

Organizar la anarquía

Anarquía es democracia y libertad



Material publicado en:

**<http://www.red-libertaria.net>
red libertaria APOYO MUTUO
el vaivén de rafa cid**

Organizar la anarquía

Anarquía es democracia y libertad

Repensar la anarquía como verdadera democracia es la tarea libertaria de los nuevos tiempos. Pero para ese viaje se necesitan a la vez nuevas y viejas alforjas y no confundir democracia con la que está permitido. Se precisa una ciudadanía responsable, un sujeto histórico dispuesto a protagonizar la travesía libertaria que, con todos sus riesgos, conlleva la democracia verdadera. Ese cultivar el bien común, en la práctica helénica, se perseguía con la paideia, una educación ética a lo largo de toda la vida que instruía a las personas en el estímulo colectivo. Y paideia a su nivel era el modelo de ilustración obrera de los ateneos libertarios y lo que el propio ejemplo de los anarquistas (la verdadera propaganda por el hecho) demostraba, entre libres e iguales: la mayéutica de una nueva mentalidad revolucionaria. En la cultura del capitalismo de Estado, por el contrario, la formación se ha estamentado y no sólo hay un tipo de educación según el nivel de renta o clase, sino que además los referentes disponibles reproducen desigualdad: son los mismos los que tienen la fama los que escardan la lana. La introducción de la asignatura de “educación para la ciudadanía” por el gobierno socialista en España como alternativa a la catequización general, podría ser en principio una medida socialmente muy provechosa a largo plazo...si no fuera porque son las mismas autoridades quienes la boicotean, como demuestran los ministros jurando y/o prometiendo sus cargos ante una Biblia y un crucifijo con impúdica y sumisa rutina.

Preambulo

Que el anarquismo supone una concepción de democracia radical sin coacción y que la democracia griega fue un laboratorio para avanzar en esa dirección, no es un desideratum. Estuvo en la mente de muchos grandes pensadores, eminentes juristas, economistas y filósofos y ha dejado rastro en sus obras. Un sabio como el fundador de la teoría del tribunal constitucional, el ya citado Hans Kelsen, lo resumió de esta forma: “En la realidad social, el más alto grado de autodeterminación política, esto es, una situación en la que no es posible ningún conflicto entre el orden social y el individuo, difícilmente puede distinguirse de un estado de anarquía” (Teoría general del Derecho y del Estado, 1979,339). Aunque no esté en los libros de historia ni sea materia de estudio en las universidades, el secular hilo rojo que enlaza demo-kratía y an-arquía permite aventurar que si las libertades de los antiguos yacían en la vieja democracia, las libertades de los modernos tienen en la anarquía bien entendida su marco de futuro.

Afirmar de entrada, como hemos hecho ya, que el anarquismo ha resultado ser la única ideología sin fecha de caducidad podría parecer un exceso patriótico digno de mejor causa. Pero si se medita seriamente —y eso precisamente intenta nuestra reflexión— se verá el fundamento de esta presunción. El anarquismo goza ya de larga vida. Mientras comunismo y fascismo han sido consecutivamente sentenciados por la historia, la veta libertaria sigue latente. Y no sólo eso. Como arriesgadamente denunciaron a principios de los años veinte del pasado siglo los anarquistas españoles que fueron a Moscú a contemplar los logros de la Revolución de Octubre (Ángel Pestaña y Gastón Leval), y la historia ha confirmado después con creces, fascismo y comunismo de Estado constituyen a la postre un duplex totalitario. La transición sin ruptura (a la española) del brutal régimen soviético hacia el neocapitalismo de los oligarcas y la conversión del genocida modelo chino en turbocapitalismo de cuartel, demuestran la espléndida lucidez, espíritu constructivo y actualidad del pensamiento libertario. Quizás porque, como decía Hegel del concepto de historia, el anarquismo representa el único modelo de convivencia cuyo fin es plasmar la historia humana como el progreso de la conciencia de la libertad.

Se podría pensar, como teorizan a menudo algunos rigoristas, que su vitalidad radica precisamente en su recalcitrante aversión al poder. Que su firme y consecuente rechazo a toda forma de Gobierno, en la teoría y sobre todo en su encarnación práctica, le hace incombustible. Incluso cabría razonar que sus crisis estallaron sobre todo cuando se alejó de ése su “estado de naturaleza”, en pocas y excepcionales ocasiones, véase España durante la revolución social de 1936-1939. Pero esa es una explicación banal y demasiado socorrida. De ahí que haya que buscar respuestas de más vigor y fuste que revelen su oculta energía. Porque la realidad constatable insiste en que el anarquismo, que aparentemente no está en ningún sitio —es una utopía—, constituye hoy por hoy una vigorosa evidencia. En la actualidad existe abundante pensamiento anarquista o anarquizante sin etiquetas.

Esas manifestaciones de espontaneidad libertaria que se dan en, por ejemplo, los movimientos antiglobalización, tienen un patente carácter antiautoritario. El rechazo al poder o su concienzuda diseminación para impedir esa okupación destructiva que ha caracterizado históricamente a la izquierda estatista, receta por lo demás común a la “conquista del Estado” de los autoritarios de derechas, es una de sus constantes. El vademécum revolucionario de postmarxistas irredentos que, como John Holoway, postulan fórmulas para cambiar el mundo sin tomar el poder, tampoco está en su camino. Los anónimos vagabundos libertarios del siglo XXI practican algo mucho más anarquista: dan la espalda a los juegos de poder, los ignoran. Y esa refutación de clara genealogía ácrata, revierte de nuevo en una reivindicación de ética democrática. Domenico Musti, en su libro *Demokratía, orígenes de una idea*, recuerda que “la cultura griega rechaza el poder, del que tiene una concepción trágica o propiamente demoniaca (...) pero la relación característicamente negativa de los griegos con el poder se basa en el hecho de que su cultura es fundamentalmente una cultura de la conciencia” (2000,113). Tesis que Castoriadis complementa asegurando que “en el mundo antiguo no existía el Estado como aparato o instancia separado de la colectividad política (1998, 164).

INDICE

- I. La polisèmia ácreta.
- II. Del gobierno de todos al sin gobierno.
- III. Sufragio y acción directa
- IV. La representación como expropiación
- V. Ecosistema y cadena trófica
- VI. Hacer superfluos a los seres humanos
- VII. Represión estatal y temor de Dios

Material extraído de:

<http://www.red-libertaria.net/noticias/modules.php?name=News&file=article&sid=1981>

Anarquía es Democracia y Libertad

“Natura non facit saltum”

I. La polisemia libertaria

Tradicionalmente, en el anarquismo militante ha habido exceso de discusión, bastante discurso y un déficit de conocimiento. En la forma en que esta corriente de pensamiento experimenta la realidad predominan a menudo las tendencias negativistas que la relegan al fotomatón de la disidencia antisocial. Esto ha conformado un modelo marginal, aislacionista, en donde la idea ácrata se ha instalado en una especie de dulce far niente político sin demasiada dificultad, posiblemente por el atractivo estético del malditismo que dicho carácter trasgresor conlleva.

Ser anarquista era, para el denominador común de la percepción, motivar una alternativa desestabilizadora y subversiva de devastador coste social. Afincado en esa “caverna ideológica” por la patología de un argumentario autocomplaciente en su compromiso radical, el anarquismo renunció a dar la batalla de la ilustración que debía ser la clave de bóveda que soportara su dinámica revolucionaria. Clichés como su supuesto antipoliticismo y el culto a la violencia son algunas de las consecuencias de un ostracismo ensimismado, cuyos servicios aún perduran.

Sin embargo, su verdadera potencialidad transformadora, humanista y civilizadora reside precisamente en

esa comunidad de principios – logos, ethos y pathos – que perfila su estirpe. Hijo al fin de su tiempo, el anarquismo bien entendido supone una dinámica de construcción social superadora de las limitaciones del capitalismo y del liberalismo, sin pérdida de los referentes éticos indispensables para una existencia digna y emancipadora que asociados a los atajos de los distintos modelos totalitarios en liza. La miopía provocada por esa indigencia del conocimiento y el anestesiante hábito de la trifulca sin fin, auténtica dinamita cerebral, hizo necesario que hubiera de pasar un siglo para reconocer la energía implícita en aquellas virtudes avasalladas. Aunque recobrar plenamente la perspectiva anarquista suponga desmontar los eficaces mitos inoculados por adversarios e ignorantes.

Uno de los espantapájaros que tan rotundamente han marcado la historia del anarquismo es el de lo “político” y todo lo que gira a su alrededor. La ideología dominante en la práctica social ha pretendido la existencia de un “antipoliticismo” o “apoliticismo” como base sustantiva y perenne de la idea libertaria, relegando su virtualidad al limbo de los oxímoros o de las contradicciones fácticas. Si el anarquismo rechaza de plano la política, que es el espacio obligado de transformación convivencial, se sitúa fuera de la realidad existencial y carece de sentido. Esa ha sido, en cierta mane-

ra, la proverbial cantinela esgrimida por tirios y troyanos. Y sin embargo, se trata de una superchería.

Por el contrario, el anarquismo es el más político de los prouduerianos sociales conocidos. Pero siempre que el término “político” se utilice con propiedad y no en su actual versión degradada y degenerada de mediación entre sujeto y objeto. Desde la aristotélica concepción del hombre como “zoom politikom” (animal social) hasta la reciente de Karl Mannheim que entiende la política como “cualquier actividad que tiene como fin la transformación del mundo”, la acción directa anarquista puede significarse como la más acabada formulación de la político. Mientras, la política convencional es ejercida por profesionales a través de partidos políticos que en realidad sólo contribuyen a legitimar la actual neoservidumbre voluntaria.

La política cotidiana nada tiene que ver con la política originaria. De una acepción política a otra hay un abismo. Lejos de ser el ciudadano el titular de la política, como en natural derecho le corresponde, se ha convertido en un trasunto de preceptores que, por delegación seleccionada entre partidos con listas cerradas y bloqueadas, hablan en su nombre, negocian y deciden por él. Es el triunfo de la versión lampedusiana de la política, consistente en cambiar algo para que todo siga prácticamente igual, y no una experiencia de autodeterminación que se presumía como actividad para “transformar el mundo” circundante. El político realmente existente es un impostor, un guardián del statu quo, un mal traficante de sue-

ños, que altera lo que haya que alterar para adaptar la realidad a las necesidades de los avances tecnológicos y perpetuar así el sistema de dominación. No hay acción directa, sino vicaria. Ni tutela efectiva de la existencia de cada cual. Ni progreso verdadero y equidad. Lo legal vigente hoy en realidad es el reino de la antipolítico.

En su genealogía libertaria como asiento de la verdadera democracia y en la aceptación de lo político como autogestión, tiene el anarquismo su expresión más auténtica. La que sustenta un modelo de construcción social de la realidad por cooperación y acción directa decididamente anti-competitivo y antirepresentativo. Es un proyecto de interacción que se pretende superador del modelo delegativo que desde el advenimiento de la era industrial constituye una ideología basada en la transfusión de arriba abajo de un esquema de pensamiento, como tiene estudiado Serge Moscovici y su escuela, para una determinada versión vital. Prácticamente marginado de los anales del pensamiento político como si de unapestado se tratara, el anarquismo ha trepado hasta la actualidad sobreviviendo a ideologías fuertes que, como el marxismo, contaron con amplios apoyos institucionales, rotundos soportes sociales y fervientes referentes intelectuales. La mala salud de hierro de esa anarquía, tantas veces presentada como poseída por una secta de iluminados, parece exigir, pues, una explicación que permita visionar y racionalizar el potencial real de esa su pertinaz “anomalía”.

A menudo considerado un agujero negro de la historia, anclado entre la resistencia numantina y el voluntario ostracismo, la anarquía sigue siendo un activo cierto para aportar materiales con que construir una convivencia libertaria, fraternal y equitativa por su condición de heredera de la más pura tradición democrática. De hecho, las relecturas participativas y deliberativas que ahora se postulan para intentar reflotar la desacreditada democracia en presencia recuperan recetas anárquicas, aunque la sempiterna cicatería oficial siga ocultando deshonestamente su origen de marca.

Este trabajo no tiene más mérito ni pretensión que indagar, sin demasiadas complacencias, en las causas de esa insólita y postergada vitalidad a través de su rastro en la historia del pensamiento político-económico. Sólo busca mostrar cómo y por qué la anarquía puede considerarse el eslabón perdido de la demo-kratía a la altura de los tiempos modernos, incluso como enclave de la tradición republicana de la democracia deliberativa. También intenta hacerlo inteligible en el contexto de la política e identificar los valores básicos compartidos que cimentan dicho continuum rescatando un itinerario biográfico e ideológico poco frecuentado por los historiadores-zahories del pensamiento único. Porque, fruto de una reveladora polisemia, los dos nombres habituales del antiautoritarismo, anarquía (sin autoridad) y acracia (sin gobierno) tienen la misma raíz ideológica que democracia (gobierno del pueblo). ¿Por qué esa sinergia?

¿Qué hay detrás de esa identidad renombrada?

II. Del gobierno de todos al sin gobierno

Etimológicamente la palabra griega anarquía significa “sin gobierno”, “sin autoridad”, y expresa el espacio de realización autónoma del individuo indómito que cifra en la libre asociación el marco de la interacción colectiva, haciendo del trabazón público-privado el ámbito necesario de una existencia humana plena y digna. Por su parte, democracia quiere decir “gobierno del demos” (pueblo), y pretende un tipo de organización social en la que todos y cada uno de los ciudadanos gocen de la capacidad de gestión de lo público sin amputación del ascendente individual. Lo que Cornelius Castoriadis, uno de los más brillantes refutadores de la democracia placebo, llama “la autoinstitución de la colectividad por la colectividad”.

Anarquía y democracia son procesos históricos, no piezas de museo. Están sometidas a las contingencias del devenir social, por lo que han sufrido distintas transformaciones, aunque su esencia, su núcleo duro, permanece estable, que no inmutable. Quizá por esa denunciada e interesada obsolescencia, que a veces sólo encubre su instrumentalización por el mercado como paradigma oferente, en la actualidad ambos términos son considerados como simples teorizaciones o ideales: el anarquismo se ve como una utopía (un tabú) y a la democracia se la tilda de ucronía (un tótem).

La auténtica democracia es anárquica y la anarquía bien entendida es democrática. Por contener ese explosivo potencial transformador, la anarquía ha sido postergada y despreciada por los sistemas dominantes, los mismos que abusan — performativamente— del término democracia para justificar políticas claramente oligárquicas. Es más, se puede sugerir que el anarquismo supone la replantación de la democracia rasa, la de la antigua Grecia, a la sociedad industrial antes de la programada despolitización de las masas desde el poder. Y que lejos de ser equivalente a caos, como ha sido motejado por el nominalismo ventrílocuo, es “la más alta expresión de orden”, como sostenía el geógrafo Eliso Reclus.

Una frase que pulía para la posteridad una idea expresada cincuenta años antes por Pedro José Proudhon, el creador del término anarquía: “La política es la ciencia de la libertad; el gobierno del hombre por el hombre, bajo no importa que nombre se disfrace, es la opresión; la más alta perfección de la sociedad se encuentra en la unión del orden y la anarquía”. Anarquía y democracia son conceptos sinónimos, reinterpretaciones de una misma causa, porque ambos identifican el gobierno del pueblo (si todos gobiernan nadie manda), una organización social que hace del hombre en libertad la medida de todas las cosas, parafraseando a aquel predemócrata de siglo VI antes de Cristo llamado Protágoras.

La libertad es el fin inmediato, el bien

supremo de la anarquía, y la democracia el medio. De ahí el persistente maximalismo liberal del anarquismo. Un afán nada superfluo que indujo a Joseph Déjacque a acuñar el neologismo “libertario” frente al común de “liberal” cuando, usurpado por los mercantilistas, quedó despojado de su dimensión política transformadora, institucionalizándose como algo pre-social. En la libertad sin condiciones ni obstáculos artificiales radica la garantía de la verdadera democracia, según dejó nítidamente escrito Aristóteles. “El principio básico de la condición democrática es la libertad, una constatación que la gente hace continuamente observando que sólo en esta constitución viven en libertad los hombres, porque toda democracia — dicen ellos— tiene la libertad como fin; gobernar y ser gobernados por turnos es una prueba de libertad. El otro elemento es vivir como se quiere, porque esto —dicen ellos— es una condición de la libertad, ya que el esclavo no puede vivir como desea. Esta es la segunda nota de la democracia, y de ella deriva el ideal de no ser gobernado por nadie siempre que sea posible, o al menos gobernar y ser gobernado por turnos” (Política VI, 1317).

Retengamos la idea, “no ser gobernados por nadie”. Un equivalente a la noción de anarquía; que nadie mande sobre nadie. Aquí y ahora, igual que catalogan anarquía como desorden irremediable, se denomina democracia a lo que no es sino su perversión legitimada a través de la ficción de la representación, esa prótesis que Michael Foucault entendía como el nexo entre las palabras y las cosas. Lo es-

tablecido hoy, lo políticamente correcto, es la sociedad heterónoma, aquella en que el nomos, la norma, la ley, la institución, es dada por otros; que se impone desde fuera a nosotros. “En Francia –recordaba Castoriadis anticipando el debate de fondo que suele soslayarse-, el pueblo soberano está formado por 37 millones de electores. ¿Cómo ejerce éste su soberanía? Cada cinco o siete años es llamado a elegir, de entre 3.700 personas como máximo a quienes han de representarlo (...) La oligarquía dominante está formada por una milésima parte de la población, porcentaje que haría palidecer de celos a la oligarquía romana” (El ascenso de la insignificancia, 1998,122). En la Atenas democrática eran unos 40.000 los ciudadanos llamados a gobernar y ser gobernados, y unos 6.000 los que regularmente se reunían en asamblea (ecclesia) en el ágora o en el pnyx para debatir y decidir sobre los temas comunes de la polis como libres e iguales. Aún no existía separación entre potestas y auctoritas.

Nadie con un mínimo espíritu crítico puede discutir hoy que lo que denominamos democracia, con los calificativos que se la quieran poner (representativa, parlamentaria, de partidos, neoliberal, capitalista, popular, etc), ya no es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, propuesto por Abraham Lincoln. Tampoco es el modelo por el que los ciudadanos pueden gobernar y ser gobernados, mencionado por Aristóteles en su Política. Lo que existe en todos los países democráticos es el gobierno de una minoría sobre la mayoría, de una elite contra el resto de la población.

Es el gobierno sobre el pueblo, aunque la manumisión se ejerza en su nombre. También la dictadura del proletario se pretendía en nombre del pueblo (el proletariado, la masa pobre) y no a su costa. Pero no se trata sólo de un cambio cuantitativo, la “ley de número” descrita por el libertario asturiano Ricardo Mella, sino de que junto a esa lesiva extrapolación de los guarismos se da una mutación cualitativa para concluir en la “aritmética parlamentaria”. El demos original en Atenas incluía al pueblo llano – también en el anarquismo-, que por serlo es objetivamente mayoritario, por lo que la democracia se entendía como el gobierno de la hegemonía social.

Nada que ver, por tanto, con la democracia de mínimos al uso en Occidente, donde mediante un mecanismo de adoctrinamiento que implica una des-educación cívica institucionalizada, que incluye como piezas de un gran dominó a partidos políticos, separación de poderes, sufragio a la carta y elecciones, el demos se abandona a manos de una clase política que asume, despótica pero legal e incluso legítimamente, su representación. Un tránsito que pone la oración por pasiva, como ha intuido acertadamente C.B.Macpherson: “la democracia, vista desde los estratos superiores de sociedades divididas en clases, significaba la dominación de una clase” (La democracia liberal y su época, 1977, 20).

Esto no quita para que la ateniense fuera a su modo también una democracia limitada, alicorta, restringida. En la sociedad griega la condición de

ciudadano era excluyente, dejaba fuera a mujeres y esclavos, sobre todo a los esclavos, el sector mayoritario de la población, nuestros sin papeles de hoy. Pero todos los ciudadanos sin excepción eran sujetos políticamente capaces, podían gobernar y ser gobernados sin otras condiciones. Porque la democracia griega tenía una grandeza inigualable que la distingue de todas las otras democracias que en la historia han sido. Era una democracia oral, aunque no ágrafa, frente al si se quiere rudimentario alfabetismo del posterior sufragio. Lo que le daba un carácter realmente ecuménico. Su ejercicio no requería saberes ni requisitos previos. La participación en la polis estaba al alcance cualquiera.

Por lo demás, en la para tantos módica democracia americana, tan ponderada por el aristócrata Alexis de Tocqueville, la prohibición del sufragio a los negros persistió en algunos Estados de la Unión hasta bien entrados los años sesenta. Y en la católica España este tráfico con seres humanos no se abolió hasta el tardío 1870, con lo que las fortunas de las primeras dinastías capitalistas a principios del siglo XIX procedían, según el historiador Sebastián Balfour, “en especial del lucrativo tráfico de esclavos” (El fin del imperio español (1898-1923), 1997, 174). La esclavitud y su negocio representan una de las formas más antiguas de propiedad, la del hombre sobre el hombre.

Ciertamente no es lo mismo mantener la esclavitud que cercenar derechos políticos por cuestión de raza o etnia, pero ambas prescripciones par-

ticipan de una misma ideología: el numerus clausus democrático. Lo padeció la democracia griega con el baldón de la esclavitud y, en otro sentido, hay que reprochárselo incluso al propio padre de la anarquía, el francés Pedro José Proudhon, que si bien fue un decidido partidario de la universalización de los derechos del hombre y del ciudadano, se resistió a la emancipación de la mujer, como quedó de manifiesto en las páginas de la Pornocracia, uno de sus trabajos póstumos. No hablamos, por tanto, de regímenes perfectos, ideales, utópicos, sino de sistemas racionales que, aunque sometidos a la contingencia de la coyuntura historia y a los avatares de sus protagonistas, estaban orientados a la mejora social. Con todos sus errores y lacras: Sócrates, uno de los pocos filósofos que defendía la democracia en Grecia, fue condenado a muerte por una asamblea de demócratas. Por su parte, la paradójica dualidad proudhoniana de, por un lado, encendido defensor de la libertad de todos, y su aberrante refutación de la plena condición femenina, por otro, bebe en las fuentes de Adam Smith (de donde le vendría su firme impulso liberal) y de la Biblia (raíz de su “machismo” pero al mismo tiempo de la universalidad de la dignidad de las personas), dos referentes intelectuales que, junto con Hegel, fueron reconocidos por Proudhon como “mis verdaderos maestros” (Correspondencia, tomo I, XXII). Hecho este exordio, queda a la perspicacia del lector cómo semaforizar las actuales políticas emigratorias de este llamado mundo libre cuyas economías capitalizan un efecto llamada de mano de obra semiesclava.

En este punto convendría recordar que, así y todo, aquella democracia jónica, auténticamente participativa y realmente deliberativa, se basaba en tres premisas: isonomía, isegoría y parresía. La isonomía garantizaba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. La isegoría aseguraba la igualdad de palabra en la asamblea. Y la parresía exigía que la participación en ella se hiciera bajo el principio de “decir verdad”. Como vemos no había separación de funciones (vulgo poderes). El pueblo era soberano íntegramente. Precisamente una de las características de la democracia actual es la fragmentación (centrifugación) de esos atributos que identificaban a la democracia. Hoy rige, al menos formalmente, una isonomía-ficción. Todas las constituciones proclaman retóricamente la igualdad de los ciudadanos ante la ley, pero se trata de una liturgia democrática a rebufo de la desigualdad realmente existente.

En cuanto a la isegoría, se confiere a un cuerpo específico de profesionales de la política que ostenta la representación en el parlamento, sede teórica de la soberanía popular, para conformar la voluntad general, que habrá dejado ya de ser la voluntad popular (aunque la prestidigitación de los mass media aún valide el simulacro). Y la parresía (veracidad), indispensable para formar la conciencia que permita al ciudadano interpretar el mundo y decidir con conocimiento de causa, se focaliza en la socorrida opinión pública, que como es bien sabido resulta opinión publicada, más encuestas y sondeos. Con ello no se

cumple el minimum de “entre libres e iguales” que Juan Jacobo Rousseau demandaba como quórum democrático, y se desnaturaliza el proceso en su raíz. El sufragio como forma de acceso a la ciudadanía pasa a ser una antigualla y la historia como experiencia-memoria de libertad (B.Croce dixit) un sarcasmo.

III. Sufragio y acción directa

El fenómeno asimétrico de la persistencia de la esclavitud junto a la intensificación de las libertades revela el tipo de bandera de conveniencia con que las cúpulas sociales almenaron sus regimenes. Una tramoya que, salvo en cortos periodos históricos – la polis griega del siglo VII al V a.c., el experimento del primer Renacimiento en Europa Occidental durante el siglo XI y XII, los principios impulsores de la Revolución Americana de 1776 y las bases ideológicas de la Revolución Francesa de 1789-, se convertiría en hegemónica mediante el mecanismo de la representación a partir de la expansión industrial. Lo que dio lugar a la transformación de la vieja democracia, la democracia social de máximos, en una democracia indirecta, delegada, atomizada, de mínimos, y con ello al cambio de la concepción avalada por Montesquieu de la libertad como “poder hacer lo que se quiere” (el “vivir como se quiere” aristotélico) a la de las “libertades negativas” formulada por Isaac Berlín, axiología que pone el énfasis en la garantía de hacer lo que está permitido, autorizado, desde el poder, que por esa dejación se instituye en autor, en sujeto histórico. O sea, un tránsito de la li-

bertad de los antiguos a la libertad de los modernos, en expresión de Benjamín Constant.

El resultado es una especie de vagar por túnel del tiempo con merma de autonomía como peaje, porque como sostiene Rousseau “la soberanía no puede ser representada por la misma razón por la que no puede ser alienada (...) La voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son más que sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es ley” (El contrato social, 1762, capítulo XV, III libro). El “pueblo en persona”, precisa agudamente el ginebrino, la acción directa ácrata, el ciudadano que puede gobernar y ser gobernado de la Grecia helénica. De esta forma, y siempre bajo el imperativo de la razón instrumental motivada por la sociedad fabril, urbana y de masas que despunta, surgen los mecanismos que habrán de caracterizar la nueva democracia representativa e indirecta.

Cristaliza así respecto a la clásica polis una población escindida, con doble vínculo, una suerte de taxonomía política que distingue entre ciudadanos activos y pasivos, según la concepción introducida por Emmanuel-Joseph Sieyès en la Constitución de la Francia postrevolucionaria de 1791. Prescribe, pues, definitivamente la vieja acepción democrática que entendía la ciudadanía como la capacidad de gobernar y ser gobernado, aunque casi al mismo tiempo, como

ave fénix, brota de nuevo bajo la consigna de organizar la an-arquía como la más alta expresión del orden. El viejo topo socialista-libertario, recibe el testigo de la antigua democracia deliberativa y participativa para trasegarla a la nueva era: “La política es la ciencia de la libertad: el gobierno del hombre por el hombre, bajo cualquier nombre que se disfrace, es opresión; la más alta perfección de la sociedad se encuentra en la unión del orden y la anarquía” (¿Qué es la propiedad?, capítulo V).

La democracia ateniense era un régimen de poder popular donde el subconjunto de la mayoría ciudadana – libres e iguales - ostenta el gobierno de la polis, pero excluye al conjunto de la población que resulta de sumar los esclavos. Por el contrario, la democracia representativa vigente es un sistema en el que, al diferirse el gobierno a una elite, la mayoría ciudadana ve sus derechos políticos jibarizados. En realidad la misma doctrina que en un principio justificaba la exclusión de los esclavos serviría luego para legitimar la restricción del sufragio universal, visto por las clases privilegiadas como un peligro para sus estatus, por lo que seminalmente podía tener de acción directa. El propio John Stuart Mill, autor *Del gobierno representativo*, contemplaba en 1861 con sumo recelo la generalización del voto, llegando al extremo de admitir, como recuerda oportunamente Macpherson, que “había que hacer algo para impedir que la clase más numerosa pudiera dirigir el rumbo de la legislación y la administración conforme a su interés exclusivo de clase”

(1977,72). De ahí el viejo dicho ácrata: delegar el poder es perderlo.

En el lado opuesto, los marxistas-leninistas vieron en el sufragio universal la pértiga que necesitaba el proletariado para llegar al poder. “Un golpe de democracia”, esperaba Marx que fuera, y ya a finales del siglo XX el secretario general del poderoso Partido Comunista Italiano (PCI), Palmiro Togliatti, lo definiría como “la democracia que se organiza”. Sin embargo, la historia posterior se encargó de problematizar esos deseos. Falto de un auténtico proletariado con conciencia no cautiva que asumiera de manera estable su condición en el cuerpo a cuerpo electoral, serían el fascismo de Benito Mussolini y el nacionalsocialismo de Adolf Hitler quienes mayor rentabilidad sacaran del derecho al sufragio. Los nazis subieron al gobierno al obtener el 5 de marzo de 1933 el 44 por 100 de los votos en las urnas y Mussolini obtendría un excelente puesto nueve años antes, mientras el partido bolchevique, motor de la Revolución de Octubre rusa, tuvo que aceptar el segundo puesto en las decisivas elecciones del 25 de noviembre de 1917. Un periplo que parecía certificar que la ruta del sufragio inducido era más apta para la reacción que para la revolución (posiblemente, escarmentado en esas experiencias el líder chino Mao-Tse Tung asumió que el “poder nace en la boca del fusil”). El prestigioso liberal británico Harold Laski resumía así la defección de la época: “La democracia capitalista no permitirá nunca que su cuerpo electoral vaya a caer en el socialismo por la casualidad de un veredicto de las urnas”. Sin

embargo, esa no era la visión que durante casi un siglo habían tenido las castas dominantes. De hecho, la larga marcha en pos del sufragio universal resultó un camino incierto, repleto de barreras, trampas y rodeos para las capas populares. La clase alta avistaba las elecciones como quien menciona la soga en casa del ahorcado. Por eso programaron su sabotaje con flagrantes limitaciones a su ejercicio (sólo se reconocía el derecho de voto censitario: a los hombres, rentistas, terratenientes, etc), manipulación del régimen electoral (los “burgos podridos” de las circunscripciones uninominales), trabas para la formación de la opinión ciudadana (censura de prensa, adoctrinamiento desde los púlpitos religiosos aprovechando el alto grado de analfabetismo de los obreros) o simple y directo juego sucio (compra de voluntades, prohibición del voto secreto). Incluso hoy, cuando se ha consolidado el sufragio universal, los regímenes siguen conculcando a su conveniencia el Estado de Derecho para impedir “tocar poder” a los teóricos enemigos del sistema. Uno de los casos más sangrantes se ha producido recientemente en España, donde un gobierno socialista ha cercenado el camino electoral al partido abertzale Acción Nacionalista Vasca (ANV) con la excusa de que sus listas estaban “contaminadas” con personas que no repudiaron el terrorismo de la organización independentista vasca ETA. Lo chocante del caso es que el soporte jurídico utilizado, con el plácet del Tribunal Constitucional, partía de que dicha formación infringía la Ley de Partidos que condena la exaltación de la violencia, cuando la ilegalización par-

cial de las candidaturas de ANV fue fruto de un consenso de Estado con la oposición conservadora del Partido Popular (PP), formación que acababa de cometer la suprema ostentación de violencia de meter unilateralmente al país en la ilegal guerra de Irak. Eso a escala doméstica. A nivel macro ahí queda para una historia universal de la infamia política el atropello con que los frustrados dirigentes europeos han respondido al clamoroso “no” de los referendos sobre la Constitución, lo que pone de manifiesto el talante de la democracia karaoke vigente. Un sistema trucado de principio a fin, corrompido y corruptor, en el que la careada voluntad popular sólo existe como impúdica aclamación de lo políticamente correcto y tolerado.

Los frenos y zancadillas a la generalización del sufragio trataban de evitar a toda costa que la mayoría social de los trabajadores se convirtiera en mayoría parlamentaria. Había que quebrar el principio seminal de entre libres e iguales residenciando el control gubernamental entre los poderosos, porque como afirma Moisés I. Finley “la política (...) es el arte de arribar a decisiones mediante la discusión pública” (Vieja y nueva política, 1980, 22). Precisamente, una de las señas de identidad del anarquismo, desde sus orígenes doctrinales, ha sido su firme rechazo de un parlamentarismo-embudo que socava el principio de acción directa al alejar el objeto-política del sujeto-ciudadano (la acepción acción directa se haría luego polivalente a violencia en el uso pervertido dado por George Sorel y Lenin). De ahí que la propuesta libertaria considere la política de partidos

y la consiguiente lucha por el poder como sucedáneos de la auténtica democracia, esa forma de autogobierno que se aplicaba en la antigua Grecia bajo la divisa “parecía bien al Consejo y al Pueblo”. Para el anarquismo, partidos y clase política son enemigos del pueblo, entendiendo la expresión en su dimensión social.

IV. La representación como expropiación

En la democracia ateniense las elecciones como tal no existían. Se accedía a los cargos por rotación o sorteo entre los ciudadanos que componían el pueblo llano. Sólo excepcionalmente, en situaciones de agresión exterior o ante decisiones que requirieran un profundo conocimiento de una materia, se llamaba a “expertos”, y siempre esas magistraturas eran coyunturales. Por su parte, en la tradición anarquista el abstencionismo electoral es una táctica de resistencia cargada de potencial subversivo (o sea, transformador), que busca despertar al ciudadano que todos llevamos dentro, y en ese sentido el partido político está considerado como una herramienta de autorrenuncia democrática. Helenistas como C. M. Bowra estiman que fue precisamente ese ejercicio de autoorganización lo que liberó las energías creadoras del pueblo ateniense que sigue asombrando al mundo. Un elán vital que aflora cíclicamente en la fase de democracia directa de muchas experiencias revolucionarias posteriores, de Espartaco a Chiapas.

Gota a gota, el sufragio, aunque parcial, se fue implantando en Europa dando lugar a una participación popu-

lar controlada donde hasta entonces había existido sólo un simulacro de parlamentarismo. En Francia, en 1848, de una población de unos 30 millones de personas, el número de electores se reducía a unos 200.000. En 1867 el censo electoral en Inglaterra sólo alcanzaba al 30% de la población hábil. Pero ya ése mismo año, la Confederación del Norte de Alemania rompió la tendencia introduciendo el sufragio para varones. Suiza, España, Bélgica, Holanda y Noruega, lo adoptarían en 1874, 1890, 1893, 1896 y 1898, respectivamente. Más tardías fueron Italia y Gran Bretaña, que, con idénticas reservas, lo aprobaron en 1912 y 1918. En este panorama de paulatino desbordamiento popular surgen las formaciones políticas como medio de encauzar la rebelión de las masas. De hecho, los partidos tal como los conocemos hoy, un punto y seguido desde la teoría clásica de la democracia representativa hacía la robotización política tarifada en audiencias, tienen poco más de un siglo de existencia.

El partido, en la experiencia libertaria, significa la introducción de facciones en el universo compacto y plural (público y privado) del demos y la cooperación de una casta que asume para sí la condición de autorreferente democrático (los representantes). Castoriadis recuerda que “en la Grecia antigua, en el derecho público al menos, se desconoce la idea de representación” (1998, 162) y Macpherson opina que “el sistema de partidos ha sido el medio de reconciliar el sufragio universal con el mantenimiento de una sociedad desigual” (1977, 83). El

secuestro de la democracia por el “Estado de partidos”, a decir del eminente constitucionalista español Manuel García Pelayo, es ya un lugar común de la ciencia política, con citas tan clásicas como los estudios de Robert Michels, M.I. Ostrogorski y W. Pareto. De la primitiva aritmética política se ha pasado a la engrasada maquinaria electoral, pues como afirma Maurice Duverger “los miembros del Parlamento están sometidos a una disciplina que los convierte en máquinas de votar manipuladas por los directivos de los partidos” (*Les partis politiques*, 1961, 463).

La pregunta obvia ahora sería: ¿una vez superado el sufragio censitario y ampliado el derecho al voto, por qué negar validez democrática al sistema? Y la respuesta es: porque el pathos de las sociedades postindustriales desactiva la capacidad de pronunciamiento democrático del voto, lo hace estéril. Hoy el sufragio ha sido desprovisto de su potencial transformador al aprobarse distorsionadores sistemas electorales mayoritarios, no proporcionales, y barreras de entrada que impiden la representación a las formaciones que no obtienen un porcentaje mínimo de votos. Ya no se habla de partidos políticos en general, los que cuentan son los autodenominados “partidos representativos”, aunque sea evidente que entre todos ellos sólo representan a una parte de la población. En casi todos los países capitalistas, y en Estados Unidos en primer lugar, un hombre ya no es un voto. El sistema proporcional, el modelo que John Stuart Mill consideraba como “el primer principio de la democracia”, ha sido sustituido por otro —

mayoritario o mixto- para fomentar la gobernabilidad, que es la cara amable con que se encubre la ingeniería política cocinada para que las minorías antisistema no lleguen al parlamento. Aunque todos hablan de democracia plural, lo cierto y verdad es que los modelos electorales vigentes en las democracias parlamentarias están pensados para concentrar el poder (en el doble sentido de giro al centro y de unidad de mando) y dejar fuera a los sectores que, por opositores y radicales, parten con la desventaja de ser minoritarios. Así se conforman duopolios políticos (el famoso y acreditado bipartidismo), que en realidad, vía consenso sobre asuntos considerados estratégicos (razón de Estado), actúan como monopolios encubiertos. La democracia existe en las formas, incorpora ya todos sus atributos e ingredientes, pero se ha convertido en un parque temático y la forma de vida que habilita en una franquicia del poder.

Hay innumerables ejemplos de esta deriva autocrática. Sin ir más lejos, en España, al cumplirse el 30 aniversario de las primeras elecciones tras la dictadura, uno de los artífices de la Constitución de 1978 por parte del partido postfranquista UCD, Miguel Herrero de Miñón, reveló en una intervención radiofónica que el sistema electoral vigente fue pensado para abortar la fuerza electoral del entonces influyente Partido Comunista Español (PCE). Al no existir equidad entre los votos emitidos y los escaños obtenidos, se roba representación por agregación a una parte de la ciudadanía, logrando de esta manera evitar las consecuencias no queridas de la

universalización del sufragio: un “exceso de democracia” (Samuel Huntington, el célebre autor de El Choque de civilizaciones, miembro de la Trilateral, lo consideraba un enemigo a batir). Se trata de un golpe de mano en toda regla a la democracia que ha terminado siendo metabolizado por la sociedad de consumo, demostrando que el cuerpo electoral ha sustituido el valor “compartir” por el vector “competir”. Hasta el extremo de contemplar con toda naturalidad la irracionalidad de un sistema electoral donde un hombre ya es un voto, aunque a menudo sólo es una boina. Todos recordamos la disputa mediática política producida tras las elecciones municipales del 2007 en España, cuando se repetía la monserga habitual de “todos hemos ganado” por parte de los líderes políticos, porque unos partidos habían subido en recuento de votos y otros en escaños. En política ya dos más dos son cinco

El valor político de la abstención preconizada por el anarquismo no es un axioma sino una táctica que se pragmatiza cuando la decisión electoral adquiere características de acción directa – “el pueblo en persona”, de Rousseau - al permitir un salto cualitativo civilizatorio, como ocurrió en España en el periodo 1931-1936. Pero en periodos de normalidad, la abstención recobra su real dimensión de alternativa en potencia, sobre todo si se considera el efecto bumerang que a medio plazo tiene para la izquierda la aceptación del corretaje electoral establecido. Con su imposible entrismo, la izquierda impulsa hacia el espejismo del voto útil precisamente al electorado más proclive a la ruptura o

la reforma en profundidad del sistema. La consigna utilitaria le confunde al sugerirle de antemano que debe votar, aun tapándose las narices, si no quiere “tirar su papeleta”. Y lo más importante, la izquierda que supera la competición electoral inicia nada más cerrarse las urnas un camino de servidumbre en la estructura que pretende cambiar, ya que para sufragar las cada vez más costosas campañas se ve obligada a solicitar créditos continuos a las entidades financieras, sostén del régimen. Los informes anuales del Tribunal de Cuentas español revelan la discrecional con que los bancos prestamistas condonan las deudas de los partidos políticos y el mensaje oculto que la transacción supone: doy para recibir (do ut des).

En este sentido, resulta clarificadora la opinión de Macpherson sobre que “la democracia es sencillamente un mecanismo de mercado: los votantes son los consumidores; los políticos las empresas (...), el sistema democrático de partidos es esencialmente una competencia entre elites” (1977, 97, 109). Aunque vista la persistencia de barreras de entrada, monopolios ocultos y falta de equilibrio general entre oferta y demanda, más que de libre mercado hay que hablar de un mercado que toma como rehenes a los ciudadanos. La realidad más tozuda cumple a su modo con la Ley de Say, y es la oferta política la que crea su propia demanda, evitando así que haya un “excedente” que capitalice el malestar de los insatisfechos. La crítica al Estado y a la Iglesia, por ser la crítica del Poder, es una derivada de la refutación del principio de autoridad concebido como dominación. Y es

también, en su doble compulsión, un aspecto irrenunciable del anarquismo doctrinal e histórico que no admite abdicación. El Estado y la Iglesia, como poder terrenal el primero y espiritual (eterno) el segundo, son las expresiones más certeras de la representación política y social. De suyo, el concepto “representación” tiene un origen tándem, eclesiástico y civil. La politóloga Hanna Pitkin asegura que fueron los Papas y los cardenales los primeros que a partir del siglo XIII lo emplearon al autonombrarse representantes de Cristo y los Apóstoles en la tierra, marcando así la impronta que tanto juego daría en la transformación-fetichismo de la democracia directa en democracia indirecta. Por cierto, se debe a David Held, en su obra Modelos de democracia, la interesante observación de que fue precisamente a mediados de ese siglo cuando se descubre la Política de Aristóteles y el término democracia comienza a formar parte del lenguaje político.

Pero sería el pensador inglés Thomas Hobbes quien “inventara” el logos representativo, al convertido en el deus ex machina de su Leviatán (1651), vinculando poder político y poder divino en un silogismo propicio para sus pretensiones: “El hombre es consciente de un dictado de la razón que lo dispone a la paz y a la obediencia bajo una orden civil (...) Sólo en la medida en que el dictado de la razón se entienda como una orden divina es una ley de la naturaleza (...) Esta ley de naturaleza, por último no es una ley que rija la existencia humana, en la que vive como una disposición hacia la paz, antes de que los hombres hayan acatado su man-

dato uniéndose en una sociedad civil bajo un representante público, el soberano. Sólo cuando éstos acuerdan someterse a un soberano común se convierte en ley de una sociedad en existencia histórica” (Cap.14, 106-107; cap. 15, 132 y 118-119). La obra que Hobbes consagró al monstruo bíblico, del que el libro de Job dice “que no hay potencia en la tierra que pueda serle comparada”, fue el punto de partida de la moderna teoría del Estado, y no accidentalmente llevaba por título *Leviatán: o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil*.

V. Ecosistema y cadena trófica

Concebida la democracia clásica como la más alta expresión del orden a que puede aspirar una sociedad en su periplo libertario, cabría catalogar a su esqueje representacional como una mutación en la cadena trófica política que persigue esa plenitud convivencial. Roto o desgajado tal eslabón natural con la irrupción del capitalismo, los sistemas vigentes deberán considerarse como expresiones indeseables e ineficaces que repercutirán holísticamente sobre toda la estructura social, provocando una identidad sobrevenida, un hombre menguante, el homo oeconomicus, y una nueva polis de soberanos y súbditos. Esta mutación hay que inscribirla en un contexto espacio-temporal, donde una memoria social resistente, en cuanto experiencia propia, vivida y no retransmitida (que no nos cuenten los otros cómo pasó), porfía por un nuevo equilibrio que revitalice los antiguos valores de la autodeterminación. Hay que tener en cuenta que, en tér-

minos de “duración”, la democracia representativa aún no ha superado en años a la democracia directa griega. La gran aportación histórica del anarquismo, en su dinámica de búsqueda incansable de máxima democracia y libertad, ha sido considerar la política y la economía como un ecosistema social que no puede vulnerarse sin consecuencias devastadoras (entropía).

En este discurso concurrente de economía y política, en el que a medida que aumenta la difusión del espíritu del capitalismo se invierten las tornas y la economía condiciona a la política, merece la pena consignar que la teoría estatista de Hobbes tenía pedigrí económico. El autor de *Leviatán* se inspiró en su amigo William Petty, primer pensador de la economía como materia aparte antes que Adam Smith le diera categoría de disciplina. Hobbes y Petty habían estudiado anatomía en París en 1645, y el “protoeconomista” había acuñado el término “aritmética política” y la noción de “cuerpo político”, que tanto darían que hablar. Lo que induce a pensar que Thomas Hobbes hizo una recepción de aquellos materiales al campo de la jerarquización de las relaciones sociales, manteniendo los parámetros organicistas del modelo perfilado por el pionero Petty.

Una vez que los escolásticos dieran su “fatwa” aprobando las actividades crematísticas –tenidas como crímenes por la Iglesia-, era cuestión de tiempo que la incipiente y unitaria economía política se escindiera en una rama económica, con el mercado y la “mano invisible” como factores constituyentes, y otra política que pi-

votaba en torno al Estado y el concepto de representación. Aunque los economistas clásicos, con su axiología del valor-trabajo aún lucharían para evitar el protagonismo excluyente de la economía, la impronta de la “revolución marginalista” iniciada dos siglos después por W. Stanley Jevons y Carl Menger confirmaría esa tendencia emancipadora. En este sentido, la tenaz posición integradora de Proudhon hay que valorarla casi como el único baluarte intelectual de entidad con una visión económica al servicio de la política y de la democracia directa antiatoritaria (Marx eligió la senda del socialismo de Estado), aunque su estela fuera eficazmente ninguneada por los guardianes de la ortodoxia.

Economía y política son desde el Hobbes del Leviatán y el Maquiavelo de El Príncipe mundos distintos. Pero no demasiado distantes. El alejamiento ha sido sobre todo procedimental. Al sustituir la lógica del trabajo por la del interés, que caracteriza la etapa utilitarista de la economía capitalista, se ha producido un sorpasso de esta sobre el mundo de la política. Ello a costa de una progresiva canibalización que ya habían intuido los padres fundadores de la disciplina, como Adam Ferguson, miembro de la ilustración escocesa y coetáneo de Adam Smith, quien en su Ensayo sobre la historia de la sociedad civil se refería al “espíritu que impera en un estado comercial (...) donde a veces el hombre es un ser aislado y solitario” donde “se relaciona con sus congéneres como con su ganado y su tierra, por el provecho que le repor-

tan”, y donde “los lazos de afecto están rotos”.

“Reglas mordaza” llaman en el argot académico a esas normas de obligado cumplimiento hurtadas a la política que representan decisiones económicas fundamentales y condicionan nuestras vidas. De suyo, la globalización puede entenderse como la culminación de la separación entre economía y política, la entronización de “constituciones económicas” al margen de la voluntad democrática – Maastricht- y manejadas por cenáculos de poder y sociedades pétreas tipo Círculo de Davos, Club de Bilderberg o Comisión Trilateral.

La historiadora Diana Wood ha aportado un significativo matiz para interpretar la dialéctica oculta en ese puzzle formado por política y economía en su obra El pensamiento económico medieval: “Una diferencia importante entre las ideas políticas y las económicas es que las primeras a menudo se anticipaban a la práctica, mientras que con las segundas sucedía al revés” (2003,289). Pero aún afirmando la tendencia hacia la segregación, no se han podido borrar las huellas de la dinámica interna que informa a política y economía desde sus orígenes remotos. Hasta el punto de que la justificación de la “elección racional”, que suele utilizarse como divisa de la concepción del mercado neoliberal, denuncia en sí una deslocalización arbitraria de la democracia. Se utilizan argumentos de libertad, espontaneidad y racionalidad en el área del mercado que al mismo tiempo se niegan por presuntamente impracticables en el terreno político.

Así, el interés (amor propio, utilitarismo o búsqueda de la felicidad, son sinónimos) es considerado el impulso que guía a una mano invisible para hacer posible el mercado competitivo, incluso un muy discutible equilibrio general a largo plazo entre oferta y demanda. Y sin embargo, ese mismo argumento se desmiente como base para el ejercicio de la democracia directa. El derecho a decidir de las personas, la búsqueda de su legítimo interés, la elección racional, no valen para implantar una política de proximidad y se arguye como remedio la necesidad del andamiaje y la prótesis representacional.

Para Karl Polanyi la clave de esta mutación está en que los economistas abandonaron pronto los fundamentos humanistas de Adam Smith por un absolutismo económico al que se subordinaba lo social, provocando una simplificación venal de la realidad. “La tesis defendida aquí es que la idea de un mercado que se regula así mismo era una idea puramente utópica”, dice. Y remata, “La historia económica muestra que los mercados nacionales no surgieron en absoluto porque se emancipase la esfera económica progresiva y espontáneamente del control gubernamental, sino más bien al contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente y muchas veces violenta del Estado, que impuso la organización del mercado en la sociedad para fines no económicos” (La gran transformación, 1989, 26 y 391)

Llama poderosamente la atención que la suprema justificación para institucionalizar este doble rasero políti-

co-económico radique prácticamente en un cambio cuantitativo, de magnitud. Según eso, el problema estaría entre la sociedad a pequeña escala de la Grecia clásica, autogobernada durante siglos mediante la acción directa, y en su difícil extrapolación a la sociedad de masas actual, que parece exigir la reductora de unos representantes que facilite su manejo. Pero, esto, que en el caso de la democracia parece una misión imposible, en el terreno de la economía se trueca en virtud. El mercado capitalista real está formado por un número infinito de pequeños mercados, casi tantos como habitantes, sometidos al efecto “altruista” de la mano invisible. O sea, que la providencial mano invisible – concepto que Adam Smith sólo enunció una vez en toda su obra – tiene más peso regulador que el criterio racional de las gentes que buscan organizarse espontánea y solidariamente. ¿Con qué base ética, con qué lógica, se mantiene esta sicofonía? ¿Por qué lo en que un caso es virtud en otro es vicio? ¿No hemos quedado que los vicios privados producen virtudes públicas? ¿O es que el mercado es una elaboración tan controlada ex ante como el Estado? Castoriadis asegura al respecto: “no conozco ninguna discusión digna de ese nombre sobre la metafísica de la representación” (1998,122). Y, por nuestra parte, creemos que el sofisma que encubre la errática lógica restrictiva dominante, basado en suma en una cuestión de densidad de tráfico político, equivaldría a argumentar, por semejanza, que el paso del carro de tracción animal a la sociedad motorizada originaría una hecatombe debido al crecimiento exponencial de los

vehículos puestos en circulación. Cosa que nadie piensa, a pesar de que la elección racional a favor del tráfico rodado supone hoy la principal causa de muertes no naturales en nuestras modernas sociedades. Tamaña exaltación del capitalismo neoliberal contra la democracia libertaria, que haría exclamar a la ex premier británica Margaret Thatcher “la sociedad no existe”, ha obligado siempre al anarquismo a hacer la política fuera de las instituciones. “Paz a los hombres, guerra a las instituciones”, pedía Bakunin. O, en la terminología más académica del autor del Ascenso de la insignificancia, a desarrollar acciones “adiafóricas”, fuera de las instituciones políticas, como practican en la actualidad muchos movimientos sociales altermundistas. Aparte de su empeñamiento en reubicar el valor trabajo en el magma de la organización social, el anarquismo siempre ha insistido en que la democracia directa (la acción directa) no sólo es posible sino que incluso ahora, cuando el individualismo se hace monadismo competitivo, es más necesaria que nunca. Esa es la raíz de su principio federativo, la pretensión de una democracia de proximidad que inserte el ideal micro de la ciudad-Estado helénico en el contexto macro del Estado-nación. Se trata de vestir a la democracia por los pies. Organizar la anarquía. De abajo arriba, y no a su revés representacional. Con pilares sólidos. No levantando cúpulas y cúpulas endogámicas que necrofitan a sus bases como hace el irracional capitalismo neoliberal con sus crisis crónicas. Sin suplantarse el interés general por el de las instituciones representativas. En cierta medida, recuperar el con-

cepto de ciudad-Estado como “unidad de cuenta política”, en un mundo con los poderes globalizados, podría tener el mismo objetivo de búsqueda de equilibrio democrático que el que pensó Montesquieu para fundamentar su teoría de la separación de poderes: “para que no se pueda abusar el poder es preciso que, por disposición de las cosas, poder frene a poder”.

Más allá y acá del específico federalismo libertario, confederal siempre, existe una no desdeñable tradición utilitarista en el anarquismo individualista, que reivindica como primer peldaño de una moral social el propio bienestar de cada uno. Max Stirner asumió esta posición, ciertamente desafortunada y encriptada, en su obra *El único y su propiedad*: “Mis relaciones con el mundo consisten en que por él no hago ya nada, ni por el amor de Dios ni por el amor del Hombre. Lo que hago lo hago por el amor a Mí (...) Yo también amo a los hombres; no sólo a alguno sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo; porque el amor me hace dichoso: porque me es natural y agradable amar”. Pero aunque la caligrafía ideológica de Stirner admite muchas y contradictorias interpretaciones, en un contexto libertario también cabe rastrear en su pensamiento secuelas del imperativo categórico de Immanuel Kant “obra de tal forma que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley general” (*Sobre la paz perpetua*, 2006, 92). A su vez Rousseau, en el *Emilio* y los *Discursos sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, había establecido una distinción entre “amour de soi”, referido a la satisfac-

ción de las verdaderas necesidades de forma limitada, y “amour propre”, que contempla la aprobación y admiración de terceros, y es voraz e ilimitado.

VI. Hacer superfluos a los seres humanos

La expropiación política del capitalismo respecto a las formas de autoorganización es muy similar a la expropiación económica que ha reducido al hombre, el factor trabajo humano, casi al rol de mero consumidor. El individuo ni posee los medios de producción (políticos o económicos), ni controla el producto final, ni tiene intervención directa en la organización del proceso. La implantación del maquinismo, ayer, y de la revolución cibernética, ahora, está reduciendo el trabajo humano a una dimensión subalterna. Todos los estudios coinciden en su declinación. El sociólogo polaco Zygmunt Bauman lo considera un aspecto residual:“(...) si continúa la tendencia actual, el 20% de la potencial fuerza laboral bastará para mantener en marcha la economía” (El busca de la política, 2002, 28). Y Viviane Forrester, en su conocido ensayo El horror económico, prevé un horizonte de exclusión para una mayoría de la población afirmando con tintes no exentos de dramatismo “que hay algo peor que la explotación del hombre por el hombre: la ausencia de explotación” (1997,19). Esta perspectiva bucle del fin de trabajo como se ha concebido durante veinte siglos y la defenestración de la política como interacción social sugiere, como señaló Hannah Arendt, la tentación por parte del poder de hacer superfluos a los seres humanos. Según el último

informe del Programa de la ONU para el Desarrollo, las 500 personas más ricas del mundo atesoran igual renta que 416 millones de seres en todo el planeta, y mientras la esperanza de vida es de 80 años en Canadá y 79,7 en España, en la República Centroafricana es de 39,1 y en Mozambique de 41,6. Una desigualdad que no es sólo distributiva sino que también es contributiva y supone primar la opulencia y la cleptocracia. La parte asalariada de la población es la que más sufraga —otra acepción clasista del sufragio— las haciendas públicas, mientras que las grandes fortunas suelen acogerse al beneficio de los paraísos fiscales. La política convencional ve en estos datos la prueba de la fuerza emprendedora de la competencia, destrucción creativa lo llamó el economista Joseph A. Schumpeter. La “polis” anarquista lo siente como una darwiniana colusión de intereses que sirve para cebar la violencia de las necesidades denunciaba Proudhon.

Hoy hay que hablar de una alienación de doble vínculo, político-económico. Incluso podría argumentarse que en la “poliarquía” (muchas autoridades), nombre con el que el politólogo Robert Dahl ha rebautizado a la democracia vigente para reflejar una operatividad fáctica consensuada de dictadura socioeconómica y democracia política, funciona una ley de rendimientos decrecientes. A medida que se multiplica el rito electoral por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, manteniendo fosilizada la participación ciudadana, encorsetada la formación de la opinión pública a los dictados de los medios

privados y estabulada la libertad en su registro de libertades negativas, se produce un vaciamiento de la política, como demuestran los altos índices de abstención. En estas sociedades, habitadas por democracias sin ciudadanos, las deseconomías empiezan a ser más importantes que las economías, y casi más patentes. Basta con ver los últimos pronósticos sobre el calentamiento global (entropía)

En el diseño de la hoja de ruta contra el Estado (terrenal o celestial), los “utópicos” ácratas no han estado doctrinalmente solos. Desde Adam Smith a Hans Kelsen, son numerosas las personalidades que han alertado sobre la raíz esencialmente dominadora del aparato del Estado, su razón de ser como herramienta legitimada de control y explotación social y personal. Para el prestigioso jurista Kelsen “si el liberalismo no niega completamente al Estado, sino que lo tolera, se debe al hecho de que siguen reconociendo en él una defensa de su sagrada propiedad privada”. Curiosamente esta denuncia revela una contradicción entre el primer liberalismo de La Riqueza de las naciones, cuyo autor consideraba al Estado como “aparato para la dominación del proletariado”, y el capitalismo neoliberal de nuevo cuño de la escuela austriaca, uno de cuyos adalides, Ludwig Mises, proclamó “que el capitalismo, o sea la propiedad privada de los medios de producción, constituye el único sistema de cooperación humana viable” (Liberalismo, 1927, 37). Una declaración que, en sentido contrario, coincide con la opinión de Macpherson sobre la postura del fundador del utilitarismo respecto al su-

fragio: “Y debemos señalar que no expuso –Bentham- el principio del sufragio democrático hasta que se persuadió de que lo pobres no utilizarían sus votos para nivelar la propiedad ni destruirla” (1977, 50). Por cierto que La riqueza de las naciones apareció casi al mismo tiempo en que otro “clérigo” británico, William Godwin, redactaba su Investigación sobre la Justicia Política, obra tenida también como la primera reflexión intelectual sobre la ideología anarquista.

Las posiciones equidistantes de Smith y Mises parecen encubrir dos conceptos asincrónicos de democracia burguesa: la liberal y la capitalista. La democracia liberal y libertaria, de Smith y Proudhon, concibe al individuo como el único soberano y al Estado como su parásito; mientras la democracia capitalista convierte al Estado en el centro del sistema y disocia al individuo de su entorno (zoon politikon) al empotrarlo en la condición de consumidor (homo oeconomicus). Para mostrar el abismo político que media entre ambas familias liberales, conviene decir que Hebert Marcuse, en su libro La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado, recuerda que en el temprano 1926 un imprudente Mises escribía que el fascismo había salvado la cultura occidental del bolchevismo.

VII. Represión estatal y temor de Dios

Existe, en su nicho, una lingua franca entre el Estado y la Iglesia (represión y pecado) y ese nexo es la coacción, extremo éste en que basa el anarquismo su rechazo frontal a ambas instituciones, y que supone uno de

las señas de identidad del antiautoritarismo libertario. Precisamente un teólogo político, el pensador alemán Eric Voegelin, adversario intelectual de Kelsen, ha descubierto la materia de que está hecho este íntimo ayuntamiento originario entre Estado e Iglesia. En su obra *La nueva ciencia de la política* afirma que en la explotación del natural miedo a la muerte (el summum malum) está el secreto de esa rentable complicidad. “Del mutuo miedo nace la disposición a someterse al gobierno por contrato. Cuando las partes acuerdan tener un gobierno, lo que hacen es conferir todo el poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos pueden reducir sus voluntades a una voluntad” (2006, 217). Y añade fijando el locus en que la naturaleza del demos torna en oligárquica: “En el acto del contrato dejan de ser personas que se autogobiernan y funden sus impulsos de poder en una persona, el Estado. El portador de esa nueva persona, su representante, es el soberano” (2006,218).

En esta larga saga para la ordenación de la convivencia, hemos ido en caída libre del “pueblo en persona” con que Rousseau concibe el contrato, y del ciudadano capaz de “gobernar y ser gobernado” de Aristóteles, al “Estado en persona” de Voegelin y al Soberano que le encarna por representación de Hobbes, en un vaivén representativo de la cosa a la palabra que contiene vagos ecos de aquella mano invisible de Adam Smith capaz de regular angelicalmente el mercado. Se ha pasado de compartir a competir. Lo más significativo es que

el trueque que, mutada la cadena trófica, encubre la entropía venidera no se motiva por un cambio de escala de sociedad que haga cuantitativamente imposible la democracia. Se argumenta, lisa y llanamente, con el objetivo de pastorear al demos. Voegelin lo expresa sin rodeos al ponderar la arquitectura política hobbesiana: “El estilo de la construcción es espléndido. Si se presume que la naturaleza humana no es más que existencia apasionada, carente de recursos de ordenación del alma, el horror a la aniquilación, de hecho, será la pasión dominante que lleve a la sumisión al orden”(2006,219). Trono y Altar, porque al pueblo no se le puede dejar solo; necesita líderes y caudillos. Aunque en el siglo XXI del capitalismo global el feroz Leviatán ha sido engullido por el ogro filantrópico del Estado y los púlpitos de antaño sean las televisiones de hogaño. Al mando ha seguido el telemando.

Aparte de que la trinidad que encarna el Poder de dominación integral sobre las personas, Estado, Capital e Iglesia, tiene vidas paralelas, juntos comparten una misma semiótica indicadora de su impulso originario. El dinero, principio activo del Capital; la representación, armazón del Estado; y la fe, razón de ser de la Iglesia, son iconos de una misma superstición. Como recuerda Word en su investigación, ya en la época de Shakespeare, contemporánea de la de Hobbes, la palabra “cruz” equivalía a “moneda” en argot, término que procede del griego y significa “médium”, porque sirve para mediar entre un comprador y un vendedor. De la misma forma que “representación” indica media-

ción entre elector y elegido. Eso hace cinco siglos. Hoy la implicación es mucho más manifiesta. El Estado más poderoso de la tierra, capital del Capital, y el país cuyo dinero sirve de patrón (médium) universal del mercado, tienen la misma añeja teología. Su “billete verde” de 5 dólares lleva impresa la leyenda “en Dios confiamos” (In God we trust). Y es precisamente eso, la con-fianza, lo que mantiene su valor simbólico. De forma que cuando las grandes crisis, políticas y económicas, quiebran esa convención social su valor-ficción desaparece, deviene estéril. Con el dinero no se come cuando una economía hace crack, ni en una revolución social el político profesional goza de representación alguna.

Ni en todas las épocas ni en todas las naciones Estado e Iglesia han marchado siempre unidos. En su desarrollo científico-tecnológico el capitalismo ganó influencia sobre la religión y fue imponiendo su código, hasta el extremo por parte de la Iglesia de borrar en su disco duro aquella etapa en que basaba su autoridad moral en la defensa de los más indefensos frente al avasallador mercantilismo. En este sentido, la Escuela de Salamanca ha pasado a los anales de la economía por sus estudios sobre la usura, una especie que motivó las cavilaciones de muchos precursores de la “ciencia lúgubre” económica, disciplina que no inocentemente había nacido de una costilla de la filosofía moral. La Europa de la Reforma y los negocios, con los decisivos eximentes de Calvino y Lutero sobre el uso gozoso y pío de la riqueza, pudo ganar el pulso a la fe dando paso a sistemas políticos en

que la separación de Iglesia y Estado constituía una de las razones de su existencia. No así en España, donde lejos de producirse un divorcio entre ambas instituciones el Estado subordinó su proyecto a las exigencias de la Iglesia más reaccionaria del continente, y viceversa. La consecuencia directa de esta involución fue un atraso económico y cultural del que aún el país no se ha repuesto. Y la indirecta fue que el anarquismo ibérico encontrara allí un plus de terreno abonado para su acción directa.

Por contra, la voracidad y la dinámica del capitalismo que ha terminado fagocitando al Estado, más allá de la estricta defensa de la propiedad privada de los medios de producción, ha originado también su cuota alícuota de efectos no queridos pronosticada por Ferguson. En la actual fase de despliegue global, la versión neoliberal, financiera y de hiperconsumo está creando una situación inédita que parece necesitar de nuevo el apoyo del poder espiritual, aunque previo desmoche del frágil Estado de Derecho y de Bienestar levantado en su día para dar seguridad jurídica y lustre al mercado. Al no tener el hombre de la democracia turbocapitalista superior norte existencial que el consumo (homo oeconomicus), y ser las posibilidades del mismo infinitas, la desregulación consiguiente está haciendo ingobernable e inarticulada la compleja sociedad de masas. Hechos como el pasotismo político-electoral (nada que ver con el abstencionismo responsable) y el constante deterioro del entorno natural, provocan las alarmas de gobiernos y Estados, dando trabajo a los think tank en plantilla, esos

todólogos y analistas de cabecera del poder. El resultado es el diseño de un nuevo paradigma que combina total libertad de mercados, caos social, ilimitado nivel de consumo-ocio y dosis crecientes de inseguridad individual, vectores todos que sirven para justificar una tutela político-policial-mediática efectiva, un neofeudalismo. Los mal llamados liberales (“liberistas”, para el filósofo del derecho Elías Díaz) del primer capitalismo industrial, mudados a neocons con el capitalismo de casino, están adoptando hoy el ADN de “teocons”, un banderín de enganche que reconoce una identidad mixta de conservadurismo y teología. Para el sociólogo de la tercera vía Ulrich Beck esta amalgama que amenaza la vida sobre la tierra ha merecido la denominación de “sociedad del riesgo” y para su colega polaco Zygmunt Bauman el apóstrofe de “miedo ambiente”.

En la coyuntura de reunificación de la economía con la teología, el anarquismo reconoce su virtualidad como la más alta expresión del orden, democracia de proximidad y autodeterminación individual. Como Luisa Michel dijo en su día allá por la Comuna de París de 1871, hoy más que nunca es preciso que la verdad ascienda desde los tugurios porque de las alturas sólo caen mentiras. La naturaleza humana no ha cambiado, por más que la entropía aceche, y cuando las circunstancias lo permiten aflora con toda su generosidad liberando sus energías creadoras ¿Por qué será que la ausencia de autoridad, de Estado, saca lo mejor de las personas, como han puesto de manifiesto los extraordinarios gestos de solidaridad,

apoyo mutuo y abnegación de las movilizaciones ciudadanas contra la ilegal ocupación de Irak, la catástrofe del Prestige, el gran apagón de Barcelona, el auxilio en alta mar a pateras por pesqueros o el incendio de Canarias? ¿Estamos mejor sin Estado porque el Estado son los otros, y además tienen al único Dios verdadero en nómina?

VIII. Organizar la anarquía

Repensar la anarquía como verdadera democracia es la tarea libertaria de los nuevos tiempos. Pero para ese viaje se necesitan a la vez nuevas y viejas alforjas y no confundir democracia con la que está permitido. Se precisa una ciudadanía responsable, un sujeto histórico dispuesto a protagonizar la travesía libertaria que, con todos sus riesgos, conlleva la democracia verdadera. Ese cultivar el bien común, en la práctica helénica, se perseguía con la paideia, una educación ética a lo largo de toda la vida que instruía a las personas en el estímulo colectivo. Y paideia a su nivel era el modelo de ilustración obrera de los ateneos libertarios y lo que el propio ejemplo de los anarquistas (la verdadera propaganda por el hecho) demostraba, entre libres e iguales: la mayéutica de una nueva mentalidad revolucionaria. En la cultura del capitalismo de Estado, por el contrario, la formación se ha estamentado y no sólo hay un tipo de educación según el nivel de renta o clase, sino que además los referentes disponibles reproducen desigualdad: son los mismos los que tienen la fama los que escardan la lana. La introducción de la asignatura de “educación para la ciudadanía” por el gobierno socialista en España como alternativa a la catequización general, podría ser en principio una medida socialmente muy provechosa a largo plazo...si no fuera porque son las mismas autoridades quienes la boicotean, como demuestran los ministros jurando y/o prometiendo sus cargos ante una Biblia y un crucifijo con impúdica y sumisa rutina.

Que el anarquismo supone una concepción de democracia radical sin co-

acción y que la democracia griega fue un laboratorio para avanzar en esa dirección, no es un desideratum. Estuvo en la mente de muchos grandes pensadores, eminentes juristas, economistas y filósofos y ha dejado rastro en sus obras. Un sabio como el fundador de la teoría del tribunal constitucional, el ya citado Hans Kelsen, lo resumió de esta forma: “En la realidad social, el más alto grado de autodeterminación política, esto es, una situación en la que no es posible ningún conflicto entre el orden social y el individuo, difícilmente puede distinguirse de un estado de anarquía” (Teoría general del Derecho y del Estado, 1979,339). Aunque no esté en los libros de historia ni sea materia de estudio en las universidades, el secular hilo rojo que enlaza demo-kratía y an-arquía permite aventurar que si las libertades de los antiguos yacían en la vieja democracia, las libertades de los modernos tienen en la anarquía bien entendida su marco de futuro.

Afirmar de entrada, como hemos hecho ya, que el anarquismo ha resultado ser la única ideología sin fecha de caducidad podría parecer un exceso patriótico digno de mejor causa. Pero si se medita seriamente –y eso precisamente intenta nuestra reflexión- se verá el fundamento de esta presunción. El anarquismo goza ya de larga vida. Mientras comunismo y fascismo han sido consecutivamente sentenciados por la historia, la veta libertaria sigue latente. Y no sólo eso. Como arriesgadamente denunciaron a principios de los años veinte del pasado siglo los anarquistas españoles que fueron a Moscú a contemplar los logros de la Revolución de Octubre (Ángel Pestaña y Gastón Leval), y la historia ha confir-

mado después con creces, fascismo y comunismo de Estado constituyen a la postre un duplex totalitario. La transición sin ruptura (a la española) del brutal régimen soviético hacia el neocapitalismo de los oligarcas y la conversión del genocida modelo chino en turbocapitalismo de cuartel, demuestran la espléndida lucidez, espíritu constructivo y actualidad del pensamiento libertario. Quizás porque, como decía Hegel del concepto de historia, el anarquismo representa el único modelo de convivencia cuyo fin es plasmar la historia humana como el progreso de la conciencia de la libertad.

Se podría pensar, como teorizan a menudo algunos rigoristas, que su vitalidad radica precisamente en su recalciante aversión al poder. Que su firme y consecuente rechazo a toda forma de Gobierno, en la teoría y sobre todo en su encarnación práctica, le hace incombustible. Incluso cabría razonar que sus crisis estallaron sobre todo cuando se alejó de ése su “estado de naturaleza”, en pocas y excepcionales ocasiones, véase España durante la revolución social de 1936-1939. Pero esa es una explicación banal y demasiado socorrida. De ahí que haya que buscar respuestas de más vigor y fuste que revelen su oculta energía. Porque la realidad constatable insiste en que el anarquismo, que aparentemente no está en ningún sitio –es una utopía–, constituye hoy por hoy una vigorosa evidencia. En la actualidad existe abundante pensamiento anarquista o anarquizante sin etiquetas.

Esas manifestaciones de espontaneidad libertaria que se dan en, por ejemplo, los movimientos antiglobalización, tienen un patente carácter antiautorita-

rio. El rechazo al poder o su concienzuda diseminación para impedir esa okupación destructiva que ha caracterizado históricamente a la izquierda estatista, receta por lo demás común a la “conquista del Estado” de los autoritarios de derechas, es una de sus constantes. El vademécum revolucionario de postmarxistas irredentos que, como John Holoway, postulan fórmulas para cambiar el mundo sin tomar el poder, tampoco está en su camino. Los anónimos vagabundos libertarios del siglo XXI practican algo mucho más anarquista: dan la espalda a los juegos de poder, los ignoran. Y esa refutación de clara genealogía ácrata, revierte de nuevo en una reivindicación de ética democrática. Domenico Musti, en su libro *Demokratía, orígenes de una idea*, recuerda que “la cultura griega rechaza el poder, del que tiene una concepción trágica o propiamente demoniaca (...) pero la relación característicamente negativa de los griegos con el poder se basa en el hecho de que su cultura es fundamentalmente una cultura de la conciencia” (2000,113). Tesis que Castoriadis complementa asegurando que “en el mundo antiguo no existía el Estado como aparato o instancia separado de la colectividad política (1998, 164).

IX. El antipoder como paideia

La perennidad del anarquismo, pues, debe responder a causas menos contingentes. Y a nuestro entender, la razón de la tozudez de “la idea” estriba en la probidad de su planteamiento sobre la calidad de la libertad como condición sine qua nom existencial, y en la radicalidad de su ejercicio. Esa es la constitución anarquista por excelencia, su paideia. De hecho, casi dos siglos

después de sus primeras escaramuzas, buena parte de las más lúcidas indagaciones de los politólogos actuales para renovar y autentificar eso que llaman democracia y no lo es, se basan en supuestos “anarquistas” o “libertarios”. Pensamos en Carlos Santiago Nino, Phillip Pettit, J.G.A. Pocock, Chantal Mouffe y la llamada escuela “republicanista” o de democracia deliberativa.

Como todo pensamiento inferencial, el anarquismo es hijo de su tiempo y esto a menudo se olvida porque prima la tendencia a una interpretación obsolescente y cortoplazista. El ethos libertario, en su contexto, es el mismo que el que se produce en esa explosión intelectual de finales del siglo XVIII que trata de comprender el fenómeno del naciente capitalismo y su impacto en la igualmente incipiente sociedad de masas. La quiebra conceptual que introdujo en la primera industrialización la “revolución mercantil” representó una mutación respecto al modelo de libertad que debía regular el proyecto capitalista. La independencia norteamericana, que contemplaba la conquista de la felicidad como algoritmo de la naciente sociedad (más tarde reflejada a su manera en la Constitución española de 1812), la publicación también en el emblemático 1776 del “nuevo testamento” de Adam Smith, La riqueza de las naciones, sacando la administración de las cosas del reducto doméstico del oikos, y la institucionalización de los derechos del hombre y del ciudadano por la Revolución Francesa, alumbraron un nuevo rumbo más allá de la acotada cartografía del nuevo mundo.

Como la revolución copernicana en astronomía, este giro trifásico (económi-

co, político y social) estaba destinado a hacer tierra quemada de lo hasta entonces existente. Nuevos valores desplazaron rápidamente a viejas creencias y situaciones de dominio. Con el soporte legitimador del cartesianismo, que suponía de facto el ocaso del feudalismo, los regímenes de propiedad basados en la casta y el origen divino de la riqueza y del poder, el viejo sistema se batió en retirada. La lógica del mercado precapitalista, con su divisa *laissez faire-laissez passer*, alumbraba una insólita impronta laicista en la sociedad civil, la emergencia del ciudadano-individuo como sujeto de derechos.

Esta insoslayable concurrencia espacio-temporal se rastrea en obras tan notables y significativas como la Historia de las doctrinas económicas, de Charles Gide, publicada en castellano en 1927, que aparte de dedicar un extenso capítulo a Proudhon y el socialismo de 1848 y otro a Los anarquistas reconoce la deuda de la “ciencia lúgubre” con el pensamiento libertario por suponer éste un avance respecto al liberalismo y el socialismo al asumir como punto de partida de su reflexión la crítica del derecho de propiedad. “Este derecho, que los economistas se han abstenido cuidadosamente de discutir, transformando, como él dice (Proudhon), la Economía Política en un simple terreno de rutinas propietarias” (1927,426).

Sin embargo para perfilar los contornos del nuevo imago mundi imperante faltaba definir qué tipo de cepa libertaria se iba a implementar y qué democracia sería precisa para pilotar a esa humanidad definitivamente civilizada (civilizada porque el mercado a escala precisaba de su secularización). O la “de-

liberativa” de los antiguos, o la “delegada” de los modernos que apadrina la revolución capitalista. La primera significaba una revisión del sistema convivencial que cristalizó en Atenas, centrado en la deliberación y la participación reglada (isonomía, isegoría y parrésia), resiste en la Roma republicana y da su último respiro en las repúblicas italianas independientes, modeladas y moduladas en el Maquiavelo de Las décadas de Tito Livio.

La segunda, que terminaría imponiéndose por su potencial racionalista y de emancipación material, cifraba su legitimidad en una astuta combinación de la máxima libertad posible para el mercado (la famosa “mano invisible”) y una libertad condicionada a la seguridad para los ciudadanos, erigiendo al Estado representativo en el garante de los sagrados derechos de propiedad de los medios de producción. Al cristalizar la libertad de los modernos, se inauguraba la nueva era que aún perdura. La división del trabajo, que Smith entendió como factor dinamizador de la producción a escala, la emergencia del Estado legitimado por Hobbes para socializar el poder en el Soberano, y la pátina benefactora que conllevaba la asunción del utilitarismo de Jeremías Bentham promoviendo el mayor bien posible para el mayor número de personas, dieron consistencia intelectual y espiritual a la nueva hoja de ruta capitalista, democrática y liberal.

Todos ellos, a su modo, fueron los padres fundadores, aunque su máximo gurú, Adam Smith, estaba lejos de pretender el sistema omniscente y totalizador que se entronizaría con el tiempo, como queda explicitado más arriba. En este radiante pathos capitalista sólo dos hombres marcarían distancias con

consecuencias: Pedro José Proudhon, el agitador francés, y el pensador alemán Karl Marx, quien en su panfleto El manifiesto comunista, publicado en 1848, pulverizó la tesis de la prédica capitalista.

Pero estos dos colosos fueron también dos negatividades irreconciliables. Mientras Proudhon levantaba como alternativa la bandera de una epistemología libertaria que pivotaba sobre la negación del Estado y del principio de autoridad como salvaguardia de la autodeterminación personal, Marx daba pie con sus audaces reflexiones anti-capitalistas a una hermenéutica de signo contrario. En donde, para los marxistas, el fin justifica los medios, para los anarquistas el medio predetermina el fin. Y, sobre todo, mientras la centralidad de la obra del alemán (excepto en el joven Marx de los Manuscritos, que era humanista antes que materialista) radica en la destrucción del capitalismo per se, en el acervo del francés lo seminal es la preservación y potenciación de la libertad del individuo en sociedad y el capitalismo uno de sus refractarios. Cruz y raya.

A lomos del jacobinismo unificador y centralista, el fracaso de la revolución del 1848 y de la Comuna de 1871, que suponía un ensayo de autodemocracia, el capitalismo liberal rampante y la democracia representativa se impusieron urbi et orbi bajo el paraguas protector del Estado de partidos, que como ha señalado agudamente el historiador M. I. Finley (Vieja y nueva democracia) vino a de-construir la capacidad política que suponía para los trabajadores el ejercicio del sufragio.

Esta paideia anarquista de que hablamos está lejos de suponer un rodillo

uniformizador, un pensamiento único libertario, un ideal idílico, valga la redundancia. Por el contrario, consustancial a ella es el pluralismo intelectual, la controversia y el debate, como se ha manifestado en muchas ocasiones a lo largo y ancho de la historia social en confrontaciones que han marcado etapas y dejado jirones.

En sus archivos se encuentran anarquismos individualistas y casi nihilistas como el de Max Stirner; personalidades que como Proudhon ocuparon un escaño en una asamblea legislativa tras la revolución de 1848 y puristas de la CNT-FAI que en las excepciones circunstancias de la guerra civil española aceptaron un carterá en un gobierno burgués. También comprometidos con el bando aliado en la Primera Guerra Mundial como Kropotkin, Reclus, Juan Grave, Carlos Malato, Federico Urales, Ricardo Mella y detractores tal que Malatesta, Fabri, Armand y Faure. Y hasta partidarios del uso de la violencia (discriminada) como Bakunin y quienes con Proudhon consideraban que no había nada más autoritario y antianarquista que la violencia cuando deja de ser defensiva, por no hablar de pacifistas puros como Tolstoi.

Y sobre esos complejos avatares, cuando la idea se ha enfrentado con el yunque de la realidad, se ha ido cincelandando la paideia anarquista, los surcos de su cultura ética, su ADN como antipoder. Un corpus doctrinal que, aun permitiendo que afloraran esos vaivenes, nunca eclosionó en sectarismo, en una nueva iglesia, en ser apóstoles de otra intolerancia. Porque como dijo un delegado en un congreso celebrado en Ginebra en 1882 “estamos unidos porque estamos divididos”. La prevalencia de este espíritu libre y libertario por en-

cima de las coyunturas viene espléndidamente reflejada en las palabras que sobre Luigi Fabri escribió el historiador del anarquismo italiano Pier Paolo Masini en el prólogo de la semblanza hecha al más estrecho colaborador de Malatesta por su hija Luce Fabri.

“No fue un sectario. Su punto de referencia en el cuadro de la revolución francesa no fueron los jacobinos sino los girondinos. Este espíritu de tolerancia le llevó a buscar, fuera del movimiento anarquista, los contactos con los sectores afines de la izquierda. Y en este ámbito, colaboró con todos los que estaban disponibles para batallas laicas, de solidaridad civil y de protesta libertaria (...) También en el interior del movimiento se comportó y actuó como amortiguador de conflictos ideológicos y personales” (Historia de un hombre libre, 1996,10).

X. Espacio público coto privado

El espacio público como punto de encuentro de iniciativas personales para la socialización (zoon politikon) está siendo asesinado por el sistema dominante. El capitalismo trasnacional lo ha convertido en un flamante aeropuerto. Un lugar de paso transitado diariamente por miles de personas que resultan invisibles entre sí, autistas, que no interactúan. No hay ágora. Todos van y vienen sin apenas rozarse. Porque unos y otros están a lo suyo y al mismo tiempo fuera de sí. Lo individual-propio está deslocalizado en ninguna parte y en todas a la vez. La representación global la ostenta el Estado y su alcahuete, el gobierno de guardia. Esa fórmula permite orquestar políticas con lábel de públicas pero radicalmente antisociales. Caso del ataque internacio-

nal a Irak sin declaración oficial de guerra ni el trámite democrático de recibir la autorización de la ciudadanía a través de sus representantes oficiales (un caso perverso de cómo la voluntad de unos pocos políticos representa la voluntad general y la soberanía nacional) Cuando no se utilizan descaradamente recursos públicos para blindar intereses privados de casta, como con la casi billonaria inyección de liquidez a la gran banca en el tema de las hipotecas basura (subprime). El capitalismo global no duda en clausurar el Estado de Bienestar para inyectar negocio a su favor, con una mano, mientras con la otra roba al pobre para dárselo al rico. El saqueo social está en su agenda gracias a la imparable desintegración de lo público. El acceso universal al consumo se ha convertido en la nueva expresión de esa estéril voluntad general cocinada por malhechores y bribones.

El triunfo exponencial del sistema de libre mercado no sólo supone una derrota histórica de la democracia sino que además permite la usurpación de las señas de identidad de los primeros genuinos demócratas y liberales, los anarquistas. Lo que el capitalismo de fuste smithiano y el liberalismo pusieron encima de la mesa fue la libertad de los modernos, una concepción de libertad individual (privacy) garantizada por la ley, que a partir de Bentham denominaron para la posteridad "libertades negativas", en arriesgada cabriola terminológica que podría interpretarse como un lapsus freudiano. Una privacy que escinde la esfera pública de la privada y que fue utilizada con rotundo éxito como recambio de la libertad de los antiguos, modelo que, aparte de inspirar una democracia deliberativa y

participativa, merecería por simetría la categoría de libertades positivas.

Lógicamente, la institucionalización de las libertades negativas, como dispensa o tolerancia del aparato estatal a sus subordinados, daría como resultado la implantación de otro tipo de democracia, distinta y distante de la del ágora ateniense. A esta conclusión contribuyen dos lógicas. De un lado, la cuantitativa, que supone la transformación de una sociedad estructurada sobre el micro de la ciudad-Estado y la escasez a otra, de masas, centrada en el macro del Estado-nación y la abundancia. De lo que resultaría una notoria modificación a escala, que necesariamente haría crisis en un sistema de democracia de proximidad, exigiendo como remedo la ortopedia política de superponer a la ficción de lo "estatal" la ficción de la "representación", estableciéndose así la segunda lógica ex post.

Con lo que, sin pretenderlo, el ordenamiento democrático que la estructura económica capitalista demandaba, asumía las prerrogativas del panóptico asimismo ideado por Bentham como paradigma de arquitectura fabril. Una especie de casa de cristal que permitía a un estamento superior (más alto jerárquica y socialmente) controlar y regular el devenir social, asimilando opciones y actitudes de su escala de valores. Y aquí es donde el anarquismo y los anarquistas que en el mundo han sido forjaron su espléndida mala reputación. El libertario rechazo de los gestos autoritarios, elitistas, estatistas y de manumisión blanda que defendieron los Proudhón, los Bakunin y los Kropotkin, entre otros, al mantener insoportable el principio de la "acción directa", hizo del pensamiento antiautoritario el único yacimiento socialmente ve-

rificable de la autodeterminación individual frente a esta democracia de mínimos de nueva planta. El politólogo canadiense Phillip Pettit, autor del libro *Republicanism*, un texto esencial sobre la renovación republicana de la democracia junto con *El momento maquiavélico* de su colega J.G.A. Pocock, ha definido con brillantez los límites precisos del problema. Desde 1776 hasta hoy, con el capitalismo a la conquista del mercado global, lo que ha existido políticamente ha sido la práctica de una libertad entendida como “no-interferencia”, ámbito en el que siempre se ha movido a sus anchas la escuela neoliberal hasta Isaac Berlin, K.R. Popper y Friederich Hayek. Frente a esa escuela, que ha creado las condiciones necesarias para la expansión de la economía en la post-modernidad, Pettit y los republicanos sostienen que la única salida realmente liberal, por libertaria, es la que anida en la versión de libertad entendida como “no-dominación”. O sea, que ante el recauchutado discurso de la nueva “servidumbre voluntaria”, con sus múltiples narrativas legitimistas -como el reelaborado argumentario de Berlin en torno a las “libertades negativas”, trasunto de la hegeliana concepción del Estado como “la realidad de la libertad concreta”-, reivindica el retorno a las fuentes de un anarquismo sin atributos. Eso lo postula y defiende el autor de *Republicanism* sin citar los antecedentes anarquistas y además posiblemente desconociéndolos. Sin embargo, la refutación del concepto de libertad como no-interferencia no es una novedad en el pensamiento político democrático. Tiene una larga tradición, aunque aparezca bajo otras denominaciones. Algunas, como el término “tolerancia”, plenamente integrado en el sistema

dominante como elemento cardinal del proyecto progresista. Ya en 1963, el ya citado Marcuse publicó un ensayo titulado *La tolerancia represiva* en el que analizaba la carga coercitiva de la expresión y denunciaba los estragos de su homologación por el aparato ideológico liberal. El texto del que fuera considerado ideólogo de la revuelta estudiantil del 68 formaba parte del libro, *Crítica de la dolencia pura*, escrito también con las aportaciones Barrington Moore Jr. y Robert Paul Wolff. De éste último, profesor de filosofía en la universidad norteamericana de Massachusetts, es uno de los pocos estudios que existen en defensa del anarquismo como verdadera democracia. Pero el primero en marcar distancias ante el fenómeno social de la tolerancia y mostrar su faz oculta fue el sagaz Thomas Paine, quien en 1791 dejaba escrito lo siguiente en su conocido libro *Derechos del hombre*: “La tolerancia no es lo contrario de la intolerancia, sino su falsificación. Ambas son despotismos. La una asume como propio el derecho a impedir la libertad de conciencia y la otra a garantizarla”.

Incluso en el propio campo liberal independiente se pueden encontrar testimonios de disidencias, malgre lui, que entroncan con el acervo libertario. En un pensador tan moderado y estricto como John Rawls despuntan rastros proudhunianos cuando aborda la crítica del utilitarismo por ignorar las necesidades de las personas y funcionar por mayorías, mecanismo que permite sacrificar por un teórico bien común a individuos concretos marginalizados. El autor de *Teoría de la justicia* afirma que la acción política justa debe ir encaminada a remover las desigualdades “involuntarias”: las que son debidas a

la naturaleza y la familia, y la desigualdad provocada por el medio social. Su famoso “principio de diferencia”, que significa en la práctica una “discriminación positiva” a favor de la gente más desdichada, comparte una cierta identidad moral con la propuesta del padre del anarquismo para acabar con el “derecho de fortuna” (la herencia), y las “ganancias sin trabajo”, que dado el origen social de toda riqueza es sinónimo de rentas “robadas”.

A menudo el anarquismo ha sido despachado con el calificativo de “milenario” y de “rebeldes primitivos” a sus seguidores por doctrinarios oportunistas o la neoescolástica marxista. Pero los hechos les desmienten. Incluso en terrenos tan arduos como la economía, el pensamiento libertario ha realizado notables aportaciones, no tanto por su nivel teórico cuanto por su proyección social. En este sentido, merece destacarse el trabajo publicado en 1936 por el faista Diego Abad de Santillán titulado *El organismo económico de la revolución*, en cuyo capítulo segundo desarrolla las innovadoras aportaciones del economista alicantino Germán Bernácer. Este químico de profesión -inédito entonces y ahora para el mundo oficial- está reconocido por la historiografía más solvente como precursor del Keynes de la Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Y otro tanto se podría decir respecto a *El apoyo mutuo*, de Kropotkin, en cuanto factor de la evolución en el plano de la etología. O, por poner un ejemplo cercano, la imponente figura de Rafael Barret, fundador a los 27 años de la Unión Matemática Argentina con el sabio Julio Rey Pastor.

Aunque no lo parezca, porque el sistema económico de siglo XIX, etapa

Proudhon, era casi precapitalista respecto al avanzado mecanismo de producción económico-financiero del primer tercio del XX, etapa Bernácer, los presupuestos ideológicos entre ambos economistas son similares, y dan continuidad política a la tesis del trabajo como principal fuente de riqueza. Con significativas aportaciones del “Keynes español”, como su distinción entre productividad, legítima, y lucratividad, ilegítima, que vincula al interés del capital, lo que Bernácer llama “una retribución no ganada” Lo expone así en su libro *Interés del capital*. El problema de sus orígenes, escrito pocos años antes que el famoso texto del inglés. “Un problema moral hay también directamente enlazado con esta cuestión de la necesidad del interés.

El valor de renta que el lucro da a la riqueza, no por su inversión, sino por su posesión, es lo que comunica principalmente a la sociedad actual su facies particular de persecución de la riqueza por sí misma, ese sello de sordidez y codicia, junto al lujo estéril, que es la característica económica y moral del momento social presente o al menos el aspecto que tiende a desarrollarse a expensas de otras muchas más nobles cualidades. Si es a la posesión de la riqueza, y no a la capacidad útil del trabajo, a lo que ha de estar vinculada siempre la mayor ventaja social, el mejoramiento moral de la sociedad – que es el fundamento de su progreso- será una obra muy lenta o acaso imposible” (1925,30). Y sigue Bernácer anticipando con gran visión de la jugada el lado oscuro de la propensión al consumo y la economía artificial: “La actividad industrial puede ser improductiva y, sin embargo, lucrativa, como sucede con la obtención de productos

que no son útiles y aun son perjudiciales, (el opio, por ejemplo) pero que proporcionan pingües beneficios a sus productores” (1925,30). Para finalizar con una auténtica declaración anarcosindicalista: “ Si escuchamos a los socialistas, el justo precio sólo es pagado al trabajo cuando no queda nada para el capital, de suerte que, por definición, la supervalía resulta de una extorsión, de un robo de hecho al trabajador” (1925,31). No hay ideas innatas. Todo texto tiene un contexto y es hijo de su época. Todo testimonio se produce en un tiempo y en lugar. Y, como dijo el clásico, somos pigmeos a hombros de los gigantes que nos precedieron. Aunque en el caso que nos ocupa esos colosos pertenezcan a una tradición oculta y ocultada, que no ocultista, en muchas ocasiones tergiversada precisamente por los que han ostentado la condición oficial de centinelas del templo, cuando no eran más que eran vulgares charlatanes. Hay que pensar el pensamiento por el pensamiento mismo y no por su ubicación en zonas de complacencia política o intelectual. Y hay que huir de las verdades reveladas y de sus corifeos. Abunda el modelo de entendido que está de vuelta sin haber ido. A Marx, que nunca fue marxista, le petrificaron sus publicistas, y a Adam Smith los smithistas que se disfrazaron con la divisa liberal para fundamentar un sistema económico pervertido respecto al verdadero mensaje social del escocés genial.