con una distinta distribución también del poder de decisión sobre los ingresos públicos, es posible que la «demanda» de educación creciera, pues muchas personas dispondrían de más tiempo y tal vez les interesara estudiar algo por el interés de aprender, aun si profesionalmente combinaran después ese aprendizaje con trabajos de otro tipo o aun si ese aprendizaje no fuera utilizado profesionalmente. ¿Cómo establecer cuál es la cantidad de personas que la sociedad «necesita» que sepan historia, o economía, o ecología? Decir que una Universidad que enseñe a todos quienes quieran aprender (a un nivel alto) es una Universidad pase de depender de un ministro de Eduque se prefiere emplear recursos en actividades distintas (muchas de ellas nocivas). La Universidad debe negarse a aceptar el planteamiento de la cuestión como una elección entre recursos para escuela primaria/escuela secundaria/enseñanza universitaria. La educación, a todos los niveles, es un bien de consumo que la gente prefiere a otros «productos»: lo que ocurre es que la distribución del ingreso y del poder no permite expresar esa preferencia, y poco va a cambiar esa distribución aunque la Universidad pase de depender de un ministro de Educación propagandista católico a depender de un «conseller» liberal o socialdemócrata.

Nosotros, aunque estemos en contra, también recibimos un salario a cambio de aprobar, suspender y dar títulos. Nos pagan, sobre todo, por realizar esa tarea. Respondamos, con los hechos, dedicándonos, sobre todo, a enseñar y a investigar libremente, y enseñemos con el mismo interés a todos quienes se presenten en

nuestras clases (con los conocimientos previos necesarios para seguirlas) sin que les pidamos ningún papel ni ninguna matrícula. Y si acuden «demasiados», pediremos más profesores y más aulas.

Nuestro programa de actuación práctica, aunque reconoce que resulta imposible negarse a la expenciación de títulos (pues nos cortarían la financiación), está basado en la premisa de que esta Universidad querría dedicarse preferentemente a la enseñanza y a la investigación. Si éste fuera el caso, la selección y actuación de profesores y estudiantes respondería a criterios distintos a los actuales. No presentamos ninguna utopía, sino las líneas principales de un plan realizable (aunque suponemos que no se realizará).

Creemos que puede afirmarse (y apelamos a los estudiantes para que lo corroboren) que buena parte de los *profesores*, tanto funcionarios como contratados, muestran escasa competencia o dedicación. Basta, como anécdota, recordar el reloj instalado en la Facultad de Derecho para que los profesores marquen horas de entrada y salida, síntoma de una situación más general que no se corrige con relojes. Es cierto que los profesores cumplen con su tarea principal de aprobar y suspender, y las actas y papeletas son convenientemente rellenas. Bastantes, además, nos interesamos por la enseñanza y por la investigación, pero otros no. A ningún profesor-funcionario (ni tampoco a casi ningún profesor contratado) se le saca de la Universidad (ni de ésta ni de ninguna otra del Estado español) por falta de interés en la enseñanza, o por incompetencia docente, o por falta de investigación.

Ante esta situación proponemos, como ya se ha propuesto muchas veces, la contratación periódica de profesores, con publicidad, y la posibilidad de rehusar la permanencia o recontratación tanto de los profesores-funcionarios como de los profesores-contratados, siendo los únicos criterios de contratación la competencia investigadora y docente (estimada por jurados en los que participen estudiantes), sin discriminación por razones de edad, sexo, religión, nacionalidad, o afiliación o no afiliación política o sindical. Habría que establecer unos mínimos de presencia en la Universidad (por ejemplo, veinte horas semanales, distribuidas por lo menos en cinco días), durante el periodo lectivo (que, por ejemplo, debería abarcar del 1 de octubre al 30 de junio, excluyendo unas seis semanas entre vacaciones de invierno y primavera: si los estudiantes estuvieran mayormente interesados en aprender y no en conseguir un «título», sin duda protestarían más ante

la situación actual, en este inicio de curso tan tardío).

Hasta aquí nuestro programa no aporta nada nuevo. Esas ideas estaban ya, por ejemplo, en el Manifiesto de Bellaterra de 1975. Otra cosa es que se lleven a la práctica. Añadiríamos además (los profesores lo pueden corroborar) que el nivel científico actual de esta Universidad no es comparable al de universidades de países europeos de población semejante al nuestro (países nórdicos, Suiza, Holanda, Bélgica), sino que se parece más al de universidades sudamericanas de calidad media. Para elevar ese nivel, para escapar al provincianismo y mediocridad actuales (que ciertas interpretaciones de ese objetivo de una «universidad catalana y democrática» pueden acentuar), para que tengamos más estímulos intelectuales tanto los profesores como los estudiantes, parece aconsejable recurrir a la contratación de cierto número de profesores extranjeros (incluyendo catalanes que trabajen en universidades extranjeras), más aún si debe hacerse a costa de la descontratación o retiro anticipado de otros profesores. Nos tememos, sin embargo, que hay una coincidencia de intereses corporativos de profesores-funcionarios y profesores-contratados en contra tanto de la contratación periódica y con publicidad de todo el profesorado como de la incorporación de profesores extranjeros (y catalanes residentes en el extranjero). Los profesores-funcionarios dicen tener «derechos adquiridos» a través del sistema de oposiciones y, en más de un caso, mediante la afiliación a una u otra mafia o capilla, católica o no, de las que a menudo determinaban al resultado de las oposiciones. A cambio de respetar estos derechos adquiridos, que dificultan muchísimo el retirar de la Universidad a un profesor-funcionario (retirar de la nómina, no del local, donde algunos apenas aparecen), hay «líderes» (del PSC y del PSUC) de los otros profesores, los contratados o no numerarios, que esperan obtener para éstos la misma seguridad en el empleo y las mismas (o algo menores) posibilidades de corrupción. Esta es, a nuestro juicio, la situación real, que tal vez sea aún posible modificar.

La modesta cifra de un centenar de profesores extranjeros (y catalanes residentes en el extranjero) representaría para la Universidad de Bellaterra un incremento de algo así como un diez por ciento de profesores (que se podría distribuir por Facultades proporcionalmente al número de estudiantes, o con un criterio distinto), aumento que podría, e incluso debería, ser compensado por un decremento del diez, o veinte, o treinta por ciento de los profesores que, aun-

que cumplen satisfactoriamente su función de examinar-aprobar-suspender, apenas se dedican a la enseñanza y a la investigación, por falta de competencia y/o dedicación. Afortunadamente, dada la crisis económica en Europa, y dados los acontecimientos en la América latina meridional, no faltan profesores competentes europeos, también argentinos, capaces todos de aprender rápidamente catalán o castellano (además de catalanes en el extranjero), a quienes sería posible contratar al nivel de salarios actualmente vigente para agregados y catedráticos contratados (se puede comprobar, con escaso esfuerzo, que a estos niveles el profesorado universitario en España está pagado igual que el profesorado de similar nivel administrativo en varios países europeos). (Un catedrático contratado gana 68 000 pesetas, mensuales, netas; un catedrático numerario, con sus varios complementos y suplementos, gana unos cuantos miles más).

En realidad, no somos partidarios de salarios altos, aunque tampoco proponemos ni una rebaja ni una igualdad entre todos los profesores. Proponemos (como ya se ha hecho otras veces) que existan únicamente dos tipos de profesores: los que todavía están en formación inicial, de edad inferior por lo general a treinta años, y los que hayan probado ya su capacidad de investigación (mediante trabajos científicos publicados, sean o no tesis doctorales) y su capacidad de docencia. Para los primeros, un salario juicioso (en la actual sociedad) sería del orden de 40 000 pesetas y para los segundos (en promedio, más viejos y con más hijos) unas 60 000 pesetas. (Ese sería también el salario para los profesores extranjeros contratados). Al argumento de que estos salarios no bastarían tal vez para evitar el paso de profesores de la Universidad a la industria privada o a la administración pública, habría que responder que la Universidad no es una industria privada ni debe ser una dependencia del Estado. Estamos a favor de que se reduzcan los altos salarios pagados en las industrias privadas y a los altos funcionarios estatales, pues son salarios conseguidos a costa de la explotación de quienes trabajan más, en trabajos más duros, y cobran menos. A partir del momento actual, estaríamos a favor de indexar las remuneraciones que proponemos al aumento de precios, conservando así, pero no aumentando, el poder de compra de esos salarios, por lo menos en tanto no haya mucha más igualdad en la sociedad en general.

Debemos afirmar también que, aunque vemos clara la diferenciación del profesorado en dos amplias categorías según su experiencia docen-

te e investigadora, sin embargo consideramos discutible la diferencia de salarios señalada arriba, que no se inspira en otro criterio que lo practicable y plausible. Estamos proponiendo un programa práctico, y no una utopía igualitarista (o mejor dicho, lo que a muchos podría parecer una utopía).

La actual distinción entre enseñanzas teóricas (a cargo de profesores titulares) y enseñanzas prácticas (a cargo de ayudantes) es manifiestamente absurda, por lo menos en ciencias sociales. Son los profesores quienes deben leer y corregir y comentar los ejercicios de los estudiantes: ésa es realmente la parte más importante de la enseñanza, y no la explicación teórica en el aula donde repetimos cosas que están ya en los textos.

En conexión con lo anterior, habría que acabar con la explotación de algunos ayudantes y encargados de curso. No debería haber otros tipos de profesores que los dos señalados anteriormente. Para los estudiantes que hayan acabado los estudios al nivel de graduación y quieran dedicarse a la investigación, habría que establecer becas (suponiendo que la Universidad pueda ofrecer los cursos adecuados para acompañarles en su investigación, lo que ahora realmente no ocurre, y para lo cual el concurso de profesores extranjeros parece aún más deseable). Estas becas deberían suponer un ingreso mensual de unas 25 000 pesetas, por un plazo máximo de cuatro años, suficiente para avanzar bastante en el desarrollo de una investigación original. Si, excepcionalmente, colaboran en la enseñanza, sus obligaciones deberían ser muy ligeras y de carácter voluntario. En cuanto a la categoría de «encargado de curso» debería estar reservada (como ya se ha dicho otras veces) para personas que no están vinculadas a la Universidad permanentemente, y a quienes la Universidad invitara a dar cursos sobre materias concretas en las que tienen una competencia especial.

Estimamos que, para Bellaterra, la relación actual profesores/estudiantes es en general satisfactoria (en la Facultad de Económicas y Sociología es de unos 80 profesores por unos 1 000 estudiantes que asisten a la Universidad), y que los resultados docentes actuales, más bien tristes, se deben sobre todo a la poca dedicación o competencia de buena parte del profesorado (en ocasiones acompañada, y tal vez agravada, por la relativamente escasa remuneración de algunos tipos de profesores). La carga docente está muy desigualmente repartida (sin que esa desigualdad se distribuya según las categorías no numerarios/numerarios).

Creemos que la Universidad debería admitir

más estudiantes, hasta llegar a un mayor grado. Debería proporcionarse un ambiente más conde utilización de la capacidad de aulas, etc. ducente al contacto entre estudiantes, con salas y bares más hospitalarios. Somos partidarios de la creación de más Universidades si hay demanda de ello (sea o no solvente esa demanda) pero no somos partidarios de expandir Bellaterra mucho más. Las Universidades deberían estar cerca de lugares poblados, y no en descampado (como está Bellaterra, por motivos de orden público); éste será siempre un handicap para Bellaterra, aunque con profesores que se dedicaran más a la Universidad. la asistencia de estudiantes aumentaría, y el ambiente sería distinto: más activo, más agradable (como en la Escola d'Estiu, en julio de 1977, por ejemplo).

Queremos acabar este programa con unos párrafos sobre los *estudiantes*. La manera de acabar con la corrupción y con la alienación es que sea estudiante únicamente quien desee aprender. Que se expulse de la Universidad a los «estudiantes» cuya presencia esporádica en la Universidad esté únicamente motivada por el interés crematístico y de *status* social de «aprobar asignaturas» y «sacar un título» y que su lugar sea ocupado por estudiantes (a tiempo completo o a tiempo parcial, menores o mayores de 25 años) que deseen aprender. En este sentido, aunque se oye hablar mucho de la vinculación de la Universidad a la sociedad, es total la desvinculación entre la Universidad de Bellaterra y la comarca. Esta Universidad no tiene ningún servicio de estudios extramurales o de extensión, hacia Ciudad Badía (el núcleo urbano más cercano), Cerdanyola, Ripollet, Sabadell, Rubí, etc. La Universidad tiene cosas útiles que enseñar, sin disminuir el nivel propio de una Universidad, a personas de estas poblaciones. No proponemos nada fuera de lo usual en Universidades de otros países.

Creemos que la enseñanza no exige necesariamente evaluaciones, pero de otro lado tampoco es incompatible con ellas. Es bien posible que a los estudiantes les interese que se les diga si han adquirido competencia en una materia, tanto como incentivo moral como para tener seguridad de que pueden continuar sus estudios en otras materias a un nivel más alto. Lo que hay que evitar es que estas evaluaciones (que deben hacerse continuamente, en la forma de ejercicios en clase o fuera de clase, evitando los exámenes en la forma actual) se conviertan en ocasiones de engaño y corrupción como habitualmente ocurre. Aunque no hay estadísticas ni parece haber interés de parte de las autoridades académicas por investigar el tema, estima-

mos que muchos estudiantes copian en los exámenes, ya que su objetivo es el aprobado y el título. ¿No es esto el colmo de la alienación? ¿Qué extraña comedia representamos, los unos copiando exámenes, los otros corrigiendo exámenes copiados? ¿No tenemos muchos profesores la experiencia de que si presentamos ejercicios a los estudiantes, una buena parte, a menos que establezcamos una vigilancia policial, los copian de sus compañeros? ¿No es cierto que dar ejercicios o ensayos para hacer en casa, donde se puede estudiar y escribir más cómodamente, es dar ocasión a la copia? ¿No ocurre a veces que unos estudiantes suplantán a otros en los exámenes? ¿No aprobamos los profesores a estudiantes que están en los cuarteles, sirviendo al rey, sin que asistan a los cursos? La comedia y la corrupción alcanzan tales extremos que hay estudiantes honestos que piden confusamente la supresión de exámenes y *ejercicios*, cuando una cosa no tiene nada que ver con la otra: no es posible enseñar sin que los estudiantes escriban ejercicios y ensayos y sin que los profesores los corrijan y comenten. La situación mejoraría radicalmente en una Universidad que no fuera una expendeduría de títulos. Ya que la situación actual lleva a esta corrupción y a esta alienación, por lo menos denunciémosla, y procuremos cambiarla.

Un párrafo final. Esta Universidad dedicada a la enseñanza y a la investigación, que cumpla sólo por mero trámite (y para conseguir financiación del Estado) su papel adicional de dar títulos, ¿no sería sin embargo una institución elitista, un lugar donde se concentra el saber, una fábrica de «sabios» y por tanto, probablemente, una fábrica de burócratas (fue Bakunin quien definió a la burocracia como el «gobierno de los sabios»)? Quienes deseamos una sociedad libre e igualitaria, nos sentimos molestos al pensar en la continuada existencia de una casta de profesores universitarios, por muy dedicados que estemos a la enseñanza y a la investigación. ¿No estamos contra la división del trabajo? ¿No vivimos realmente los profesores a expensas del trabajo de quienes, produciendo bienes materiales que nosotros consumimos, tienen acceso, en promedio, a menos bienes materiales que nosotros, sin que por otro lado nuestras enseñanzas les lleguen, ni les sirvan de mucho? Si alguien se pronuncia contra la Universidad por estas razones, le escucharemos, aunque tal vez le podamos responder que hay otras instituciones mucho más nocivas para la sociedad que esta Universidad que proponemos. Por el momento, no nos parece mal mejorar la Universidad en el sentido expuesto (plan, de otra parte, no por moderado más

realizable, en el contexto político y social de Catalunya hoy en día). Pero si nos dicen que la Universidad es como el Ejército, o la Iglesia, u otras instituciones similares, que «mejorarlas» significa fastidiar más aun a los pobres y reforzar el poder, responderemos que el debate sobre esta cuestión nos interesa, porque no la vemos muy clara: no sabemos si la oscu-

ridad se debe a nuestra propia conveniencia, como profesores, o a que la Universidad es otro tipo de institución, o podría serlo, con un lugar incluso en una sociedad de hombres libres, iguales y sin jefes.

Un grupo pequeño de profesores
Bellaterra, Barcelona, noviembre de 1977

Editions Ruedo ibérico

Gasteiz

Vitoria

De la huelga a la matanza

Escrito por las Comisiones representativas de las fábricas en lucha y por el pueblo de Vitoria, este libro revela el combate de más de dos meses que sostuvo a principios de 1976 la clase obrera gasteitarra y que desembocó en la jornada del 3 de marzo, con 5 muertos y varios centenares de heridos causados por la policía juancarlista a las órdenes directas del «centrista» Fraga Iribarne.

Bajo el relato de los acontecimientos, escueto pero lleno de detalles, discurre el hilo rojo del análisis de la aparición de un nuevo movimiento obrero, que se organiza con toda la autonomía que permiten las circunstancias y que supo mantener a raya a la burguesía local y plantear a todo el pueblo de Vitoria alternativas distintas a las propiciadas por una oposición sindical y política esclerotizada.

Esta descripción y este análisis de urgencia llenan el vacío impuesto por el gobierno al ordenar la censura de artículos y publicaciones sobre el 3 de marzo de 1976 en Vitoria, fecha que ha señalado con evidencia brutal los límites de la pretendida liberalización ofrecida por la dictadura monárquica.

224 páginas

24 F

El movimiento libertario español

Presentación (José Martínez).

Rudolf de Jong : **El anarquismo en España.** Gerard Brey y Jacques Maurice : **Casas Viejas : reformismo y anarquismo en Andalucía (1870-1933).** Carlos-Peregrín Otero : **Noam Chomsky.** Noam Chomsky : **Objetividad y cultura liberal.** Noam Chomsky : **Notas sobre anarquismo.** James Stuart Christie : **Sobre presente y futuro del movimiento libertario español.**

Carlos da Fonseca : **Sobre el proletariado español y la Asociación Internacional de Trabajadores en Portugal.** Frank Mintz : **La autogestión en la España revolucionaria.** Juan García Durán : **La CNT y la Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas.** Fernando Gómez Peláez : **De « Soli » a « Frente Libertario ».** Publicaciones libertarias en exilio. Albert Meltzer : **CNT : lo que muere contra lo que nace.** Freddy y Alicia : **Apuntes sobre el anarquismo histórico y el neanarquismo en España.**

Encuesta : **Pasado, presente y futuro del movimiento libertario español :** Introducción y notas de Cuadernos de Ruedo ibérico. Respuestas de Octavio Alberola, Ramón Alvarez, José Borrás, José Cabañas, José Campos, Salvador Cano, Francisco Carrasquer, Colectivo de jóvenes ácratas, Eugenio Domingo, Miguel García, Víctor García, Juan García Durán, José García Pradas, Freddy Gómez, Juan Lorenzo, José Martín-Artajo, Juan Manuel Molina, Jaime Mora, Mikel Orrantia, Abel Paz y José Peirats.

Felipe Orero : **Consideraciones sobre lo libertario.**

Diego Abad de Santillán : **Ayer, hoy, mañana.**

Salvador Seguí : **Misión del sindicalismo y Por qué soy sindicalista.**

¿Qué fue la FAI? Documentos. Testimonio de un fundador. Resumen del acta del Pleno regional de Grupos anarquistas de Cataluña (1927). Síntesis del acta de la Conferencia nacional de Valencia (1927). ¿Quiénes somos? (manifiesto). Sentido actual de las enseñanzas de la FAI (Grupos Autónomos de Combate).

Una polémica : « treintistas » y « faístas ». El manifiesto de los treinta. Un editorial de Solidaridad Obrera (Peiró). Hablan a Eduardo de Guzmán : Durruti, Peiró, Arín, Piñón y García Oliver.

Carlos da Fonseca : **Dos notas de lectura :** « La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura » y « Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España (1868-1873) » de Max Nettlau. Fernando Claudín : « Los anarquistas españoles y el poder (1868-1969) » de César M. Lorenzo. José Martín-Artajo : **Veintidós años en las cárceles de Franco (« Franco's Prisoner » de Miguel García).** Francisco Carrasquer : **El gran problema del anarquismo (« El pueblo en armas. Durruti » de Abel Paz y « La guerrilla urbana. Sabaté » de Antonio Téllez).**

Dibujos de Chichi, L., Xesús Campos, Xosé Díaz.

352 páginas

17 ilustraciones

39 F

Ediciones Ruedo ibérico

6, rue de Latran

75005 Paris

Fernando Claudín

La crisis del movimiento comunista

I De la Komintern al Kominform

La crisis de la Internacional Comunista. La disolución. La crisis teórica. ¿Capitalismo agonizante? Stalin revisionista, o el socialismo integral en un solo país. El monolitismo. Transplantación del modelo soviético. Ultracentrismo y rusificación. La crisis política. La experiencia alemana. Insurrecciones prematuras y expulsiones premonitórias. Socialdemocracia = socialfascismo = enemigo principal. La experiencia frentista. « Hay que saber terminar una huelga » (el 36 francés). La revolución inoportuna (España 1936-1939). La experiencia colonial. Revolución china. El apogeo del estalinismo. Revolución y esferas de influencia. La revolución frustrada (Francia). La revolución frustrada (Italia). La revolución lograda (Yugoslavia) y la revolución estrangulada (Grecia). De la « gran alianza » a los « dos campos ». El reparto de las « esferas de influencia ». El naufragio del oportunismo estaliniano. El Kominform. Las revoluciones del glacis. Retroceso general del movimiento comunista en Occidente. La brecha yugoslava. Instauración de la dictadura burocrática y policiaca en el glacis. Los procesos. El relevo oriental. Revolución china y « gran alianza ». Guerra revolucionaria o « unión nacional ». El espectro de un « titismo chino ». Nuevo equilibrio mundial. Los « combatientes de la paz ». Empate en la guerra fría.

704 páginas

51 F

Ruedo ibérico

6, rue de Latran



A. Sáez Alba

La Asociación Católica de Propagandistas

**Reproducción y métodos
de la derecha permanente**

Aportación fundamental para el conocimiento de la naturaleza y del papel político de la derecha católica en la España contemporánea. Libro polémico y, sin embargo, de una riqueza de datos y anécdotas difícilmente superable. Documento fundamental del anticentrismo y la antirreconciliación.

Prólogo del editor: Introducción a la ACNP. La ACNP y las derechas católicas españolas antes de la segunda República. La ACNP, la segunda República y la guerra civil. Los propagandistas y la construcción del nuevo Estado en los años cuarenta. El fracaso del Estado nacionalcatólico (1956-1965). La preparación del posfranquismo. Introducción. De los orígenes al franquismo. Incondicionales a Franco. Por los secretos claustros de la ACNP. La religiosidad acenepista. Ideología y práctica política. El humanismo acenepista. ACNP, Promotora Nacional de Altos Cargos. Al asalto de la información. La apertura: ¿Conversión o adaptación? Apéndices: Cronología del caso de El correo de Andalucía. Índice biográfico.

Ediciones Ruedo ibérico

Cipriano

MERA

**GUERRA, EXILIO
Y CARCEL**

de un anarcosindicalista

Cipriano Mera fue una de las personalidades más relevantes de la Confederación Nacional del Trabajo y del Movimiento Libertario españoles. Modelo de entereza y de fidelidad a su organización, desde los primeros momentos de la sublevación de los militares fascistas contra la segunda República y contra el pueblo español, se consagró a tareas guerreras. Su participación en la construcción del Ejército popular fue decisiva. En *Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista*, Mera narra sencillamente su participación en la guerra civil (Defensa de Madrid, batallas de Guadalajara, Brunete y Jarama, sus conflictos con los gobernantes republicanos y, especialmente, con los comunistas españoles, su decisiva intervención contra el golpe de Estado de éstos en 1939), sus vicisitudes en los campos de concentración y en las cárceles de Africa del Norte francesa, su experiencia de condenado a muerte por los franquistas y su largo encarcelamiento y sus primeras actividades, tras su liberación, de resistente antifranquista. Estas memorias arrojan una luz diáfana sobre numerosos puntos oscuros o falsificados de la guerra civil española, y sobre la personalidad de un militante obrero —que vivió y murió como albañil— valiente, entero y sencillo.

Genaro Campos Ríos: La Santa Alianza Democrática ● ● ● Juan Martínez Alier: El Pacto de la Moncloa. La lucha sindical y el nuevo corporativismo ● ● ● Arthur Lehning : Del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo ● ● Pierre Monatte : El Congreso de Amiens ● Discurso al Congreso anarquista de Amsterdam ● Carlos-Peregrín Otero: Acracia o anacronismo ● Noam Chomsky: Sobre la sociedad anarquista

Prix : 30 F