



Universidad de Navarra

Documento de Investigación

DI nº 37

Julio, 1979

LA IDEOLOGIA ANARQUISTA

José Ocáriz*

* Profesor de Contabilidad y Control, IESE

IESE Business School – Universidad de Navarra

Avda. Pearson, 21 – 08034 Barcelona. Tel.: (+34) 93 253 42 00 Fax: (+34) 93 253 43 43

Camino del Cerro del Aguila, 3 (Ctra. de Castilla, km 5,180 – 28023 Madrid. Tel.: (+34) 91 357 08 09 Fax: (+34) 91 357 29 13

Copyright © 1979 IESE Business School.

LA IDEOLOGIA ANARQUISTA

Resumen

El Sistema Monetario Europeo (SME) está en crisis. Después de cinco largos años de El contenido de este documento forma parte de un trabajo de análisis crítico, en fase de realización, sobre el pensamiento de las principales figuras del anarquismo. Su objetivo es doble: por una parte, someter lo ya hecho a la consideración y crítica de un amplio sector de estudiosos, buscando sus posibles sugerencias, y por otra, utilizar este material como apuntes de clase en el curso que sobre ideologías imparto en el Programa Master del IESE.

Creo merece la pena destacar los siguientes puntos, a modo de justificación:

Gran parte de las ideas anarquistas han vuelto a adquirir relevancia en los últimos tiempos, hasta el punto de penetrar en un reducto que tradicionalmente les estaba vedado: el ambiente marxista. Esto ha originado el nacimiento de numerosas variantes “neomarxistas”, “nueva izquierda”, etc., que podrían calificarse como anarcomarxistas. Hoy es posible encontrar corrientes dentro de la izquierda que van desde el anarquismo más “puro” al marxismo más “ortodoxo”, pasando por toda la gama de combinaciones intermedias.

La bibliografía existente sobre el anarquismo, sin ser escasa, es sin embargo deficiente por lo que a crítica se refiere, e incluso por la frecuente parcialidad a la hora de exponer determinados aspectos ideológicos.

Por lo que respecta a la docencia, en el caso del anarquismo se echa más en falta la existencia de un texto que en el caso de otras ideologías.

Con objeto de facilitar la lectura, se ha procurado no intercalar citas textuales en la exposición crítica del pensamiento de los distintos autores, recogéndolas, en cambio, como notas a pie de página, ya que la frecuente farragosidad y falta de sistemática de estos autores hace necesario transcribir pasajes bastante largos.

LA IDEOLOGIA ANARQUISTA

WILLIAM GODWIN, PRECURSOR DEL ANARQUISMO

William Godwin nació en Cambridgeshire (Inglaterra) en 1756. Hijo de un pastor calvinista fue, a su vez, pastor de una pequeña secta religiosa, hasta que en 1782 abandonó el ministerio para intervenir en política a través de sus escritos. Puede ser considerado precursor directo de las corrientes ideológicas anarquistas que han llegado hasta nuestros días. Esto se manifiesta fundamentalmente en su rechazo a cualquier forma de estado, ley y gobierno, y en su rechazo de la propiedad. Sin embargo, en un aspecto importante de su pensamiento no fue seguido por un amplio sector de los anarquistas posteriores: en su afirmación de que una revolución violenta no sería medio adecuado para hacer triunfar sus ideas.

En 1793 publicó su obra «Enquiry into Political Justice», que alcanzó un gran éxito y con la que consiguió una gran difusión de sus ideas, al principio en los círculos “ilustrados” y posteriormente también en los medios obreros.

En 1797 se casó en secreto –quizá por no contradecir públicamente las duras manifestaciones que contra el matrimonio había dejado escritas en su obra cuatro años antes. Su mujer, Mary Wollstonecraft, fue una de las primeras propagandistas del feminismo y autora del libro «Reivindicación de los derechos de la mujer».

Al cabo de algunos años, Godwin y su obra cayeron en el olvido y vivió hasta su muerte en una gran estrechez.

A continuación se expone y comenta el pensamiento de Godwin sobre los siguientes temas: moralidad, autoridad, propiedad y forma de cambio social.

Exposición crítica del pensamiento de Godwin

1.- La moralidad

Según Godwin, todo hombre nace con una tendencia natural al bien y, por tanto, conocer el bien es quererlo¹. Sin embargo, el medio en que se desarrolla el hombre ejerce sobre él un influjo determinante que lo condiciona y moldea. Por ello, la causa de toda conducta mala, que es equivalente a irracional, hay que buscarla en la desastrosa organización social actual que aparta al hombre de la luz natural de su razón, desde la infancia, manteniéndole en el error². Las acciones malas son, pues, consecuencia de la

¹ «Su naturaleza (la del bien común) está definida por la naturaleza de la mente», en «An Enquiry Concerning Political Justice», Londres, 1793, pág. 90.

² *Ibidem*, «La humanidad está tan corrompida por las actuales instituciones...», pág. 576, y «Con qué placer debe mirar el porvenir todo amigo, bien informado, de la humanidad, el feliz momento de disolución del gobierno político, de esa máquina brutal que ha sido la única y perenne causa de los vicios de la humanidad», pág. 578.

ignorancia, y no pueden imputarse al que las comete, sino a la organización social. El asesino no es más responsable de su acción que la daga que clava en el cuerpo de su víctima, porque los dos están determinados para obrar como lo hacen. Nadie es responsable de sus propias acciones.

Una vez que el hombre haya sido liberado de la sociedad injusta y coactiva, la tendencia de su razón, fuertemente orientada hacia la verdad y el bien, le hará descubrir claramente sus deberes y le llevará por el camino del bien, progresando cada vez más hacia la racionalidad y felicidad.

Godwin confunde dos conceptos distintos cuando trata del bien. En primer lugar, el concepto del bien ontológico, que es aquello capaz de atraer a la voluntad o al instinto (según sea captado por el entendimiento o por los sentidos); dicho en otras palabras: bien, como sinónimo de apetecible. En este sentido, todo ser participa de la característica de bien: puede ser apetecido en algún aspecto. Desde este punto de vista, cuando Godwin afirma que conocer el bien es quererlo, tiene razón, pero lo que afirma es una tautología.

El problema en la argumentación de Godwin empieza cuando confunde este concepto de bien ontológico con el de bien ético. Bien ético es la adecuación del comportamiento con una norma ética; mal será, por consiguiente, la falta de esa adecuación.

Una vez confundidos estos dos conceptos de bien, se entiende perfectamente toda la argumentación de Godwin: es su consecuencia necesaria, pero necesariamente tan falsa como su punto de partida. Es lógico afirmar que si el hombre tiende necesariamente al “bien” y se observa que en la práctica a veces actúa “mal”, la culpa no puede ser suya. Será del ambiente, de la organización social, etc.

La no distinción entre bien ontológico y bien ético, o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de ruptura entre lo apetecido y lo conveniente, traducido a términos cristianos significaría una situación de la humanidad no sólo sin pecado, causa de la ruptura, sino sin posibilidad de incurrir en él.

Toda la concepción de Godwin manifiesta, a las claras, un contenido religioso: el de un luteranismo vuelto al revés. Frente al pesimismo de Lutero (el hombre no puede evitar ni salir de su pecado), el optimismo de Godwin (el hombre no peca) se resuelve en un pesimismo determinista (el hombre no realiza el bien porque quiera, sino porque no puede querer otra cosa) o en el colmo del optimismo, el de atribuir a todo hombre las prerrogativas que la teología católica atribuye sólo a Cristo; «aun cuando no podía obrar contra el mandato del Padre, no lo hizo de manera forzada, sino que lo cumplió con el libre asenso de la voluntad». Téngase en cuenta que la libertad no puede venir limitada por ningún vínculo cuando éste es querido; así, por ejemplo: mientras un hombre realmente no quiera robar, su libertad no viene realmente limitada por ninguna ley o procedimiento que le impida robar.

Merece la pena resaltar las malas pasadas que puede jugar a la razón un error de partida (y precisamente en esto, que es denunciado por Godwin, cae también él), pero también hay que resaltar las malas pasadas que puede jugar a la razón la voluntad, violentándola. Si la voluntad no estuviera aferrada a determinadas concepciones, ¿no sería lógico replantearse el punto de partida cuando las consecuencias parecen contradecir la realidad?

No cabe duda que el ambiente, la organización social, etc. condicionan en cierto grado la conducta, pero ¿no existen evidencias suficientes para, al menos, poner en duda que el condicionamiento sea total? ¿En un mismo ambiente y organización social no actúan unos hombres de una manera que Godwin calificaría de “razonable” y otros de manera “irracional”? Si no es el libre albedrío, ¿qué es lo que puede explicarlo?

Por otro lado, si el hombre tiene una tendencia necesaria al bien, ¿cómo se produjo la organización opresora? ¿Por qué, una vez liberado, no volvería a caer en ella?

2.- La autoridad

Según Godwin, la luz natural de la razón persigue el desarrollo del conocimiento, y como éste lo identifica con el origen del recto obrar, deduce de ello que no tiene sentido intentar, por vía coactiva, el que los hombres actúen bien³ y que, por tanto, ningún tipo de colectividad tiene derecho a obligar al individuo, que sólo debe obedecer a su propia conciencia ilustrada por la razón.

De lo anterior Godwin deduce que todo gobierno, ley o Estado son malos por antinaturales⁴. Apagan la tendencia natural a seguir la luz de la razón⁵, y por tanto se oponen al recto obrar, son causa de guerras y destructores de la libertad. Ninguna coacción está justificada. Ni siquiera a los niños se les debe enseñar nada que no quieran aprender; la enseñanza debe ser espontánea, la impuesta es tan mala como el gobierno; destruiría la confianza del alumno en su capacidad para llegar a la verdad.

Aun cuando pueda acusarse a Godwin de excesiva confianza en la luz de la razón de cada hombre concreto, hay que reconocer, sin embargo, que la matiza cuando afirma que la tendencia natural a seguir la luz de la razón precisa de la ayuda de los demás hombres mediante una discusión libre y constante para que el desarrollo del conocimiento pueda realizarse. Esta necesidad le lleva a preconizar comunidades pequeñas⁶ donde, mediante la libre discusión sobre los asuntos de su interés, se pueda llegar a conceptos claros sobre la conducta razonable (buena) sin necesidad de votaciones, ni leyes, ni ningún tipo de poder federal sobre ellas⁷. Esas comunidades sólo deberán tener un mínimo de poder coactivo para impedir que los malhechores hagan daño y, si es posible, reformarlos mediante reflexiones y buenos consejos.

El rechazar la necesidad de cualquier autoridad coactiva es coherente con el punto de partida de Godwin: la no distinción entre bien ontológico y bien ético, o lo que es lo mismo, imposibilidad de ruptura entre lo apetecido y lo conveniente.

No se entiende, sin embargo, por qué rechaza como malos todo gobierno, ley o Estado, atribuyéndoles la consecuencia de apagar la tendencia natural a seguir la luz de la razón. ¿En qué se basa esto? ¿No estaría pensando Godwin en un poder monstruoso y “leviatanesco”, puramente teórico, que gobernase a los hombres como a autómatas sin dejarles ninguna autonomía? En ese caso tendría razón al rechazarlo, pero los gobiernos no tienen por qué ser eso.

Se entendería que Godwin dijese que los gobiernos, leyes y Estados son innecesarios, al menos en su vertiente coercitiva, y por tanto causa de un coste inútil, pero en la medida que el gobierno se considerase como un órgano especializado de gestión de la “voluntad razonable” podría ser útil, y lo mismo cabría decir de las leyes, que serían una simple ayuda y recordatorio. Pero es que además incurre en contradicción cuando admite un mínimo de poder coactivo para protegerse de los malhechores, que reconoce pueden existir,

³ *Ibídem*, «La legislación, tal como ha sido usualmente concebida, no es un asunto de competencia humana. La razón es nuestro único legislador y sus decretos son incambiables e idénticos en cualquier lugar», pág. 105.

⁴ «La ley es una institución de la más perniciosa tendencia», pág. 771, y «todo gobierno corresponde en cierto grado a lo que los griegos llamaban tiranía», pág. 572.

⁵ *Ibídem*, «Mientras un hombre permanece sujeto a obediencia, y habituado a buscar guía en otros para dirigir su conducta, su inteligencia y el vigor de su mente permanecerán dormidos», pág. 776.

⁶ *Ibídem*, pág. 561.

⁷ *Ibídem*, pág. 164.

aunque no sean culpables. ¿Seguiría habiendo malhechores después de haber cambiado la estructura social? ¿El admitirlo no desmorona toda su teoría?

¿Qué decir, por otro lado, de su negativa a la enseñanza impuesta a los niños? Si un niño de pocos años insistía en jugar al borde de un precipicio, ¿no habría que enseñarle, por convencimiento o por coacción, que ese juego era peligroso? ¿No estaría justificada la imposición no sólo en la enseñanza, sino también de una acción más inmediatamente previsoras?

Es fácil rastrear los orígenes de la actitud de Godwin respecto de la autoridad: es una mezcla de ingenuidad “ilustrada”, creyente y extasiada ante el poder de la razón, y de una herencia teológica decadente.

3.- La propiedad

Godwin es radical en su condena de la propiedad⁸. Afirma que la propiedad es origen de la desigualdad, egoísmo y depravación, y que impide cualquier justicia política; hace que unos vivan en el lujo y otros en la miseria destructora de la razón y, por tanto, de la moralidad⁹. Piensa que para que los hombres se regeneren es preciso abolir la propiedad y entonces: «el trabajo se haría fácil tomando la apariencia de un agradable sosiego y de una actividad sin esfuerzo»¹⁰. «Cada uno tendría ratos de ocio para cultivar los sentimientos de amistad y filantropía y para desarrollar sus facultades en el sentido del progreso intelectual»¹¹. Los vicios inseparables del actual sistema de propiedad inevitablemente desaparecerían en un estado de la sociedad donde los hombres vivirían en medio de la abundancia y donde todos compartirían por igual los bienes de la naturaleza. Desaparecería el mezquino principio del egoísmo»¹².

Del rechazo de la propiedad y de toda ley, deriva Godwin el rechazo del matrimonio, al que considera como un atentado contra la libertad de dos personas, como una fuente de engaños y desgracias, y un “sistema de fraude”: porque, por una parte es “una ley y la peor de las leyes”, y por otra “una cuestión de propiedad, y la peor de todas las propiedades”.

Aun cuando no sea necesario detenerse a demostrar, por evidente, la ingenuidad de Godwin, quizá merezca la pena hacer notar que no sale de la visión utópica y seudoteológica de un paraíso al que el hombre podría volver tan sólo con que se decidiera en abolir todo poder coactivo y toda propiedad. Admitiendo que la posibilidad de propiedad estimule al egoísmo y que éste se materialice en la propiedad, ¿cómo se puede pensar en una sociedad sin poder coactivo de la que pueda desaparecer la propiedad y el egoísmo, que según Godwin están en íntima relación?

En el rechazo del matrimonio, tampoco es difícil rastrear las huellas de la religiosidad decadente de algunas sectas en vías de extinción.

Según Godwin, el lujo, en cualquiera de sus formas, y la multiplicación de necesidades, destruye la vida buena, ya que ésta exige la frugalidad. Además, piensa que una vez que se haya suprimido la propiedad, la producción aumentará muchísimo y los hombres podrán ser felices repartiéndose el fruto de su trabajo combinado, que sólo precisará de muy poco esfuerzo. Tanto más cuanto que en el futuro la mecanización hará que un solo

⁸ *Ibidem*, «La sabiduría de los legisladores y de los parlamentos se ha aplicado para crear la más miserable y sinsentido distribución de la propiedad, que se burla de la naturaleza humana y de los principios de la justicia», pág. 803.

⁹ *Ibidem*, págs. 794, 802, 806 y 811.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 121.

¹¹ *Ibidem*, pág. 806.

¹² *Ibidem*, pág. 810.

individuo, con las máquinas adecuadas, podrá producir lo que ahora exige una labor colectiva sometida a una disciplina.

Es patente en Godwin la mezcla, frecuentísima en los “ilustrados”, de una religiosidad delicuescente con una fe mítica en el progreso.

4.- Forma de cambio social

Para el triunfo de las ideas expuestas, Godwin piensa que sólo cabe confiar en el poder de la razón y rechazar la violencia, ya que ésta es ineficaz para lograr el convencimiento y, por tanto, para transformar la sociedad¹³. Afirma que si se alcanza «un estado de gran progreso intelectual» no habrá «que sacar la espada ni levantar el dedo con propósitos violentos»¹⁴.

Hay que reconocer que Godwin sigue siendo coherente con su creencia de que conocer el bien es quererlo, es decir, con su confusión de partida: no distinguir entre bien ontológico y bien ético.

EL PENSAMIENTO DE PROUDHON

Introducción

Proudhon y Bakunin son, sin duda, los dos personajes más relevantes de la tradición intelectual anarquista. Si bien es verdad que, excepto en Francia, patria de Proudhon, Bakunin ha tenido más seguidores y mayor celebridad, también lo es que Proudhon tiene mayor consistencia como escritor y como inspirador de ideas fundamentales del anarquismo, recogidas por escritores y militantes posteriores, sin exceptuar al mismo Bakunin, quien siempre mostró gran respeto por el escritor francés.

Hay que destacar, además, que debido a la importante evolución del pensamiento de Proudhon, reflejada en sus escritos, así como al a veces desconcertante cúmulo de matices y contrastes (frecuentemente claras incoherencias), ha sido posible que Proudhon sea citado, e incluso reconocido como maestro, tanto por gentes y movimientos franceses de extrema izquierda como de extrema derecha.

En este estudio no se pretende hacer una exposición crítica exhaustiva de la obra de Proudhon, pero sí de sus ideas y concepciones fundamentales, lo cual ha exigido un importante esfuerzo de síntesis, debido a la voluminosidad de su obra (una treintena de libros) junto a la farragosidad, incoherencias e incluso notable evolución de su pensamiento en algunos aspectos importantes.

La exposición se realiza por grandes temas: el hombre, la justicia, Dios, la propiedad, etc., pero dedicando particular atención a aquellos dos a los que Proudhon también se la dedicó: el tema de la propiedad y el político-económico.

¹³ *Ibídem*, «Por tanto, debemos mirar a toda violencia con aversión. Cuando nos enrolamos para una batalla, abandonamos el seguro dominio de la verdad y dejamos la decisión al capricho del azar... Debemos rechazar la indignación, la rabia y la pasión, y desear solamente una serena reflexión, un juicio claro y una discusión sin temor», pág. 203. «Por tanto, si queremos mejorar las instituciones sociales de la humanidad, debemos intentar convencer con palabras habladas y escritas», pág. 202.

¹⁴ *Ibídem*, pág. 222.

Bibliografía específica

Existen dos colecciones importantes de las obras completas de Proudhon: la edición Lacroix, 1870, y la edición Rivière, 1923.

Se han traducido al español bastantes obras, muchas de ellas por Pi y Margall.

Los estudios y obras críticas son muy numerosos, casi todos realizados por simpatizantes o por enemigos acérrimos (marxistas). De entre ellos se citarán algunos particularmente significativos:

Ansart, P., «La sociologie de Proudhon», Presses Universitaires de France, París, 1967.

Gurvitch, G., «Proudhon, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie», Presses Universitaires de France, París, 1965.

Lajugie, J., «P.J. Proudhon, textes choisis, présentés et commentés», Librairie Dalloz, París, 1953.

Lubac, H. de, «Proudhon et le christianisme», Editions du Seuil, 1945.

Como es natural, a estas obras hay que añadir los estudios de carácter general sobre el anarquismo, que se mencionarán más adelante, en el Apéndice.

Nota biográfica

Pierre Joseph Proudhon nació en Besançon en 1809. Su padre fue un modesto artesano tonelero, y su madre, una campesina. Su niñez transcurrió en el ambiente rural y a los 12 años le concedieron una beca para estudiar en el Colegio Real de Besançon. Cuando tenía 17 años, su padre se arruinó, por lo que tuvo que abandonar los estudios y colocarse de aprendiz en una imprenta, donde llegó a ser corrector de pruebas. Allí pudo colmar su gran avidez por la lectura, ya que pasaba por sus manos todo tipo de libros. Parece que fue entonces cuando perdió la fe. «Pronto me creí llamado a ser un apologista del cristianismo y me puse a leer libros de sus enemigos y de sus defensores. ¿Tengo que decírselo, señores? En el ardiente horno de la controversia, apasionándome frecuentemente con imaginaciones y no escuchando más que a mi propio sentir, vi poco a poco desvanecerse mis queridas y preciosas creencias; profesé sucesivamente todas las herejías condenadas por la Iglesia... me desprendía de una para caer en la opesta... Caí en un descorazonamiento profundo»¹⁵.

Posteriormente se asoció en un negocio de imprenta que terminó mal, y decidió continuar sus estudios, terminando el bachillerato y solicitando y obteniendo la beca Suhard para proseguir estudios de licenciatura en París. Sin embargo, se cansó pronto de los estudios formales en la Sorbona, «lujo nacional, completamente inútil»¹⁶, dedicándose a estudiar por su cuenta.

En 1840 publicó su trabajo: «Qu'est ce que la propriété?», que produjo gran consternación, por la tesis que defiende: “la propiedad es el robo”, y que estuvo a punto de costarle la cárcel.

Continuó llevando una vida bastante penosa, y en 1842 entró como empleado en una empresa de transporte fluvial de Lyon, donde estableció relación con círculos obreros y desde

¹⁵ Carta de candidatura a la beca Suhard, «Oeuvres», ed. Rivière.

¹⁶ Carta a M. Pérennés, de 17 de diciembre de 1838, «Correspondance», tomo I, pág. 73.

donde hizo frecuentes viajes a París, tomando contacto con liberales de la sociedad de los economistas y con exiliados alemanes, empezando a iniciarse en la filosofía de Kant y de Hegel.

En París se encuentra con Bakunin y con K. Marx, manteniendo con este último largas conversaciones. Al principio, Proudhon, diez años mayor que Marx, causa en este último una gran impresión, pero poco a poco se van enfriando las relaciones, hasta convertirse en auténtica enemistad. Muy conocida, y además significativa, es la negativa de Proudhon a una propuesta de K. Marx en 1846 para que acepte ser el representante en Francia de una sociedad internacional socialista: «Busquemos juntos si usted quiere las leyes de la sociedad... pero, por Dios, después de haber destrozado todos los dogmatismos a priori, no pensemos en endoctrinar al pueblo, no caigamos en la contradicción de su compatriota Lutero, que después de haber derribado la teología católica, se puso con gran aparato de excomuniones y anatemas a fundar una teología protestante... no nos convirtamos en los jefes de una nueva intolerancia, no nos constituyamos en apóstoles de una nueva religión, aun cuando esta religión fuese la religión de la lógica, la religión de la razón»¹⁷.

En 1846, Proudhon publica su «Systeme des contradictions économiques ou philosophie de la misère», donde rechaza la concepción materialista y dialéctica de Marx: «Sustituir la idea de un autor todopoderoso y omnisciente por la de una coordinación necesaria y eterna, pero inconsciente y ciega... no tiene más solidez que la de los creyentes»¹⁸.

Marx replica con su obra «Miseria de la filosofía», conocida por el “antiProudhon”, y acusa a Proudhon de no ser ni filósofo ni economista, calificándolo de “pequeño-burgués”, epíteto que ha hecho fortuna.

Cuando estalla la revolución de 1848, Proudhon se encuentra en París, pero no toma parte activa, solamente anecdótica, en ella.

Es elegido, por escaso margen, para la Asamblea Nacional, en unas elecciones complementarias, y cree llegado el momento de promover su idea de banco de crédito gratuito, pero no tiene ningún éxito. Tampoco encuentra el eco apetecido para sus artículos, en que sigue defendiendo la misma idea.

En 1849 funda un Banco del Pueblo, pero habiendo sido condenado a tres años de cárcel por una serie de artículos contra Luis Bonaparte, tiene que liquidar a toda prisa el banco y escaparse a Bélgica. Vuelto a París durante el curso del mismo año, es reconocido y encarcelado.

Se le permite casarse y salir de la prisión varios días al mes. Durante una de estas salidas, en 1851, se produce el golpe de estado de Luis Bonaparte, pero continuará en la cárcel hasta el cumplimiento de su condena.

Seguirá escribiendo abundantes artículos y libros. En 1857, uno de ellos: «De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise», le valdrá una fuerte multa y una nueva condena a tres años de cárcel, pero se vuelve a marchar a Bélgica, donde permanecerá exiliado hasta 1863 y donde habrá seguido escribiendo sin descanso.

Muere en 1864, y a su entierro asisten más de 5.000 obreros parisinos.

La lista de sus obras es enorme. Entre las más importantes, pueden citarse:

¹⁷ Carta de 17 de mayo de 1846.

¹⁸ «Systeme des contradictions économiques», ed. Rivière, tomo I, pág. 386.

- «Qu'est ce que la propriété?»
- «De la creation de l'ordre dans l'humanité»
- «Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère»
- «L'idée générale de la révolution au XIX siècle»
- «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise»
- «La solution du problème social. Banque d'échange»
- «Theorie de la propriété»
- «De la capacité politique des classes ouvrières»

Proudhon fue el autor más prolífico de toda la corriente de pensamiento libertario. De temperamento impetuoso e inteligencia despierta, cabeza poco sistemática y formación intelectual muy deficiente, fue un autodidacta con un altísimo nivel de vanidad. Sus escritos resultaron farragosos, plagados de incoherencias y con pinceladas de una pedantería difícilmente asimilable¹⁹. Fue un típico exponente del siglo XIX, y en muchos aspectos un descendiente directo de la Ilustración: cantó a la tolerancia y dio pruebas evidentes en sus escritos de la más cerrada intolerancia con respecto a los que no pensasen como él (en lo social, económico, político o religioso).

Exposición crítica del pensamiento de Proudhon

El hombre, la libertad y moralidad

Proudhon profesa una especie de panteísmo materialista, en el cual el hombre es el producto más evolucionado de la materia²⁰, evolución que ha llevado a esta materia a dar un salto cualitativo importantísimo, apareciendo seres con libertad y rompiendo así el determinismo universal que imperaba hasta ese momento²¹. El hombre ha pasado a ser sujeto de una moralidad natural que es parte integrante de las leyes y de la armonía del universo²².

No es éste el lugar para hacer una exposición crítica de los presupuestos y consecuencias del panteísmo, pero es inevitable apreciar el ingenuo cientifismo del siglo de las luces²³, del que participa plenamente Proudhon.

¹⁹ Un ejemplo, entre innumerables: «He concluido la obra que me había propuesto; la propiedad está vencida: ya no levantará cabeza. En todas partes donde este libro se lea, existirá un germen de muerte para la propiedad: y allí, tarde o temprano, desaparecerán el privilegio y la servidumbre; al despotismo de la voluntad sucederá al fin el reinado de la razón» («¿Qué es la propiedad?», Edit. Tusquets, pág. 290).

²⁰ «Suponer, lo que ha demostrado Laplace, que el universo subsiste por sí mismo, y que basta para producir todas las maravillas con el juego de un pequeño número de elementos, es hacer desaparecer la divinidad y con ella la religión», «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise», edit. Rivière, tomo II, pág. 201).

²¹ Ibídem, «No, no hay cabida para la libertad en el sistema de Hegel, y por tanto tampoco para el progreso. Hegel se consuela de esta pérdida a la manera de Spinoza. Llama libertad al movimiento orgánico del espíritu, dando el nombre de necesidad al de la naturaleza. En el fondo, dice, estos dos movimientos son idénticos: además, añade el filósofo, la más alta libertad, la más alta independencia del hombre consiste en SABERSE determinado por la idea absoluta.

»Es como si se dijera que la más alta libertad política consiste, para el ciudadano, en saberse gobernado por el poder absoluto: lo que debe satisfacer mucho a los partidarios de la dictadura perpetua y del derecho divino», «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise», tomo III, edit. Rivière, pág. 501. «...yo digo que la humanidad se perfecciona o se destruye a sí misma, porque todo depende, exclusivamente, de la conciencia y de la libertad, de forma que el movimiento que tiene su base de operación en la justicia y su fuerza motriz en la libertad, no puede tener nada de fatalidad», pág. 512.

²² Ibídem, «Pero la razón dice, y es una de las más bellas intuiciones de la filosofía moderna, que la moral humana es parte integrante del orden universal, de suerte que, a pesar de algunas disonancias, más aparentes que reales, que la ciencia debe aprender a conciliar, las leyes de la una son también las del otro.

»Desde este punto de vista superior, el hombre y la naturaleza, el mundo de la libertad y el mundo de la fatalidad, forman un todo armónico: la materia y el espíritu están de acuerdo para constituir la humanidad y todo lo que la rodea con los mismos elementos sometidos a las mismas leyes. Monumento indisoluble, para el que el universo suministra los fundamentos, del cual la tierra es el pedestal, y el hombre la estatua», tomo II, pág. 195.

²³ Ibídem, «Suponer, lo que ha demostrado Laplace, que el universo subsiste por sí mismo, y que basta, para producir todas las maravillas, con el juego de un pequeño número de elementos, es hacer desaparecer la divinidad y con ella la religión», tomo II, pág. 201.

Aunque no se preocupa en llegar a un concepto preciso de libertad²⁴, del conjunto de sus escritos cabe deducir que viene a identificarla con la ausencia de vínculos (condicionantes), impuestos o autoimpuestos, que no puedan romperse. Esta concepción, que equivale a identificar libertad con poder, está implícita en ciertas ideologías actuales²⁵, que consideran, por ejemplo, al bienestar material como un aspecto de la libertad, y por ello están dispuestas a cambiar parcelas importantes de libertad (libre empresa, libre escuela...) por unas expectativas, frecuentemente infundadas, de una mayor abundancia de bienes materiales.

Proudhon, manteniendo, de facto, la concepción de libertad como sinónimo de poder (y prueba de ello es la importancia que, como se verá más adelante, atribuye al derecho de secesión), por su talante más “liberal” se opone a los colectivistas y no está dispuesto a equiparar ciertos aspectos inmateriales de la libertad, o del poder, con simples bienes económicos.

En cuanto a su concepción de la moralidad: hacer lo que se quiera sin más limitaciones que la justicia, habría poco que objetarle si no fuera porque su idea de justicia que, como también se verá más adelante, identifica con la de reciprocidad, es inaceptable por parcial.

La justicia

En la concepción proudhoniana de justicia se manifiesta con claridad la divergencia de su dialéctica con la de Hegel. Para Proudhon, del antagonismo entre tesis y antítesis no surge una síntesis, superación-conservación de ambas, sino un equilibrio siempre renovado²⁶, y precisamente como particularización de ese equilibrio en el terreno social, surge la Justicia²⁷, que es el instinto de sociedad²⁸, equivalente al de igualdad y reciprocidad²⁹; además afirma que la justicia está en la base y es manifestación de toda sociedad igualitaria y anarquista³⁰.

Aun cuando Proudhon resalta algunos aspectos importantes de la justicia, como son el conmutativo y el de su indispensabilidad para la convivencia, su falta de precisión en los términos hace que su concepto de justicia resulte confuso, y su falta de rigor, que resulte incompleto y, por ello, inadmisibles. En efecto, al quedarse en el aspecto conmutativo de la

²⁴ De hecho conviene no confundir tres conceptos distintos: a) libertad interna, o libre albedrío, es la característica de la voluntad por la que ésta puede autodeterminarse hacia un bien concreto; b) libertad externa es la capacidad del hombre para poner por obra las decisiones que su voluntad ha tomado, en el ejercicio de su libertad interna, compatibles con la situación en que se encuentre, y c) libertad de una situación es la mayor o menor ausencia de vínculos no queridos.

²⁵ Hayek, Friedrich A., «Camino de servidumbre», Alianza Editorial, 1976.

²⁶ «La fórmula hegeliana sólo es una triada por el capricho o error del maestro, que cuenta tres términos donde verdaderamente sólo existen dos, y que no ha visto que la antinomia no se resuelve, sino que indica una oscilación o antagonismo susceptible solamente de equilibrio. Solamente por esto habría que rehacer todo el sistema de Hegel.», «De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise», edit. Rivière, tomo I, pág. 211, nota.

»La antinomia no se resuelve; ahí está el vicio fundamental de toda la filosofía hegeliana. Los dos términos de que se compone se equilibran entre sí o con otros términos antinómicos: lo que lleva al resultado buscado. Un equilibrio no es una síntesis tal como la entendía Hegel», ibídem, pág. 155, nota.

²⁷ «La justicia toma, pues, diferentes nombres según sean las facultades a las que se dirige. En el orden de la conciencia, el más elevado de todos, se trata de la justicia propiamente dicha, regla de nuestros derechos y nuestros deberes; en el de la inteligencia, lógica, matemática, etc., se trata de la igualdad o ecuación; en la esfera de la imaginación, se trata del ideal; en la naturaleza es el equilibrio. A cada una de estas categorías de ideas o de hechos, se impone la justicia bajo un nombre particular y como condición *sine qua non*», ibídem, pág. 217.

²⁸ «...al instinto de sociedad que nos rige y que denominamos justicia», «¿Qué es la propiedad?», Edit. Tusquets, 1975, pág. 240.

²⁹ «...sociedad, justicia, igualdad, son tres términos equivalentes, tres expresiones sinónimas y cuya mutua sustitución es siempre legítima», ibídem, pág. 241. «...La reciprocidad en la creación, es el principio de la existencia. En el orden social, la reciprocidad es el principio de la realidad social, la fórmula de la justicia, «La solution du problème social», Edit. Lacroix, tomo VI, pág. 93. M. Le Play no cree en la igualdad de condiciones y de fortunas y, si es lógico, no cree en la igualdad ante la ley, y por consiguiente en la justicia, «De la justice...», obra cit., vol. III, pág. 132.

³⁰ «...así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad aspira al orden en la anarquía», «¿Qué es la propiedad?», obra cit., pág. 283.

justicia (reciprocidad, igualdad) y rechazar el distributivo³¹, y sobre todo el legal, o general, resultaría que la justicia no pasaría de ser una “justicia insolidaria”, ley del Tali3n, cosa que no asusta a Proudhon³², e incluso ley de Lynch.

La familia

Proudhon reconoce en el matrimonio una instituci3n natural, indispensable para la sociedad, que no puede ser sustituida, sin grave da3o, por uniones m3s o menos circunstanciales a las que, ella precisamente, ha venido a superar³³.

Considera que la complementariedad de hombre y mujer hace que los intentos de igualarlos en los aspectos social, econ3mico y pol3tico est3n condenados al fracaso, ya que quien m3s directamente saldr3 perdiendo ser3a la mujer³⁴.

Incluso en las 3pocas en que rechazaba la propiedad considera que la herencia es una consecuencia necesaria de la instituci3n familiar a la que no pueden achacarse males sociales a los que enajena³⁵, y que los padres deben tener plena libertad para escoger el tipo de educaci3n que quieren para sus hijos³⁶.

Es en el tema de la familia que puede ser considerada como 3ltimo reducto del pluralismo pol3tico, y en el de la libertad de ense3anza que puede serlo como 3ltimo medio de conservaci3n de este pluralismo, donde de una manera m3s significativa se aprecia el talante liberal o totalitario de una persona o ideolog3a. Pues bien, de acuerdo con este test, a Proudhon no hay m3s remedio que considerarlo “liberal”. A pesar de ello, su deficiente formaci3n cient3fica y su esp3ritu contradictorio y ut3pico le hicieron mantener en un amplio per3odo de su vida posturas francamente totalitarias, sobre todo en lo econ3mico, si bien hay que reconocer que s3lo raramente abog3 por una imposici3n violenta de sus ideas. Por todo ello, no es extra3o que Marx lo tildara de “peque3o burgu3s”.

³¹ «Hay que traspasar de parte a parte la idea pol3tica, la antigua noci3n de justicia distributiva, y llegar a la de justicia conmutativa, que seg3n la l3gica de la historia y del derecho le sucede», («Id3e g3n3rale de la r3volution», obra cit., IV estudio, p3g. 196.

³² «Servicio por servicio, producto por producto, pr3stamo por pr3stamo, seguro por seguro, cr3dito por cr3dito, cauci3n por cauci3n, garant3a por garant3a, etc., tal es la ley. Es el antiguo Tali3n, ojo por ojo, diente por diente, vida por vida», «Capacit3 politique des classes ouvri3res», Ed. Riviere, p3g. 124.

³³ «...el matrimonio, necesario adem3s para la sociedad, indispensable para los hijos... As3 se ha hecho la primera civilizaci3n: empezando por la abolic3n de la promiscuidad y del amor pasajero», «De la justice dans la r3volution et dans l’Eglise», obra cit., tomo IV, p3g. 275

³⁴ Ib3dem, «La igualdad de derechos civiles y pol3ticos, suponiendo una asimilaci3n de las prerrogativas de gracia, con las que la naturaleza ha investido a la mujer, con las facultades utilitarias del hombre, supondr3a que la mujer, en lugar de ser elevada por este mercantilismo, ser3a desnaturalizada y envilecida», p3g. 278. «Del esposo a la esposa, la justicia ha establecido, sin perjuicio para el amor, una cierta subordinaci3n; del padre y de la madre a los hijos aumenta esta subordinaci3n y funda la jerarqu3a familiar...», p3g. 282.

³⁵ Ib3dem, «La 3ltima palabra de esta constituci3n, mitad psicol3gica, mitad moral, es la *herencia*: ¿no es una verg3enza para nuestro siglo XIX que haya todav3a que defenderla?», p3g. 283. «...no es la herencia la que hace las fortunas desiguales, s3lo las transmite», p3g. 283.

³⁶ «Lo esencial es que el profesor guste a los padres de familia y que sean due3os de confiarle o no sus hijos», «Id3e g3n3rale de la r3volution», p3g. 326. «...la educaci3n y la instrucci3n de la juventud ser3n continuadas, ya sea por los mismos padres a domicilio si tal es su deseo, ya sea en escuelas particulares instituidas y dirigidas por ellos a su cargo, si prefieren no mandar sus hijos a las escuelas p3blicas. En este aspecto se debe dejar a los padres y a las comunas la m3s gran libertad; interviniendo el Estado, s3lo a t3tulo auxiliar, all3 donde la familia y la comuna no puedan llegar», «Capacit3 politique des classes ouvri3res», obra cit., p3g. 342.

Dios y religión

Según Proudhon, Dios es la proyección fantástica que el hombre hace de lo que en sí ve de mejor, a la que personaliza y termina adorando. No es Dios quien crea al hombre, sino el hombre a Dios³⁷.

Una vez autoengañado, el hombre se hace esclavo de su fantástica proyección, se degrada y se convierte en enemigo del género humano³⁸. Hasta tal punto considera Proudhon nefasta cualquier religión, que llega a afirmar que justicia y religión son antitéticas³⁹, que ésta pervierte la moralidad⁴⁰ y frena la filosofía y la ciencia⁴¹.

Aun cuando para Proudhon todas las religiones son despreciables, el cristianismo, y en particular la religión católica, es blanco preferente de sus invectivas y blasfemias. Como botón de muestra baste citar su ataque despiadado a todos y cada uno de los sacramentos, a los que califica de muestras de fetichismo⁴², o bien su intento pormenorizado de ridiculizar el Padrenuestro⁴³. Llega a tal punto su evidente odio a Dios y a la religión, su sectarismo manifiesto y su ignorancia, que resulta verdaderamente desagradable, para cualquier persona, creyente o no, con un mínimo de sensibilidad o de rigor, la lectura de los libros de Proudhon que tratan con cierto detenimiento de religión⁴⁴, y muy particularmente «De la justicia en la revolución y en la Iglesia», su libro más extenso y especie de compendio antiteísta. A su teoría del autoengaño, que ni siquiera intenta demostrar, y que estuvo muy en boga en los ambientes antirreligiosos del siglo XIX, se le puede objetar su apriorismo y su falta de rigor al no dar ninguna razón convincente de su raíz; no debe olvidarse que no son los frustrados los más religiosos, sino que es frecuente todo lo contrario.

La propiedad

El tema de la propiedad es, sin duda, crucial en el pensamiento de Proudhon. «La cuestión social en su totalidad se resume, para nosotros, en la propiedad»⁴⁵. Además, es en este tema donde su pensamiento evolucionó de una forma más marcada, desde sus primeros escritos en 1840 a los últimos en 1861. Esta evolución partió desde una crítica acérrima a la

³⁷ «Esta fuente de todo bien y de toda santidad, que el alma religiosa llama su Señor, su Cristo, su Padre, es ella misma que se contempla en el ideal de su potencia y de su belleza... Estos genios, estos ángeles, estos santos, que forman el cortejo del Altísimo, son todas las facultades de este alma que ella realiza y personifica, para invocarlas después como sus patronos y sus protectores. Este monstruo de ignominia que ella llama Satanás, es también ella misma en la idealización de su fealdad», «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise», obra cit., 5e étude, tomo II, pág. 157.

³⁸ *Ibidem*, «El catolicismo que presume de moralizar al hombre sólo consigue, por la doble conciencia que crea en su alma y por la educación artificial que es su consecuencia, hacer de él un carácter cazarro, hipócrita, lleno de hiel, un enemigo de la sociedad y del género humano.

»Ahora bien, lo que es verdad para el catolicismo, también lo es para cualquier otra Iglesia, puesto que la ley de toda Iglesia es la de organizarse en virtud de un dogma, que se toma por regla y sanción de derecho, y por consiguiente la de escindir la conciencia y falsear la educación», pág. 194.

³⁹ *Ibidem*, «La religión y la justicia son entre sí como los dos extremos de un balancín: cuando una sube la otra baja; esto es inevitable», pág. 170.

⁴⁰ *Ibidem*, «Por tanto, la religión, de la especie que sea, natural o sobrenatural, positiva o mística, al no añadir nada a la moralidad del hombre es inútil a la educación. Lejos de servirla, sólo puede falsearla, cargando la conciencia con motivos impuros y alimentando la cobardía, principio de toda degradación», pág. 146. «... si se quiere hacer buena física, buena química, buena matemática... hay que abstenerse de toda especulación ontológica y religiosa, no hacer nunca intervenir la idea de Dios o del alma.

»...contrariamente a la doctrina del legislador de los cristianos, mantengo que hay que proceder de la misma manera con la moral, y que tratarla por medio de la religión, tal y como lo prescriben Cristo y Buda, es corromperla», pág. 149.

⁴¹ *Ibidem*, «¿Qué ha hecho la Iglesia en filosofía? Nada: la pregunta implica contradicción. La filosofía, donde se halle, es el movimiento antirreligioso del espíritu, la marcha hacia la ciencia, objeto extraño a la fe», pág. 141.

⁴² *Ibidem*, pág. 157.

⁴³ *Ibidem*, págs. 158-163.

⁴⁴ «Confessions d'un revolutionnaire», «De la Creation de l'ordre», «Jesus et les origines du Christianisme», «Cesarisme et christianisme», «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise».

⁴⁵ «Solution du problémé social», «Oeuvres», Ed. Lacroix, tomo VI, pág. 170.

propiedad, por considerarla como el origen de todos los males sociales, hasta su defensa apasionada al llegar a considerarla como el más firme bastión de la libertad.

En «Qu'est ce que la propriété?» (1840) y su respuesta «es el robo», su tesis fundamental consiste en que la propiedad carece de justificación en su origen y en sus consecuencias, mientras que en «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise» (1858), en «La teoría del impuesto» (1861) y en su obra póstuma «La théorie de la propriété», considera que la propiedad queda legitimada, no por su origen, sino por su función.

La exposición y análisis de las ideas de Proudhon se hará a continuación según el siguiente esquema:

- I. Crítica de la propiedad privada.
- II. Crítica de la propiedad colectiva.
- III. Teoría de la posesión.
- IV. Defensa de la propiedad privada.

I. Crítica de la propiedad privada

Proudhon desarrolla su crítica a la propiedad privada fundamentalmente en «Qu'est ce que la propriété?». Pueden distinguirse dos partes: en la primera intenta demostrar que no puede encontrarse ningún argumento válido que legitime el derecho de propiedad, y en la segunda intenta exponer las consecuencias, a su juicio nefastas, de esta institución.

A. Sobre su legitimidad de origen

Realiza una crítica a los principios tradicionalmente invocados de: derecho natural, ocupación, ley civil, prescripción, trabajo.

1. Derecho natural

Al negarse Proudhon a admitir que la propiedad sea un derecho natural, argumenta diciendo que, a diferencia de otros derechos como los de libertad⁴⁶ y seguridad⁴⁷, la propiedad, para la mayor parte de las personas es sólo potencial, que es susceptible de transacciones incompatibles con la idea de derecho natural y que, además, en la práctica, nadie la respeta ni cree en ella; hasta los gobiernos la acosan con impuestos que no tendrían justificación si realmente fuese un derecho natural⁴⁸.

⁴⁶ «La libertad es inviolable. Yo no puedo vender ni enajenar mi libertad; todo contrato, toda estipulación que tenga por objeto la enajenación o la suspensión de la libertad, son nulos» «¿Qué es la propiedad?», Edit. Tusquets, 1975, pág. 65.

⁴⁷ *Ibidem*, «Lo mismo puede afirmarse respecto del derecho de seguridad personal. La sociedad no ofrece a sus miembros una semiprotección, una defensa incompleta; la presta íntegramente a sus individuos, obligados a su vez con la sociedad», pág. 66.

⁴⁸ *Ibidem*, («La propiedad) que para la mayor parte de los ciudadanos sólo existe en potencia y como facultad dormida y sin ejercicio; que para quienes la disfrutan, es susceptible de determinadas transacciones y modificaciones que repugnan a la idea de derecho natural; que, en la práctica, los gobiernos, los tribunales y las leyes no la respetan; y, en fin, que todo el mundo, espontánea y unánimemente, la juzga quimérica», pág. 65. «Para subvencionar las necesidades del Gobierno... se imponen impuestos. Nada más razonable que todo el mundo contribuya a estos gastos; pero, ¿por qué el rico ha de pagar más que el pobre? Esto es lo justo, se dice, porque posee más. Confieso que no comprendo esta justicia. »¿...es que la vida y la libertad del rico son más costosas de defender que las del pobre?, ¿... es que el capitalista disfruta más que el pobre de las fiestas nacionales, de la limpieza de las calles, de la belleza de los monumentos?... »...Una de dos: o el impuesto proporcional garantiza y consagra un privilegio en favor de los grandes contribuyentes, o es en sí una iniquidad... El impuesto no se reparte en razón de la fuerza, del rango ni del talento; no puede serlo tampoco en razón de la propiedad», pág. 67.

Basta analizar con un poco de detenimiento las notas recogidas a pie de página para darse cuenta que Proudhon ha confundido varios conceptos: derecho natural con derecho absoluto, derecho de propiedad con derecho a una propiedad concreta, derecho a la libertad y a la seguridad con derecho a determinadas manifestaciones concretas de esos valores, es decir, libertades o seguridades concretas. Así, cuando dice: «Yo no puedo vender ni enajenar mi libertad», tiene razón si se considera en sentido abstracto, pero exactamente lo mismo podría decirse: Yo no puedo vender ni enajenar mi derecho de propiedad. A sensu contrario, de la misma forma que puedo renunciar a propiedades concretas, puedo renunciar a libertades o seguridades concretas (a ir por un camino si he escogido otro).

En cuanto a su afirmación de que los impuestos sobre la propiedad suponen o bien una iniquidad o bien que el tal derecho de propiedad no es tal (ésta es su tesis), es de un simplismo manifiesto. Aparte de la confusión de conceptos antes mencionada, el derecho a propiedades concretas está supeditado al bien común, lo que quiere decir que el Estado puede, en determinadas circunstancias y condiciones, no sólo imponer un impuesto, sino incluso privar a una persona de una propiedad concreta –compensándole de un modo justo– si de no hacerlo se seguiría un grave daño para la sociedad. No puede concebirse, sin caer en incoherencias, un derecho a la libertad ni a la seguridad ni a la propiedad como absolutos, es decir, independientes de cualquier cosa; mucho menos todavía, derechos absolutos sobre libertades, seguridades o propiedades concretas.

Respecto a la manifestación de que la propiedad es para la mayoría de las personas sólo potencial, puede decirse que no resiste la confrontación con la realidad. ¿Quién no tiene algo de su propiedad? Podrá discutirse sobre la justicia del actual reparto, pero de ahí a negar el derecho de propiedad hay un abismo.

Es además paradójico que Proudhon, que reconoce al instinto de propiedad (véase nota 48, pág. 68), niegue el derecho a la satisfacción de ese instinto.

Aun cuando podrían multiplicarse los argumentos, quizá lo expuesto sea suficiente para invalidar la crítica de Proudhon al derecho natural de propiedad.

2. *Ocupación*

Escribe Proudhon: «El derecho de ocupación o del primer ocupante es el que nace de la posesión actual, física, efectiva de la cosa. Si yo ocupo un terreno, se presume que soy su dueño en tanto que no se demuestre lo contrario»⁴⁹. Y es precisamente este principio el que pretende criticar. Sin embargo, se extiende en una interminable serie de digresiones y citas entre las que no es posible encontrar una crítica mínimamente estructurada.

Lo más próximo a lo que pudiera considerarse como crítica al principio de ocupación, son un par de pasajes en los que, en uno de ellos afirma que en el origen de toda propiedad se encuentra la violencia o el fraude⁵⁰, y en otro bastante demagógico con el

«¡Así están el pobre y el rico en constante situación de desconfianza y de guerra!, y ¿por qué se hacen la guerra? Por la propiedad: ¡de suerte que la propiedad tiene por consecuencia necesaria la guerra a la propiedad! La libertad y la seguridad del rico no bastan a la libertad y a la seguridad del pobre; lejos de ello, pueden fortalecerse recíprocamente: por el contrario, el derecho de propiedad del primero tiene que estar incesantemente defendido contra el instinto de propiedad del segundo. ¡Qué contradicción!», pág. 68.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 74.

⁵⁰ *Ibidem*, «De modo que la propiedad tendría su origen, primero, en la guerra y la conquista, después, en los tratados y los contratos. Pero, o estos pactos distribuyeron los bienes por partes iguales, conforme a la comunidad primitiva, única regla de distribución que los primeros hombres podían conocer, y entonces la cuestión del origen de la propiedad se presenta en estos términos: ¿Cómo ha desaparecido la igualdad poco tiempo después?; o esos tratados y contratos fueron impuestos por la

que pretende exponer la injusticia de oponer el derecho de primer ocupante a los que no tienen y necesitarían ocupar⁵¹.

Por lo que hace a la propiedad de la tierra, si pudiésemos rastrear la historia de cualquier parte de la misma, efectivamente, nos encontraríamos en la larguísima cadena de transmisiones, muchas de ellas originadas en la violencia o el fraude. Pero, ¿en que afectaría ello al derecho del actual propietario, si él la ha adquirido por medios legítimos sancionados por la sociedad y la disfruta de acuerdo con las leyes? Téngase en cuenta que la estructura de la propiedad, las leyes que regulan su disfrute, su transmisión, herencia, etc., no son algo inamovible, sino que admiten una cierta variabilidad en el tiempo y el espacio, y que es la propia sociedad, a través de sus órganos competentes, la que puede regular y determinar los detalles de esta estructura.

El principio de ocupación, complementado por el de prescripción, está en la base de la institución de la propiedad. Son dos principios eminentemente pragmáticos para hacer posible una distribución pacífica y estable del disfrute de los bienes existentes. Pero es que, además, el principio de ocupación encierra una dimensión ética profunda, la de suponer que toda persona actúa bien mientras no se demuestre lo contrario.

El pretender buscar una especie de “derecho metafísico” a una propiedad concreta es de una ingenuidad sólo superada por la que supone rechazar el derecho de propiedad al no dar con ese “derecho metafísico”.

Por lo que respecta al pasaje demagógico en que Proudhon clama por la injusticia de oponer el derecho de propiedad frente a los que no tienen lo indispensable para la vida, cabe decir que es víctima de la concepción liberal de la propiedad (concepción individualista y absolutista) y que ignora la concepción cristiana de la propiedad, supeditada al bien común, hasta el punto de que en necesidad extrema las barreras de la propiedad caen y el necesitado tiene derecho a tomar lo que precise.

3. *Ley civil*

Según Proudhon, la propiedad nació para amparar al débil frente al fuerte, garantizando así la igualdad⁵²; sin embargo, no previeron esos “cándidos legisladores”, primitivos, fundadores de la propiedad, que la institución que creaban iría precisamente en contra de esa igualdad⁵³; por lo que toda la legislación que sanciona y protege la propiedad es nula⁵⁴.

No hace falta detenerse mucho en estas afirmaciones, pero quizá merezca la pena subrayar que Proudhon postula la igualdad de posesión como si fuera un principio insoslayable de justicia, o al menos de estabilidad social. Si se trata de un principio de justicia: ¿De qué justicia se trata? ¿Quién determina lo justo y lo injusto? Dios no,

violencia y aceptados por debilidad; en tal caso son nulos, al no haber podido convalidarlos el consentimiento tácito de la posteridad, y por consiguiente, vivimos en un estado permanente de iniquidad y fraude», pág. 76.

⁵¹ *Ibidem*, «Podrían ampararse en el derecho de propiedad los pobladores de una isla para rechazar violentamente a pobres naufragos que intentasen arribar a la orilla? Sólo ante la idea de semejante barbarie se subleva la razón. El propietario, como un Robinsón en su isla aleja a tiros y a sablazos al proletario, a quien la ola de la civilización ha hecho naufragar, cuando pretende salvarse asiéndose a las rocas de la propiedad», pág. 78.

⁵² *Ibidem*, «La agricultura fue el fundamento de la propiedad territorial y la causa ocasional de la propiedad. No bastaba asegurar al cultivador el fruto de su trabajo, era, además, preciso garantizarle al propio tiempo el medio de producir: para amparar al débil contra las expropiaciones del fuerte... », pág. 96.

⁵³ *Ibidem*, «No preveían, en efecto, estos primitivos fundadores del dominio que el derecho perpetuo y absoluto a conservar un patrimonio, derecho que les parecía equitativo porque entonces era común, suponer el derecho de enajenar, vender, donar, adquirir y perder; y que por consiguiente, este derecho conduce nada menos que a la destrucción de la misma igualdad en cuya consideración lo establecieron», pág. 98.

⁵⁴ *Ibidem*, «La autoridad del género humano afirmando el derecho de propiedad es nula, porque este derecho, cuyo origen fue la igualdad, está en contradicción con su principio», pág. 100.

puesto que Proudhon es ateo. El legislador tampoco, puesto que le niega la capacidad de legislar sobre la propiedad, al ser injusta. ¿Qué alternativa queda? Si se trata de un principio de estabilidad social, Proudhon tendrá que demostrar que existe un sistema que la garantice mejor. Esto es lo que intentará con su concepto de “posesión”, que, como se verá más adelante, es de tan manifiesta inviabilidad que él mismo, en libros posteriores, se verá obligado a arrinconarlo.

4. *Prescripción*

Toda la crítica de Proudhon al principio de prescripción, es decir, a aquel por el que se produce la adquisición de un derecho o la extinción de una obligación al transcurrir el lapso de tiempo con las demás condiciones determinadas por la ley, consiste en decir que la naturaleza de un derecho no puede cambiar por el paso del tiempo⁵⁵. Afirmación verdaderamente curiosa y que vuelve a demostrar que Proudhon consideraba al derecho de propiedad como si entrañase una vinculación metafísica entre propiedad concreta y propietario, y que sólo se pudiese romper por la voluntad de éste.

5. *Trabajo*

La crítica de Proudhon a que el trabajo pueda ser un modo de adquirir la propiedad de la cosa producida, demuestra un error burdo sobre el tema. En sí mismo el trabajo es efectivamente uno de los modos de adquirir la propiedad, pero siempre que sea sobre una materia ya propia (accessión), o sobre una ajena mediante contrato, o sobre una sin dueño (ocupación más accessión). Por ello carece de sentido su pregunta: «¿Por qué el arrendatario ya no adquiere mediante el trabajo esa misma tierra que el trabajo otorgó ayer al propietario?»⁵⁶.

B. *Consecuencias del derecho de propiedad*

Según Proudhon, el derecho de propiedad es un privilegio que permite a los propietarios vivir sin trabajar; lo califica como derecho de aubana⁵⁷ y puede recibir diferentes nombres: arriendo, alquiler, renta, interés, beneficio...⁵⁸. Intenta demostrar que este derecho, que considera verdadera ganga para el propietario, produce abusos escandalosos y contradicciones tales que hacen inviable el sistema de propiedad.

A continuación se exponen aquellas proposiciones y argumentos que tienen una menor dosis de incoherencia.

1. *La propiedad, de nada exige algo*

«El propietario que exige una aubana como precio del servicio de su instrumento, de la fuerza productiva de su tierra, se funda en un hecho radicalmente falso, a saber, que los capitales producen algo por sí mismos: y al cobrar ese producto imaginario, recibe indudablemente algo por nada»⁵⁹. «El obrero que fabrica o que repara los

⁵⁵ *Ibidem*, «¿Cómo pudo la posesión convertirse en propiedad por el lapso de tiempo? Haced la posesión tan antigua como queráis, acumulad años y siglos, y no conseguiréis que el tiempo, que de por sí no crea nada, no altera nada, no modifica nada, transforme al usufructuario en propietario...», pág. 120.

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 129.

⁵⁷ Antiguo derecho por el cual el señor heredaba a los extranjeros no naturalizados.

⁵⁸ «¿Qué es la propiedad?», Tusquets, 1975, pág. 171.

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 181.

instrumentos del agricultor, recibe por ello el precio una vez, ya sea en el momento de la entrega, ya sea en varios plazos; y una vez pagado al obrero, los instrumentos que ha entregado dejan de pertenecerle...»

«El propietario, por su parte, no cede nada de su instrumento que es la tierra: eternamente exige el pago de su instrumento y eternamente lo conserva»⁶⁰.

No es cierto, como afirma Proudhon, que la propiedad exija algo sin aportar nada; precisamente aporta el uso de la tierra, lo que hace posible que el trabajo del agricultor pueda producir algo. Además, respecto del agricultor, no hay ninguna diferencia entre que pague por el servicio que le reporta el poder disponer de la tierra o que pague por el servicio que le reporta el poder disponer de un arado: cuando se estropee éste, tendrá que mandar repararlo y pagará, o comprará otro y pagará. Por el uso continuado, en todos los casos, tendrá que pagar continuamente.

Es cierto que un propietario con suficiente tierra puede vivir sin trabajar, pero Proudhon, que clama contra este hecho, no demuestra nada con su argumento. ¿No tendría también que clamar contra cualquier clase de ahorro?

2. *La propiedad hace que la producción cueste más de lo que vale* y por este hecho los trabajadores no pueden vivir, tienen que endeudarse⁶¹, luchar entre sí y acabar en la miseria⁶². El industrial, para pagar a los propietarios de los inmuebles y máquinas que utiliza tiene que intensificar su producción y aplastar a su competencia, con lo que un cierto número de obreros quedarán sin trabajo⁶³. Además, las rentas de los propietarios, al privar a los trabajadores de una parte de su poder de compra, producen un desequilibrio entre la capacidad de producción y la capacidad de compra, lo que origina crisis económicas⁶⁴.

El núcleo del argumento es el siguiente:

- a) Para que el trabajador pueda vivir es preciso que con su salario pueda readquirir su producto⁶⁵.
- b) Lo que produce un trabajador, tiene en el mercado un valor superior a lo que ha percibido como salario al realizarlo a causa de las rentas, intereses, etc., de la propiedad⁶⁶.
- c) El trabajador no puede vivir, etc.⁶⁷.

El error económico de la primera de estas tres proposiciones es flagrante y, en el fondo, el mismo en el que incurrió K. Marx, aun cuando en Proudhon es todavía más patente por más radical y menos matizado: ¿Es que todo hombre es capaz de producir sólo lo que necesita para su consumo, independientemente de los instrumentos de que

⁶⁰ *Ibídem*, pág. 182.

⁶¹ *Ibídem*, pág. 202.

⁶² *Ibídem*, pág. 205.

⁶³ *Ibídem*, pág. 206.

⁶⁴ *Ibídem*, pág. 107.

⁶⁵ *Ibídem*, «Para que el productor viva es preciso que con su salario pueda readquirir su producto», pág. 203.

⁶⁶ *Ibídem*, «Si el obrero recibe por su trabajo un salario medio de tres francos al día, para que el patrono gane algo, además de sus honorarios, aunque sólo sea el interés de su material, es necesario que, al revender bajo la forma de mercancía la jornada de su obrero, obtenga más de tres francos. El obrero no puede, por tanto, adquirir lo que él ha producido por cuenta del patrono. Esto ocurre en todos los oficios sin excepción...», pág. 203.

⁶⁷ *Ibídem*, «¿Qué quiere decir esto? Que los trabajadores, que están obligados a readquirir esos mismos productos para vivir, deben pagar cinco lo que han producido por cuatro, o ayunar un día de cada cinco», pág. 204.

disponga y del tamaño de su familia? El contestar afirmativamente a esta pregunta es de un absurdo increíble, y sin embargo, a ello equivale estrictamente el razonamiento de Proudhon.

3. *La propiedad es contraria a la igualdad*

Según Proudhon, la propiedad entraña el que, en las relaciones de producción, se dé un trato privilegiado al capital en perjuicio del trabajo. Intentando demostrarlo, con su habitual falta de rigor, se equivoca de argumento y no sólo no consigue criticar la institución de la propiedad, sino que ni siquiera, como podría haberlo hecho, consigue demostrar que hay una diferencia de trato, justificable porque son dos elementos heterogéneos, entre capital y trabajo en las relaciones económicas.

Existe un argumento, bastante extendido, entre los partidarios de aproximar el contrato de trabajo al contrato de sociedad, que en síntesis es el siguiente:

El interés es la remuneración por el uso del capital, de forma análoga al salario que es la remuneración por el uso de la capacidad de trabajo del obrero. Una vez pagados interés y salario, lo que quede (beneficio) debe repartirse entre capitalistas y trabajador.

Este argumento puede traducirse en variedad de fórmulas prácticas que son defendibles siempre que se tengan en cuenta aspectos importantes como: remuneración del empresario, riesgo para el capital y el trabajo, coste del dinero en el mercado, etc.; sin embargo, no puede afirmarse que esta concepción sea la única justa; también el estricto contrato de salario puede serlo; baste considerar que el obrero puede convenir e incluso preferir un salario fijo más elevado y no incurrir en la incertidumbre de unos ingresos aleatorios.

Proudhon parece desconocer el argumento expuesto y, en cambio, utiliza el siguiente:

Los gastos de mantenimiento y amortización (conservación) de un bien de capital son equiparables al salario del obrero (tendría que decir: salario de subsistencia); por tanto, si además hay que pagar un interés al capital, también hay que pagarlo al obrero⁶⁸.

Es fácil ver la pobreza de este argumento, por las dos siguientes razones:

- En cuanto el salario del obrero supere al de estricta subsistencia, el excedente se puede considerar como el interés por el que clama Proudhon.
- No considera el beneficio del capitalista, que es lo que realmente supone una diferencia entre la estructura de remuneración del capital y la del trabajo, si este último no participa.

En resumen: En los argumentos expuestos no hay nada que ponga en entredicho la institución de la propiedad, y además el de Proudhon ni siquiera es capaz de demostrar que haya diferencia en el trato de capital y trabajo.

⁶⁸ *Ibidem*, «Y ¿por qué razón solamente el empresario tiene el derecho de beneficiarse? ¿Por qué este derecho, que en el fondo es el derecho mismo de propiedad, no se le concede al obrero? Según la ciencia económica, el obrero es un capital; y todo capital, aparte sus gastos de reparación y conservación, debe dar un interés; esto es lo que el propietario se cuida de hacer para sus capitales y para sí mismo: ¿por qué no se permite al obrero obtener igualmente un interés sobre su capital, que es su propia persona?

»La propiedad es, pues, la desigualdad de derechos; porque si no significase la desigualdad de derechos, sería la igualdad de bienes, no sería. Ahora bien, como la Constitución garantiza a todos la igualdad de derechos, según ella, la propiedad es imposible», pág. 230.

4. *La propiedad conduce a la tiranía*

Proudhon dice que la nación es como una gran sociedad en la que todos los ciudadanos son accionistas y que cada ciudadano posee un número de votos proporcional al tamaño de su propiedad⁶⁹. De aquí sigue que la igualdad de derechos electorales es contradictoria con el derecho de propiedad⁷⁰, por lo que forzosamente es una igualdad ficticia, permaneciendo el débil a merced del fuerte⁷¹.

Para demostrarlo, expone la posibilidad que tienen los empresarios agrícolas o industriales más ricos de ir quedándose con las propiedades de sus competidores más pequeños, por el procedimiento de rebajar precios⁷². Los pequeños con menos capacidad de aguante económico, terminan arruinándose, quedando entonces los grandes en situación monopolística, con lo que pueden volver a subir los precios. Además, los grandes pueden forzar bajas salariales, ya que el obrero o acepta o queda sin trabajo⁷³.

En resumen, que según Proudhon: «La propiedad es la suprema causa de todo privilegio y despotismo»⁷⁴. «La propiedad es imposible porque es madre de la tiranía»⁷⁵.

Dentro de ciertos límites, siempre se dará que el fuerte, en cualquier sentido podrá, si quiere, abusar de su poder para imponerse y hacer violencia al débil. Es una triste posibilidad, reverso de la libertad del hombre, que en cualquiera de los aspectos en que puede manifestarse una diferencia en la fuerza o en cualquier diferencia aleatoria de situación, el fuerte podrá abusar del débil. Sin embargo, más que un problema de desigualdad, inevitable y necesaria dentro de ciertos límites, es un problema de libertad. Mientras los hombres tengan un mínimo de libertad, podrán abusar de ella. Pretender destruir la propiedad porque puede crear abusos es equivalente a pretender destruir la inteligencia por la misma razón.

Yendo al problema económico expuesto por Proudhon, hay que decir que, efectivamente, puede darse, y de hecho se da en algunos casos, la competencia desleal, *dumping*, etc. Sin embargo, todos los Estados, a través de la normativa legal, se preocupan de mitigar y penalizar esos abusos, así como los que pueden producirse en otros órdenes de la vida. Hay que decir, además, que en la época de Proudhon, los ambientes socialistas estaban equivocados, como se ha encargado de demostrar la historia, al creer que las empresas pequeñas serían inevitablemente desplazadas o absorbidas por las grandes. Esto, que en algunos sectores se ha ido produciendo en forma lenta y raras veces traumática, en la mayoría de ellos no ha sido así. Baste decir, por ejemplo, que en Estados Unidos el 83% de las empresas tienen menos de cincuenta trabajadores, y el 96%, menos de 250 trabajadores.

En cuanto al poder de las empresas para controlar los niveles salariales, no ya para rebajarlos, lo que es prácticamente imposible, viene contrarrestado por distintos factores, pero sobre todo por el fuerte poder sindical.

⁶⁹ *Ibídem*, «Ahora bien, la nación es como una gran sociedad en la que todos los ciudadanos son accionistas; cada uno tiene voz en la junta, y si las acciones son iguales, dispone de un voto. Mas en el régimen de propiedad, las participaciones de los accionistas son muy desiguales...», pág. 219.

⁷⁰ *Ibídem*, «En un país donde impera la propiedad, la igualdad de derechos electorales es una violación de la propiedad», pág. 219.

⁷¹ *Ibídem*, «Ahora bien, si la soberanía no puede y no debe atribuirse a cada ciudadano más que en razón de su propiedad, los pequeños accionistas están a merced de los más fuertes», pág. 219.

⁷² *Ibídem*, pág. 230.

⁷³ *Ibídem*, pág. 231.

⁷⁴ *Ibídem*, pág. 221.

⁷⁵ *Ibídem*, pág. 219.

Quizá merezca la pena también resaltar, en contra de la tesis de Proudhon, que en los países donde los ciudadanos gozan de mayores libertades civiles y políticas, en todos ellos se considera a la propiedad privada como un fundamento esencial de la estructura social.

II. Crítica de la propiedad colectiva

Después de haber recorrido su violenta crítica a la propiedad privada, cabría esperar que Proudhon propugnase la propiedad colectiva; sin embargo, no es así, ya que, como a continuación se expone, emprende una crítica no menos violenta a esta otra alternativa, que él llama “comunidad”, y a la que califica de injusta, opresora, ineficaz, más opuesta todavía a la naturaleza humana que la propiedad privada⁷⁶, incompatible con la familia⁷⁷ y, en resumen, tan inviable como el sistema de propiedad privada por las contradicciones internas que se dan en ella. Las contradicciones que señala son las siguientes:

1. La “comunidad” supone una organización rigurosa, pero perece por la organización

El Estado tiene que programar toda la producción y distribuir los hombres y los instrumentos, así como los bienes producidos; pero toda esta organización va en contra del «individualismo que existe inevitablemente en el seno de la comunidad, en la distribución de los productos y en la división del trabajo»⁷⁸, porque «el hombre es un ser libre, refractario a la policía y a la comunidad»⁷⁹, y por ello esta organización «que hace violencia a la libertad individual, sucumbirá por la libertad individual»⁸⁰.

2. La “comunidad” supone un reparto equitativo de los bienes, pero perece por el reparto

Aquí Proudhon pasa revista a las dificultades para poder llevar una contabilidad de lo que cada persona debe producir y consumir, pero sobre todo, recalca que si la distribución es equitativa desaparece la propiedad colectiva⁸¹.

⁷⁶ *Ibíd.*, «Los miembros de una comunidad no tienen, es cierto, nada propio; pero la comunidad es propietaria, y no sólo de los bienes, sino también de las personas y de las voluntades... la vida, el talento, todas las facultades del hombre son propiedad del Estado, el cual tiene el derecho de hacer de ellas, en razón del interés general, el uso que le plazca... el fuerte debe realizar el trabajo del débil... el diligente, la tarea del perezoso, aunque sea absurdo; el hombre, en fin, despojado de su yo, de su espontaneidad, de su genio, de sus afectos, debe inclinarse humildemente ante la majestad y la inflexibilidad de la comuna.

»La comunidad es desigual, pero en sentido inverso al de la propiedad. La propiedad es la explotación del débil por el fuerte; la comunidad es la explotación del fuerte por el débil.

...

»La comunidad es opresión y servidumbre.

...

»La comunidad es esencialmente contraria al libre ejercicio de nuestras facultades, a nuestros más nobles pensamientos, a nuestros sentimientos más íntimos... Así la comunidad viola la autonomía de la conciencia y la igualdad: la primera, mermando la espontaneidad del espíritu y del corazón, el libre arbitrio en la acción y en el pensamiento; la segunda, recompensando con igualdad de bienestar el trabajo y la pereza, el talento y la necesidad, el vicio y la virtud. Además, si la propiedad es imposible por la emulación de adquirir, la comunidad lo sería bien pronto por la emulación de holgazanear», págs. 268-269.

⁷⁷ «Por tanto, con la comunidad, sucumbe la familia; y con la familia desaparecen los nombres de esposo y esposa; de padre y de madre, de hijos y de hijas, de hermanos y de hermanas; se borran las ideas de parentesco y de alianza, de sociedad y de domesticidad, de vida pública y de vida privada», «Systeme des contradictions économiques», Ed. Rivière, tomo II, pág. 281.

⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 287.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 284.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*, «Con semejante contabilidad, siendo todos libres, ya no existiría comunidad. ¿Qué es en efecto una comunidad en la que se aprecie el trabajo y el consumo individuales?», pág. 282.

3. La “comunidad” supone la justicia, pero perece por la justicia

Dice Proudhon que la justicia no puede ser relegada a un segundo término por una pretendida superioridad de la fraternidad, como proclaman los partidarios de la propiedad colectiva, que la fraternidad será el término de llegada de una estructura social justa, pero no su causa⁸².

En su obra «Théorie de l'impôt», Proudhon hará una síntesis de su crítica a la propiedad colectiva afirmando que es contraria a la naturaleza que «dándonos el amor, el matrimonio. la paternidad... nos ha hecho refractarios a la vida en comunidad, a la libertad y a la felicidad que exigen la más grande independencia y la más completa iniciativa», a la razón que tiene que otorgar derechos al hombre que destruyen la “comunidad”, a la economía que exige la libertad para que prosperen el talento y el trabajo, y a la historia que ha demostrado que las naciones más poderosas son aquellas en las que la libertad individual, la propiedad y la familia están arraigadas con más fuerza⁸³.

Como de costumbre, Proudhon se manifiesta también en su crítica a la propiedad colectiva más radical que riguroso. Para él, propiedad colectiva significa comunidad total de bienes, personas, e incluso lecho, por lo que, habiendo llevado a tales extremos su concepción de “comunidad”⁸⁴, no es extraño que ofrezca flancos vulnerables a los que preconizan solamente la colectivización de los bienes de producción. Aun cuando para este último caso, también sea en el fondo válida la crítica de Proudhon, sale perjudicada por estar envuelta en exageraciones y verbosidades.

III. Teoría de la posesión

¿Queda alguna alternativa, una vez descartadas la propiedad privada y la propiedad colectiva? Proudhon, muy “hegelianamente”, piensa que sí: la propiedad colectiva, que él supone fue la forma primitiva de la estructura social, habría sido la tesis, la propiedad privada la antítesis, y la “posesión” sería la síntesis. Sin embargo, como se verá más adelante, poco a poco Proudhon irá evolucionando hasta redescubrir y defender la plena propiedad privada.

A. Posesión

Proudhon piensa inicialmente que la solución de los males que atribuye al sistema de propiedad habrá de conseguirse a través de la implantación de su concepto de posesión, que considera esencialmente diferente de la propiedad. No será un derecho absoluto, sino que vendrá subordinado, limitado y controlado por la autoridad de la sociedad^{85 y 86}, y será como una especie de derecho de usufructo⁸⁷.

⁸² *Ibidem*, «Así pues, la fraternidad, por la que se expresa en nosotros el triunfo del ángel sobre la bestia, es menos un sentimiento espontáneo que un sentimiento desarrollado, fruto de la educación y del trabajo... Los hombres pasarán de la discordia a la armonía, no sólo en virtud del conocimiento que habrán adquirido sobre su destino, sino gracias a las condiciones económicas, políticas y otras, que en la sociedad constituyen la armonía», pág. 289.

⁸³ «Théorie de l'impôt», tomo XV, «Oeuvres complètes», Ed. Lacroix, págs. 143-144.

⁸⁴ «Système des contradictions économiques», Edit. Rivière, pág. 276.

⁸⁵ «La posesión individual es la condición de la vida social... La posesión es de derecho; la propiedad está contra el derecho. Suprimiendo la propiedad y conservando la posesión con esta sola modificación, habréis cambiado por completo las leyes, el gobierno, las instituciones: habréis eliminado el mal de la tierra.

»Al ser igual para todos el derecho de ocupación, la posesión variará con el número de poseedores: la propiedad no podrá constituirse», «¿Qué es la propiedad?», Edit. Tusquets, pág. 290.

⁸⁶ «... La noción más exacta de la propiedad es la dada por el derecho romano...: es el dominio absoluto, exclusivo, autocrático del hombre sobre la cosa» «Qu'est ce que la propriété?», II^e Memoire, Edit. Rivière, 1938, pág. 80.

⁸⁷ *Ibidem*, «... Y los más sabios jurisconsultos... han distinguido cuidadosamente el dominio y el derecho de usufructo, de uso y de habitación, que reducido a sus límites naturales, es la expresión misma de la justicia, y que considero debe sustituir a la propiedad y constituir finalmente toda la jurisprudencia...», pág. 80.

En cuanto al derecho de herencia, lo considera como «contrafuerte de la familia»⁸⁸ y defensa contra el Estado⁸⁹, por lo que lo defiende ardorosamente, aun cuando deberá ser modificado para evitar la acumulación de capitales.

El concepto de posesión, que hay que considerar como la resultante de su crítica a la propiedad y como su alternativa, ofrece multitud de puntos oscuros y contornos poco precisos, extensión de sus derechos, transmisiones, etc., y de hecho le dedicó poco espacio en sus escritos. Sin ninguna duda esto ocurrió porque cuando intentó profundizar en ella, siendo partidario de la familia y desconfiando del Estado, se vio obligado a ir evolucionando hasta el redescubrimiento de la propiedad privada.

No merece la pena hacer aquí una crítica de esta teoría de la posesión, que Proudhon dejó muy poco precisa y que además desechó muy pronto. Sí, en cambio, puede ser de interés resaltar que esta idea de la posesión, distanciándose de un concepto de propiedad liberal y absolutista, interpretación radical del derecho romano: «derecho de usar, gozar y abusar de una cosa»⁹⁰, se acercaba a una concepción moderna y más limitada del derecho de propiedad⁹¹, aun cuando con unos condicionamientos⁹² inviables de los que Proudhon tuvo que ir poco a poco liberándola.

B. Evolución hacia la propiedad

La evolución del pensamiento de Proudhon desde la posesión a la propiedad privada, puede ya apreciarse en 1848 (ocho años después de publicar «Qu'est ce que la propriété?») en algunos de sus artículos periodísticos, y se confirma en 1851 con su obra: «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», donde afirma que la simple posesión es un instrumento de despotismo del Estado y contraria a la libertad de transacciones y herencias⁹³.

Además, se da cuenta de que la propiedad está profundamente enraizada en la naturaleza humana⁹⁴, por lo que en lugar de seguir atacándola se le ocurre un procedimiento para que todos los arrendatarios lleguen a ser propietarios de la tierra o del inmueble que ocupan: cuando las rentas que han ido pagando, acumuladas, supongan una cantidad igual al valor de la propiedad, aumentada en un 20% en concepto de indemnización, se considerará que el arrendatario ha comprado la propiedad⁹⁵. Es fácil comprender que semejante procedimiento lo que significa es la posibilidad de expropiación por parte del ocupante, a plazos, y prácticamente sin interés, a pesar del 20% de indemnización. En efecto, suponiendo una propiedad de valor 100 y teniendo que pagar un total de 120 en doce anualidades de diez cada una, ello supondría un interés aproximado del uno por mil anual. Suponiendo esta misma propiedad a pagar en treinta plazos de valor cuatro, supondría un interés del uno por cien mil anual, con lo cual es fácil comprender que no se alquilaría ninguna propiedad y en cambio se produciría una especulación de ventas al

⁸⁸ «Système des contradictions économiques », Edit. Rivière, t. II, pág. 199.

⁸⁹ *Ibidem*, págs. 202-204.

⁹⁰ «*Ius utendi, fruendi et abutendi alicuius rei*».

⁹¹ El código civil español define la propiedad como «el derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes».

⁹² «La posesión individual es la condición de la vida social... La posesión es de derecho; la propiedad está contra el derecho. Suprimiendo la propiedad y conservando la posesión con esta sola modificación, habréis cambiado por completo las leyes, el gobierno, las instituciones: habréis eliminado el mal de la tierra.

»Al ser igual para todos el derecho de ocupación, la posesión variará con el número de poseedores: la propiedad no podrá constituirse», «¿Qué es la propiedad?», Edit. Tusquets, pág. 290.

⁹³ «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., pág. 270.

⁹⁴ *Ibidem*, «El pueblo, aun el socialista, y diga lo que diga, quiere ser propietario... después de diez años de crítica inflexible he encontrado que en este punto la opinión de las masas es más dura y más resistente que en cualquier otra cuestión... Cuanto más terreno ha ido ganando el principio democrático, más he visto que en las ciudades y los campos, las clases obreras lo han interpretado en el sentido más favorable a la propiedad», pág. 271.

⁹⁵ «Programme révolutionnaire adressé aux électeurs de la Seine», Edit. Rivière, 1938.

contado. Algo parecido a lo que en algunos países se ha producido con los pisos para vivienda, pero elevado a unos niveles inverosímiles.

Al mismo tiempo que Proudhon aboga porque los arrendatarios se conviertan en propietarios, las tortuosidades de su mente le llevan a decir que el producto de la explotación deberá repartirse con la comuna, la que se reservará el «dominio eminente»⁹⁶.

IV. Defensa de la propiedad privada

El pensamiento de Proudhon sobre la propiedad ha sufrido en menos de veinte años una evolución tal que sus afirmaciones, de que desde el principio estaba en la buena vía⁹⁷, resultan muy poco convincentes. El argumento con el que pretende defender su coherencia consiste en reafirmar que la propiedad no puede justificarse ni por principios generales de derecho natural ni por sus orígenes, pero que, en cambio, se justifica por su función, y en primer término, por ser la mejor salvaguarda de la libertad⁹⁸.

Acaba admitiendo, sin restricciones, la legitimidad de la propiedad privada absoluta, de las rentas, transacciones y sucesiones⁹⁹, llegando además a criticar los impuestos sobre el capital y las sucesiones, así como la progresividad de los impuestos como formas opresoras del gobierno¹⁰⁰. Y llega al cenit en su exaltación de la redescubierta propiedad al decir: «Cuando todo el mundo es propietario es cuando las fortunas son más iguales y todo el mundo trabaja»¹⁰¹. La cualidad de factor máximo de desigualdad, que antaño atribuyera a la propiedad, ahora la cambia considerándola como factor máximo de igualdad; en ambos casos con su habitual radicalismo y ausencia de argumentación lógica. Por una especie de remordimiento o deseo de autojustificación, dice: «He desarrollado las consideraciones que hacen a la propiedad inteligible, racional, legítima... Pero aun en estas condiciones, conserva todavía algo de egoísta que me resulta todavía antipático. Mi razón igualitaria, antigubernamental... puede admitir apoyar a la propiedad como un escudo, un lugar seguro para el débil: mi corazón no será nunca suyo... Si alguna vez soy propietario haré de forma que Dios y los hombres, sobre todo los pobres, me lo perdonen»¹⁰².

⁹⁶ «Propongo decretar: Todo pago de rescate para la explotación de un inmueble dará al cultivador una parte de propiedad que se considerará como hipoteca a su favor. Una vez que la propiedad haya sido íntegramente reembolsada, su titularidad dependerá directamente de la comuna, la cual sucederá al antiguo propietario y compartirá con el cultivador la nuda propiedad y el producto neto», «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», pág. 262.

⁹⁷ «No tengo que contradecirme ni retractarme; estaba en la buena vía, hoy he alcanzado el término» (carta a Chaudey de 28 de diciembre de 1861, «Correspondance», tomo XI, Edit. Lacroix, pág. 304).

⁹⁸ «La justificación de la propiedad que hemos buscado vanamente en sus orígenes, primera ocupación, usurpación, conquista, apropiación por el trabajo, la encontramos en sus fines: es esencialmente política. Donde el dominio pertenece a la colectividad, senado, aristocracia, príncipe o emperador, sólo hay feudalismo, vasallaje, jerarquía y subordinación; por consiguiente, ni libertad, ni autonomía» «Theorie de la propriété», «Oeuvres posthumes», Edit. Lacroix, t. XX, París, 1866, pág. 225.

«...¿Dónde encontrar una potencia capaz de contraequilibrar esta formidable potencia del Estado? No hay otra más que la propiedad. Tomad la suma de fuerzas propietarias y tendréis una fuerza igual a la del Estado...

»...Servir de contrapeso a la potencia pública, al Estado, y por este medio asegurar la libertad individual; tal será, pues, en el sistema político, la función principal de la propiedad», pág. 138.

⁹⁹ *Ibidem*, «...Quitad a la propiedad el carácter absolutista que le hemos reconocido y que le distingue; imponedle condiciones, declaradla inalienable e indivisible: inmediatamente pierde su fuerza, y ya no tiene peso; se convierte en un simple beneficio; dependiente del gobierno y sin poder contra él», pág. 225.

«... Uno de los atributos de la propiedad es poder ser dividida, troceada, llevándose la división tan lejos como le plazca al propietario... Hay cosas para las que la conciencia humana exige plena y total libertad y rechaza cualquier especie de reglamentación. Entre éstas están el amor, el arte, el trabajo; hay que añadirles la propiedad», pág. 162.

«La propiedad absoluta, incoercible, se protege a sí misma. Es el arma defensiva del ciudadano, su escudo; el trabajo es su espada», pág. 238.

¹⁰⁰ «Theorie de l'impôt», «Oeuvres», Edit. Lacroix, tomo XIV, págs. 185-186.

¹⁰¹ «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 363.

¹⁰² «Théorie de la propriété», obra cit., págs. 244-246.

Economía y política

I. La ciencia económica

Proudhon proclama la existencia de una ciencia económica¹⁰³ que engloba dentro de sí a la política¹⁰⁴, y que es una ciencia exacta. Lo mismo que existe un sistema natural de los cuerpos celestes, descubierto por Newton, existe un sistema natural de la sociedad, sometido a leyes inmutables¹⁰⁵, sistema que él pretende descubrir y construir una “nueva metafísica”¹⁰⁶. Afirma, también, que la ciencia económica es inseparable de la ética¹⁰⁷, con su ingenuidad de autodidacta, piensa que es el primero en proclamar tal relación¹⁰⁸.

En cuanto al método para el estudio de la ciencia económica, afirma que consta de dos fases: en primer término, la cuidadosa observación de los fenómenos, y en segundo, su análisis racional mediante la “dialéctica serial”, que a pesar de la presuntuosidad con que habla de ella¹⁰⁹, significa algo más que pura palabrería, es simplemente una clasificación de los fenómenos en grupos, especies, etc.

1. Conceptos económicos básicos

No sería lógico esperar que, a mediados del siglo XIX, cuando la ciencia económica estaba en sus balbuceos, Proudhon pudiese tener una visión clara sobre conceptos económicos fundamentales. Sí, en cambio, cabría esperar, si no se conociese su presuntuosa audacia, que incurriendo en algunos errores comunes en su época no se atreviese a rechazar conceptos admitidos por los economistas de más prestigio (A. Smith, D. Ricardo...) sin tener fundadas razones para ello.

Como justificación para no detenerse aquí a analizar sus divagaciones económicas, baste consignar, como botones de muestra, las siguientes afirmaciones erróneas de Proudhon que se comentan por sí mismas.

«... el valor de uso y el valor de cambio en una sociedad normal, son cosas perfectamente idénticas: ¿Cómo podría ser de otra manera?»¹¹⁰.

«El valor de cambio es como un reflejo del valor de uso»¹¹¹.

¹⁰³ «Afirmando la realidad de una ciencia económica», «Système des contradictions économiques», Edit. Rivière, tomo I, prólogo.

¹⁰⁴ «Todo lo que es trabajo, función útil, es materia de la economía política. La economía política engloba en su esfera, por tanto, tanto al Gobierno como al comercio y la industria... del Gobierno a los administrados, de los administrados al Gobierno, todo es servicio recíproco, cambio, salario y reembolso; en el Gobierno, todo es reparto, circulación, organización; ¿por qué la economía política excluirla de su dominio al Gobierno?», «De la création de l'ordre», Edit. Rivière, pág. 294.

¹⁰⁵ *Ibidem*, «La sociedad, como la naturaleza, está sometida a leyes eternas e inmutables», pág. 291.

¹⁰⁶ «Carta a M. Ackermann», del 20 de noviembre de 1843, «Correspondance», tomo II, pág. 102.

¹⁰⁷ «El problema de reparto de los bienes, o en términos más generales, el problema económico está en dependencia de la justicia», «De la justice dans la révolution et dans l'Eglise», 3e Etude, obra cit., tomo III, pág. 7.

«La justicia y la economía deben no limitarse la una a la otra... sino interpenetrarse, sirviendo la justicia de ley a la economía», pág. 60.

¹⁰⁸ *Ibidem*, «Aquí también, pienso ser el primero que con una plena inteligencia del fenómeno haya osado mantener que justicia y economía deben penetrarse», pág. 60.

¹⁰⁹ «Es esta necesidad de disciplina de la razón que he creído ser el primero en inaugurar, bajo el nombre de teoría o dialéctica serial, y de la cual Hegel ha dado una constitución particular», «Lettre a Bergmann», 19 de enero de 1845, «Correspondance», tomo II, pág. 175.

«La serie es la condición suprema de la ciencia y de la naturaleza», «De la creation de l'ordre», pág. 140.

¹¹⁰ «De la creation de l'ordre dans l'humanité», obra cit., pág. 312.

¹¹¹ «Système des contradictions économiques o Philosophie de la misère», obra cit., tomo I, pág. 91.

«El trabajo es el principio de proporcionalidad de los valores, todo producto vale lo que cuesta»¹¹².

«El capital, siendo trabajo acumulado, concretado, solidificado...»¹¹³.

En este último error incurrieron A. Smith, D. Ricardo y también K. Marx, quienes no supieron o no quisieron ver que todo trabajo presupone algo sobre lo que se trabaja y, en último término, naturaleza. El capital es, pues, naturaleza más trabajo acumulado.

Cualquier estudioso de la economía puede ver inmediatamente las consecuencias absurdas a las que forzosamente se llega partiendo de semejantes bases.

2. Fuerza colectiva

No merece la pena detenerse en las largas e irrelevantes consideraciones de Proudhon sobre el trabajo, pero sí, en cambio, destacar su concepto de “fuerza colectiva” y las consecuencias que de ella saca. Es precisamente en este punto donde los discípulos de Proudhon vieron una aportación fundamental, que demostraba la explotación capitalista en forma mucho más convincente que a través de la teoría de la plusvalía de K. Marx.

El concepto es simple: Mediante la división del trabajo y la asociación de varios trabajadores, se consigue una fuerza colectiva (capacidad de hacer) muy superior a la suma de las fuerzas individuales¹¹⁴. Y el razonamiento es el siguiente: Si un capitalista tiene contratados cien obreros, paga por ellos cien veces el salario que pagaría a un obrero, pero el trabajo realizado por ellos en un día es muy superior al que podría realizar un obrero en cien días. El mayor trabajo, debido a la conjunción de fuerzas, tiene un valor que no paga el capitalista y del que se apropia¹¹⁵.

Del concepto de “fuerza colectiva” deduce Proudhon, además, que no hay justificación para las diferencias de salarios entre obreros y que deberá llegarse progresivamente a una total igualdad de remuneraciones. Toda la teoría sobre la fuerza colectiva la expone en «Qu'est ce que la propriété?» y la repite en «De la création de l'ordre dans l'humanité», donde la sintetiza y afirma que se desprende del “análisis serial”¹¹⁶.

¹¹² *Ibidem*, pág. 132.

¹¹³ «De la création de l'ordre dans l'humanité», obra cit., pág. 310.

¹¹⁴ «Doscientos granaderos, en unas cuantas horas, han levantado el obelisco de Louqsor sobre su base. ¿Cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días?», «¿Qué es la propiedad?», obra cit., pág. 135.

¹¹⁵ *Ibidem*, «El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tantas veces una jornada como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo», pág. 134. «Cuando pagáis todas las fuerzas individuales, no pagáis la fuerza colectiva; por consiguiente siempre existe un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y que disfrutáis injustamente», pág. 137.

¹¹⁶ «... la colección de fuerzas individuales no es otra que la serie general de los trabajadores, considerada en su unidad. »De este principio, demostrado por vía de ecuación serial, se han deducido los salarios siguientes: 1º) Que por el hecho de la división del trabajo, convertida en potencia colectiva, los trabajadores estaban en relación de asociación natural y respectivamente solidarios. 2º) Que esta cualidad de asociados co-responsables hacía desaparecer de entre ellos el principio, incluso la posibilidad de competencia. 3º) Que la fuerza colectiva de cien trabajadores siendo incomparablemente más grande que la de un trabajador elevada a cien veces, esta fuerza no era pagada por el salario de cien individuos; por consiguiente, que hoy había error de cuentas entre obreros y patronos, y que había que rehacer la ley de coaliciones. 4º) Que siendo los más grandes talentos, o en su desarrollo o en su ejercicio, efectos de la fuerza colectiva y sometidos, como las más pequeñas funciones, a la ley de solidaridad y mucho más deudores de la sociedad que estas últimas, cualquier pretensión a remuneraciones exageradas se encontraba singularmente reducida. 5º) Que el salario de los trabajadores, no siendo en el fondo más que el intercambio por sus servicios, la igualdad de funciones asociadas conllevaba la equivalencia de condiciones entre trabajadores, al menos en cuanto lo permiten las anomalías físicas, intelectuales y morales que afligen a la especie humana, anomalías que los principios de división y de fuerza colectiva, la teoría de la ley serial y las reformas a introducir en la educación y en la higiene, deben hacer desaparecer progresivamente», «De la création de l'ordre dans l'humanité», obra cit., pág. 302.

La constatación de la potenciación producida por el trabajo conjunto es correcta, pero en cambio su argumentación por la que intenta demostrar la explotación capitalista es muy endeble y de ella no se deducen las consecuencias que extrae. En efecto, con la misma razón se podría decir que si el salario que se paga en una empresa de cien hombres, que trabajan conjuntamente, es adecuado, por tener ya en cuenta el efecto de la fuerza colectiva, a un hombre cuyo trabajo fuera realmente individualista habría que pagarle muchísimo menos y, por tanto, el capitalista le estaría pagando de más. Sin embargo, en la realidad no ocurre esto ni lo que dice Proudhon. El salario concreto de un obrero es función de muchos factores (escasez y necesidad de su especialidad, situación de la economía y de la empresa, etc.), pero no siendo necesario entrar aquí en el detalle de este tema, baste decir, para mostrar el error de Proudhon, que en términos macroeconómicos, el nivel de los salarios que se pagan en el conjunto de la economía ya tiene en cuenta la productividad de la fuerza colectiva total, y que este nivel forzosamente sería muy inferior si no se diera ese trabajo conjunto. Podría además preguntarse a Proudhon: ¿La fuerza colectiva se produce espontáneamente? ¿No se produce, más bien, por la organización que el empresario realiza conjuntando capital y trabajo? Pero es que, además, con su habitual incoherencia, Proudhon reconoce el papel jugado por el empresario cuando dice que la tierra, el trabajo y el capital, por separado son estériles¹¹⁷. También fracasa Proudhon en su intento de demostrar que la existencia de diferencias salariales entre trabajadores es injustificada. En síntesis, se limita a extraer esa consecuencia, sin ningún razonamiento, de las siguientes afirmaciones¹¹⁸:

1. Todos los trabajos que se realizan asociadamente, son necesarios.
2. La mayor capacidad de ciertos trabajadores se debe a que han recibido más de la sociedad.
3. La educación y la higiene harán que las capacidades progresivamente se homogeneicen.

Admitiendo, con matizaciones, que existe algo de verdad en estas tres proposiciones, pero que se convierten en falsas si se radicalizan, lo único que de ellas podría deducirse es que un trabajador no tiene, en principio, base para exigir, como un derecho, el que se le pague más que a otro de menos capacidad; lo cual es muy distinto a afirmar que sea injusto el que se le pague más.

Proudhon parece haberse planteado, en forma confusa, un interrogante que, reiterativamente, se han planteado a lo largo de la historia muchos constructores de utopías, y que han resuelto mal por su carencia de rigor lógico al razonar. Falta de rigor de la que, a nivel muy alto, participa Proudhon.

El razonamiento parte del siguiente interrogante: El más dotado por la naturaleza, ¿tiene derecho a ganar más que el menos dotado? Al contestar negativamente, lo cual es perfectamente defendible, se concluye, con un espectacular salto ilógico, que no debe haber diferencias salariales. La lógica más simple exigiría que, una vez contestada negativamente la primera pregunta, se plantease la siguiente: ¿Es injusto que el más dotado pueda ganar más que el menos dotado? Al tener que responder también negativamente, a no ser que se profese un igualitarismo apriorístico seudoreligioso, habría que pasar a una tercera pregunta: ¿Conviene que el más dotado pueda ganar más que el menos dotado? Esta es la pregunta definitiva y a la que hay que responder afirmativamente: Sí, a la sociedad le conviene, y en forma muy particular a los menos dotados. Conviene que el talento, la habilidad, la creatividad... sobre todo de los más dotados, se ejercite al máximo, y para ello es necesaria la motivación.

¹¹⁷ «La verdad es que ni la tierra es productiva, ni el trabajo es productivo, ni el capital es productivo; la producción resulta, de estos tres elementos igualmente necesarios; tomados por separado son igualmente estériles... Labrad un desierto de arena, agitada el agua del río, amontonad caracteres de imprenta, todo ello no dará trigo, ni peces, ni libros», ¿«Qué es la propiedad?», obra cit., págs. 180-181.

¹¹⁸ «De la creation de l'ordre dans l'humanité».

II. Crítica de los sistemas económicos

Proudhon rechaza el sistema económico liberal por considerar que en él se desvincula a la economía de la moral¹¹⁹, que la competencia, en sí necesaria¹²⁰, resulta en él inmoral¹²¹ y que se destruye a sí misma¹²². Además, rechaza cualquier sistema estatista, por ineficaz¹²³ y contrario a la libertad personal¹²⁴.

Proudhon piensa haber encontrado la solución al dilema justicia-libertad, en el que considera se ha venido debatiendo la organización económica y política, revalorizando el concepto de “contrato mutuo”, de donde se desprenderá como organización económica el “mutualismo” y como organización política el “federalismo”. Al ser todo este tema uno de los más significativos y característicos de Proudhon, se desarrollará con cierto detalle más adelante. Por ahora, baste decir, en lo que respecta a su crítica de los sistemas económicos, que prescindiendo de sus exageraciones características, no le falta razón al señalar los inconvenientes de ambos sistemas. Donde Proudhon falla, por su afán de aportar soluciones inéditas y definitivas, es en no concebir la posibilidad de un sistema intermedio que respetando al máximo la libertad individual (no imponiendo vínculos innecesarios) la condicione lo preciso para evitar sus posibles excesos y la complemente donde ella no pueda llegar. En definitiva, Proudhon no se da cuenta que puede existir, como la experiencia ha demostrado, una intervención del Estado en la economía, sin que por ello esa intervención tenga que ser total. Es verdad, sin embargo, que frecuentemente el Estado o se ha quedado corto o se ha pasado en su grado de intervención, y esto vale tanto para lo económico como para lo político, pero es precisamente ese grado de intervención adecuado, no siempre fácil de definir en lo concreto, el que debe perseguir la prudencia política. Como lo que se trata de lograr es el máximo bien individual y colectivo, y la libertad es una parte importantísima e insustituible de ambos, la intervención de los poderes públicos deberá limitarse a aquello que la iniciativa individual o de grupos intermedios (familia, asociaciones, etc.) no puede por sí sola realizar y, por su importancia, debe ser realizado.

¹¹⁹ «¿Qué virtud, qué buena fe podría existir en una sociedad cuya máxima fundamental es que la ciencia económica no tiene nada en común con la justicia ...que cada uno, teniendo derecho a buscar exclusivamente su propio interés, el amigo podrá legalmente, racionalmente, científicamente, arruinar a su amigo... el obrero, traicionar a su patrono, etc.?»; «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., págs. 228-229.

¹²⁰ «Mientras un producto es suministrado por un solo fabricante, el valor real de este producto permanece en misterio, sea por disimulo de parte del productor, sea por incuria o incapacidad para hacer bajar el coste a su límite máximo. Así, lo que es privilegio para la producción, resulta ser una pérdida real para la sociedad; la publicidad de la industria y la concurrencia de los trabajadores son una necesidad», «Système des contradictions économiques on Philosophie de la misère», obra cit., tomo I, pág. 210.

¹²¹ *Ibidem*, «La competencia, con su instinto homicida, arrebató el pan a toda una clase de trabajadores, y sólo ve en ello una mejora, una economía... La competencia trastorna todas las nociones de equidad y de justicia...», pág. 223.

¹²² *Ibidem*, «Por tanto, si la competencia sólo se ejerce en beneficio de intereses privados, sin que sus efectos sociales hayan sido determinados por la ciencia, y reservados por el Estado, habrá en la competencia, como en la democracia, una tendencia continua a pasar de la guerra civil a la oligarquía, de la oligarquía al despotismo, después disolución y vuelta a la guerra civil, sin fin y sin reposo. He aquí por qué la competencia, abandonada a sí misma, no pueda llegar nunca a constituirse; lo mismo que el valor, necesita un principio superior que la socialice y la defina», pág. 232.

¹²³ Proudhon, en «Système des contradictions économiques on Philosophie de la misère», obra cit., pág. 243, cita, haciendo suyo, el siguiente pasaje de Sismondi: «No tenemos ninguna confianza en los que ejercen poderes delegados. Pensamos que cualquier corporación llevará mucho peor sus negocios que los que están animados por un interés individual; que habrá por parte de los directores negligencia, fasto, dilapidación, favoritismo, temor a comprometerse, en fin, todos los defectos que se observan en la administración de la fortuna pública, en contraposición a la fortuna privada».

¹²⁴ (Todos los sistemas comunistas parten del principio de que) «el individuo es esencialmente subordinado a la colectividad, que es a ella a quien debe un derecho y la vida, que el ciudadano pertenece al Estado como el niño a la familia... y que le debe sumisión y obediencia en todo», «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 112.

III. Crítica de los sistemas políticos

Es en el aspecto político donde el rechazo del Estado, sea cual sea su forma, se hace en Proudhon más radical. Afirma con fuerza su anarquismo y pretende demostrar que la anarquía es el término de una evolución histórica y racional^{125, 126, 127}.

Rechaza al Estado sea cual sea su forma, por considerar que la autoridad política es una extrapolación ilegítima, tomada de la organización familiar, animal o humana, donde es necesaria, hasta que el joven puede emanciparse¹²⁸. Las consecuencias de esa “absurda extrapolación” son nefastas: el Estado es destructor de todas las libertades (expresión, asociación, etc.) que inevitablemente atentan contra él¹²⁹; consagra la desigualdad y subordinación¹³⁰ e impide la instrucción del pueblo¹³¹.

La crítica de Proudhon al sistema democrático representativo, característica de todos los anarquistas, tiene por base su mencionado rechazo de la autoridad, venga de donde venga, y las críticas específicas que le dedica se dirigen a mostrar cómo los sistemas concretos no pueden salvar la viciada base de partida. Afirma que la historia se ha encargado de demostrar que todo régimen democrático desemboca inevitablemente en un despotismo¹³², con la particularidad que el sufragio universal lo que consagra es el despotismo de los mediocres¹³³ y es una verdadera lotería¹³⁴.

Tampoco se salva la llamada democracia directa que, según Proudhon, reposa sobre el error de suponer que la opinión de la mayoría es la más razonable y exponente de la voluntad colectiva¹³⁵.

Después de rechazar todos los sistemas políticos conocidos, Proudhon propondrá la única alternativa que, a sus ojos, supone la verdadera solución: el federalismo, que sustituirá la autoridad de uno, de una mayoría o de unos representantes, por acuerdos voluntarios entre individuos.

¹²⁵ «Así como el derecho de la fuerza y de la astucia se restringen por la subordinación cada vez mayor de la idea de justicia y acabará por desaparecer en la igualdad, la soberanía de la voluntad cede ante la soberanía de la razón y terminará por aniquilarse en un socialismo científico. La propiedad y la autoridad están amenazadas de ruina desde el principio del mundo; así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía», «¿Qué es la propiedad?», obra cit., pág. 283.

¹²⁶ «Sólo queda como salvación para la sociedad, para la civilización y para nuestra querida Francia, la desaparición de la máquina gubernamental», carta a Pierre Leroux, de 14 de diciembre de 1849, «Correspondance», tomo XIV, pág. 287.

¹²⁷ «Puesto que la negación de la propiedad entraña la de la autoridad, inmediatamente deduje de mi definición este corolario no menos paradójico: la verdadera forma de gobierno es la anarquía», «Les confessions d'un révolutionnaire», Edit. Rivière, pág. 174.

¹²⁸ «¿Qué es la propiedad?», obra cit., pág. 279.

¹²⁹ «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 316.

¹³⁰ «La subordinación del pobre al rico, del villano al noble, del trabajador al parásito, del laico al cura, del burgués al soldado», «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., pág. 299.

¹³¹ «En el estado actual de nuestra sociedad, la instrucción de la juventud, a excepción de una elite de privilegiados... sería una pura pérdida, incluso peligrosa», «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 341.

¹³² «La experiencia demuestra, en efecto, que en todo lugar y siempre, el Gobierno, por más popular que haya sido en su origen... se ha ido convirtiendo poco a poco en excepcional y exclusivista; en fin, que en lugar de mantener la libertad y la igualdad entre todos, ha trabajado obstinadamente a destruirlas, en virtud de su inclinación natural al privilegio», «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., pág. 207.

¹³³ «La democracia no es otra cosa que la tiranía de las mayorías, la tiranía más execrable de todas... tiene por base el número y por máscara el nombre del pueblo», «Solution du problème social», tomo VI, «Oeuvres complètes», Edit. Lacroix, pág. 56.

«De forma análoga a como la monarquía constitucional, buscando rodearse de una aristocracia del talento y de la fortuna... la democracia, que es la borrachera de este sistema, compone su patriciado de mediocridades», pág. 59.

¹³⁴ «El sufragio universal es, a mis ojos, una verdadera lotería», «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., pág. 211.

¹³⁵ *Ibidem*, «Si una sola voz es la que hace la mayoría, por una sola vez el legislador hará la ley. Que esta voz vaya a la derecha y el legislador dirá sí; que vaya a la izquierda y dirá no. Este absurdo... traería, sin duda, junto a escándalos monstruosos, espantosos conflictos», pág. 215.

La crítica de Proudhon a los sistemas políticos, en su aspecto genérico, contiene innumerables exageraciones y apriorismos, y le falta una argumentación contra el principio de autoridad y el Estado, ya que lo único que hace es acusar a ambos de todos los males sociales, sin probar nada. No puede negarse, en cambio, que sabe resaltar inconvenientes reales de los sistemas concretos. Lo que queda por ver es si el sistema federalista que propone les aventaja.

IV. El contrato mutuo

Según Proudhon, tanto la organización económica como la política han de basarse en la generalización del contrato bilateral o mutuo, que es el instrumento en el que se traduce el principio de reciprocidad, o conmutativo, regulador de toda relación humana. Llega a afirmar que el contrato es el único vínculo moral que pueden aceptar seres iguales y libres¹³⁶, y critica, duramente, el contrato social de Rousseau, acusándole de considerar solamente aspectos políticos de defensa de bienes y personas, cuando lo verdaderamente esencial es determinar cómo se adquieren esos bienes: todo lo relativo al trabajo y al intercambio.

El contrato social debe reunir las siguientes características:

- a) Ser un pacto conmutativo, entre iguales.
- b) Ser sinalagmático: sólo obligar a las partes en aquello que expresamente consta en el contrato, y no estar sometido a ninguna autoridad externa a los contratantes.
- c) Ser general; incluir a todos los ciudadanos.
- d) Dar a cada uno más bienestar y libertad.
- e) Ser debatido libremente¹³⁷.

Y como resumen: la naturaleza de este contrato social reposa sobre la reciprocidad, «la más grande, la más sagrada de las fuerzas económicas, la mutualidad»¹³⁸.

A. Mutualismo

Dentro del mutualismo que, según Proudhon, es la aplicación del contrato mutuo a las relaciones económicas, hay que considerar, por un lado, la organización de la producción, y por otro, la del cambio y crédito. Desde otro punto de vista, cabe distinguir el asociacionismo proudhoniano de 1851 expresado en «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», del de su obra póstuma «De la capacité politique des classes ouvrières» (1865), mucho más ambicioso y moralizante.

1. El mutualismo en la producción y el comercio

El asociacionismo de «L'idée générale de la révolution au XIX siècle» (1851) todavía no puede calificarse de mutualismo; Proudhon, que en esta época no suele utilizar este término, se muestra muy apegado a la idea de que el capitalismo explota a los obreros por no pagar la fuerza colectiva, y propugna que todo tipo de empresa donde se produzca una apreciable división del trabajo pase a constituirse en compañía obrera, en la que todos los trabajadores sean asociados. Piensa, en cambio, que donde no se dé esta división del trabajo, y por tanto la aparición de la “fuerza colectiva”, no hay

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 238.

¹³⁷ *Ibidem*, págs. 187-189.

¹³⁸ «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 186.

ninguna razón para formar asociaciones obreras y que es perfectamente legítima la existencia de patronos y asalariados, con o sin participación en beneficios¹³⁹.

El mutualismo, tal como lo concebía Proudhon en el último período de su vida, podría sintetizarse diciendo que consistiría en la difusión de unas asociaciones mutualistas, especie de hermandades, algunos de cuyos miembros podrían comprometerse, unos con otros, a prestaciones específicas como trabajo en común, compra o venta, etc., pero abiertas a otros miembros que para adherirse bastaría que prometieran ser fieles en sus transacciones mutuas¹⁴⁰. Estas asociaciones se crearían por libre iniciativa y cualquiera de ellas vendría a satisfacer una necesidad real y concreta de producción, distribución o consumo, y no por un principio de asociacionismo doctrinario; de esta forma, los hombres que se asociasen conservarían «su libertad hasta en el seno de la asociación»¹⁴¹.

Una vez creada una asociación mutualista, tendería a arrastrar hacia ella a las industrias con las que se relacionase¹⁴² y, además, aunque el fin concreto para el que se había creado dejase de tener vigencia, por cualquier circunstancia, no por ello se rompería el pacto de lealtad, garantía y honor entre los asociados¹⁴³.

2. El mutualismo en el crédito. Banco de crédito gratuito

Proudhon ve en el interés del dinero el exponente más claro, la quintaesencia, del “derecho de aubana” y el que lo facilita en sus distintas formas. Si el trabajador pudiera obtener dinero sin interés, no tendría que pagar ninguno por el uso de las instalaciones y maquinaria que precisara; simplemente las compraría. Desaparecería todo tipo de renta, alquiler, etc., pero para ello habría que eliminar la “tiranía del oro”¹⁴⁴.

Para conseguirlo, Proudhon preconiza un sistema en el que se generalizaría el uso de la letra de cambio y se constituiría un banco de cambio que las canjearía por unos bonos que reemplazarían al actual numerario.

Las letras de cambio no serían convertibles en dinero, sino que, a su vencimiento, lo serían en artículos de la producción del librado, o bien podrían hacerse efectivas a la vista y al portador a través del banco de cambio. Este, una vez comprobadas las solvencias del librado y librador, las canjearía por unos bonos de cambio que darían

¹³⁹ «L'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., págs. 275-279.

¹⁴⁰ «... no es indispensable aportar un capital a la sociedad mutualista; basta para ser asociado respetar en las transacciones la fe mutua».

...

«Admite como mutualista a todo el mundo, y tiende a la universalidad; no se forma buscando directamente un beneficio, sino una garantía; no hay obligación de aportar dinero, ni otros valores, ni siquiera la propia actividad; la única condición necesaria es la de ser fiel al pacto de mutualidad», «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 196.

¹⁴¹ Ibídem, «Se sigue de ahí que el principio de mutualidad, en lo que respecta a la asociación, consiste en que los hombres no se asocien mientras no lo exija la producción, el coste de los productos, las necesidades de consumo o la propia seguridad de los productores. No es, por tanto, una idea de sistema, un cálculo de ambición, un espíritu de partido, un vano sentimentalismo lo que une a los sujetos; es la razón de las cosas, y es porque asociándose así, sólo obedecen a la razón de las cosas, por lo que pueden conservar hasta en el seno de la asociación su libertad, pág. 190.

¹⁴² Ibídem, «Una sociedad mutualista puede tener por objeto especial la explotación de una industria. Pero en virtud del principio de mutualidad, tiende a arrastrar hacia su sistema de garantía, primero a las industrias con las que tiene una relación inmediata, y luego a las más alejadas», pág. 196.

¹⁴³ Ibídem, «Causas puramente externas pueden hacer desaparecer sociedades de esta especie, en lo que tienen de especial; pero en sí mismas, y en su disposición fundamental, tienden a crear un orden nuevo de cosas y no son rescindibles. Unos hombres, después de haber hecho entre ellos un pacto de honradez, lealtad, garantía y honor, no pueden decir al separarse: Nos habíamos equivocado, ahora vamos a volver a ser mentirosos y granujas», pág. 196.

¹⁴⁴ «El oro es el talismán que hiela la vida en la sociedad, que encadena la circulación, que mata el trabajo y el crédito; que constituye a todos los hombres en una esclavitud mutua.

»Hay, pues, que destruir todavía esta realeza del oro; hay que republicanizar el numerario, haciendo de cada producto del trabajo moneda corriente», «Organisation du crédit et de la circulation», «Oeuvres», tomo VI, Edit. Lacroix, pág. 112.

derecho al mismo valor (tiempo de trabajo) en cualquier artículo del comercio. Estos bonos, pues, vendrían a sustituir al dinero entre los asociados al banco de cambio que simplemente percibiría una pequeña comisión (inferior al 1%) para gastos de funcionamiento; de aquí el nombre de banco de crédito gratuito, ya que no realizaría ningún descuento por transformar efectos con valor aplazado por otros con valor actual (bonos de cambio)¹⁴⁵.

No es lugar éste para extenderse en una crítica de carácter técnico del sistema. Para resaltar su inviabilidad baste consignar los siguientes aspectos:

- Los bonos de cambio equivaldrían a un numerario con la sola garantía de los asociados al banco en lugar de tenerla de todo el país.
- La supresión del interés significaría la equiparación de un bien futuro a un bien actual, es decir: abandonar durante un tiempo la disponibilidad de un bien, e incurrir en un riesgo, ambas cosas sin contrapartida.

B. *Federalismo*

Según Proudhon, el contrato mutuo aplicado a la organización política produce el federalismo¹⁴⁶. Así pues, para él, mutualismo y federalismo son, en lo económico, y en lo político, las formas correspondientes a una sana organización social¹⁴⁷.

Afirma que el federalismo, siendo la única forma en que pueden conjugarse, equilibrándose, libertad y autoridad, ha de construirse sobre tres pilares: familia, grupos profesionales y comuna. Como se ha visto anteriormente, Proudhon reconoce a la familia como la institución natural, anterior a cualquier otra. En cuanto a los grupos profesionales, como configuradores del orden político, van perdiendo poco a poco, en la mente de Proudhon, relevancia en beneficio de los grupos geográficos y, en particular, de la comuna.

La comuna, célula básica y soberana, tendría derecho a gobernarse, administrarse, imponerse impuestos, disponer de sus bienes. etc.¹⁴⁸, y sería incompatible con cualquier forma de Estado centralista. Por la federación voluntaria de comunas, vecinas o no, aparecerían las regiones, que a su vez podrían federarse, etc.

Proudhon se declara decidido adversario del principio de las nacionalidades¹⁴⁹ y del de las fronteras naturales¹⁵⁰, ya que para él la única justificación de cualquier agrupación humana es la voluntariedad de sus componentes.

¹⁴⁵ «Solution du problème social, Banque d'échange», tomo VI, Edit. Lacroix, págs. 111-133 y 185-193.

¹⁴⁶ «Lo que hasta ahora hemos llamado mutualismo o garantismo, transpuesto a la esfera política, toma el nombre de federalismo», «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 198.

¹⁴⁷ «Todas mis ideas económicas, elaboradas desde hace veinticinco años, pueden resumirse en estas tres palabras: federación agrícola industrial.

»Todas mis ideas políticas se reducen a una fórmula parecida: federación política o descentralización...

»Todas mis esperanzas actuales y futuras se expresan por este tercer término, corolario de los otros dos: federación progresiva», «Du principe fédératif», Edit. Lacroix, tomo VIII, págs. 83-84.

¹⁴⁸ «...La comuna es por esencia un ser soberano. Como tal, tiene derecho a gobernarse, administrarse, imponerse impuestos, disponer de sus propiedades y de sus ingresos, crear escuelas para su juventud, instalar sus profesores, tener su gendarmería y su guardia cívica, nombrar sus jueces, tener sus periódicos... sus almacenes, su banca, etc., «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 285.

¹⁴⁹ «Si el principio del nacionalismo es verdadero, lo es tanto para las más pequeñas nacionalidades como para las más grandes; implica la independencia y la autonomía de los grupos más pequeños como de las aglomeraciones más vastas; en último análisis, es imposible fuera de las divisiones territoriales, dadas por la naturaleza o por la política, delimitar con claridad una nacionalidad», «La fédération et l'unité de l'Italie», tomo XVI de «Oeuvres, obra cit., pág. 140.

¹⁵⁰ «La mejor, la más segura, la más natural de las fronteras, es la que garantiza a los pueblos que separa, la libertad más completa», «Nouvelles observations sur l'unité italienne», «Oeuvres», obra cit., tomo XVI, pág. 236.

Considera además que el pacto de federación ha de estar limitado a una, o varias finalidades concretas¹⁵¹ y, además, que para que las partes sigan siendo libres, ha de reconocerse el derecho de secesión *ad libitum*, es decir, el de poder romper el pacto con total libertad¹⁵². Aun cuando atribuye a este derecho una importancia fundamental, se da cuenta que en la práctica nunca ha tenido vigencia¹⁵³, lo que le lleva a afirmar que ha faltado la organización económica adecuada –mutualismo–, que hiciera posible un verdadero federalismo¹⁵⁴.

En cuanto a las consecuencias que Proudhon atribuye a un federalismo político, que se apoye sobre una base de mutualismo económico, todas son eminentemente positivas. Aun cuando escribe abundante y farragosamente sobre este tema, no argumenta el porqué se han de seguir esas consecuencias.

Entre ellas, cita las siguientes: asegura el trabajo¹⁵⁵ y un salario justo a los trabajadores¹⁵⁶ y protege su dignidad¹⁵⁷; aprovecha las ventajas de la competencia evitando sus peligros¹⁵⁸; garantiza la soberanía del pueblo¹⁵⁹, el orden y la libertad¹⁶⁰ y la paz interna¹⁶¹ e internacional¹⁶².

Atribuir a su federalismo las benéficas consecuencias que Proudhon le atribuye, es algo totalmente gratuito, que no demuestra y que, de hecho, no podría demostrar, por tratarse, no de consecuencias, sino de aspectos, en gran medida independientes de que el sistema político sea federal o unitario. Téngase en cuenta que en el fondo todo sistema federal parte de reconocer la soberanía a una zona geográfica más o menos grande, y en este sentido no se diferencia esencialmente de los llamados sistemas unitarios. El que la zona de soberanía política sea pequeña (?) tiene sin duda ventajas, pero sería cerrar los ojos a la evidencia ver sólo ventajas. Además, sería un error considerar al federalismo como la única forma de organización política en la que pueda darse la descentralización e, incluso, la subsidiariedad.

En cuanto al derecho de secesión, no puede explicarse más que por el culto a una libertad que se ha identificado con la ausencia de vínculos, impuestos por otros o autoimpuestos, que no puedan romperse. Esto, que llevaría a una inestabilidad social y política extremas, ya que cualquier empresa en común vendría minada de origen por la desconfianza en la continuidad de los otros miembros del grupo, es además claramente incoherente con la importancia atribuida por Proudhon al contrato mutuo.

¹⁵¹ «Federación... es decir pacto, contrato, etc., es una convención por la cual uno o varios jefes de familia, una o varias comunas, uno o varios grupos de comunas o de Estados se obligan recíprocamente e igualmente los unos con los otros para uno o varios objetos particulares, cuya carga incumbe entonces especial y exclusivamente a los delegados de la federación», «Du principe fédératif», obra cit., tomo VIII, pág. 47.

¹⁵² «... vayamos hasta el final; un Estado cuyas partes habiendo sido reconocidas soberanas tendrían la facultad de salir del grupo y de romper el pacto *ad libitum*. Porque no hay que disimular: la federación, para ser lógica, fiel a su principio, debe ir hasta ahí, o no ser más que una ilusión, una presunción, una mentira...», «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 207.

¹⁵³ Ibídem, «Pero es evidente que esta facultad de secesión que, en principio, debe pertenecer a todo estado confederado, es contradictoria; nunca se ha realizado, y la práctica de las confederaciones la desmiente», pág. 257.

¹⁵⁴ Ibídem, «Resumamos: una revolución social, en el sentido de la mutualidad, es una quimera, porque en esta sociedad, la organización política debería ser el corolario de la organización económica», pág. 207.

«Lo que hay que hacer para hacer a la confederación indestructible es darle por fin la sanción que todavía espera, proclamando como base del derecho federal y de todo el orden político, el derecho económico», pág. 211.

¹⁵⁵ Ibídem, pág. 348.

¹⁵⁶ Ibídem, págs. 143, 151 y 192.

¹⁵⁷ «Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère», obra cit., tomo I, pág. 194. «De la création de l'ordre dans l'humanité», obra cit., págs. 333-339.

¹⁵⁸ Ibídem, págs. 238-239.

¹⁵⁹ Ibídem, pág. 263.

¹⁶⁰ «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., pág. 202.

¹⁶¹ Ibídem, págs. 124-183. «De l'idée générale de la révolution au XIX siècle», obra cit., pág. 303.

¹⁶² «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit., págs. 211, 219 y 220.

La revolución

Probablemente una de las razones por las que Proudhon ha sido calificado de utópico por las distintas corrientes marxistas, empezando por el propio Karl Marx, es la de que exponiendo con gran lujo de detalles lo que “deberá” ser la sociedad después de la revolución (cosa que no hacen sus detractores), escribe comparativamente muy poco (casi nada) sobre cómo deberá hacerse esa revolución, y ello a pesar de que es difícil encontrar una palabra que se repita más en sus escritos. Normalmente, con la palabra “revolución” suele referirse al cambio en la organización social, o incluso a la organización ya cambiada, es decir, al paso del actual modelo de sociedad al mutualismo, sin que se desprenda nada que haga pensar en un cambio violento. Aun cuando, rastreando en sus escritos, se encuentran algunos pocos pasajes de los que parece desprenderse una visión violenta de la revolución¹⁶³, como cuando exige «una desposesión brusca y sin indemnización de la clase capitalista¹⁶⁴ o cuando clama contra la propiedad»¹⁶⁵ o contra la subordinación del trabajo al capital¹⁶⁶, sin embargo, del conjunto de su obra se desprende que para él la violencia física es sobre todo un recurso retórico y circunstancial.

Cuando, en su época de madurez, ha ido abandonando la idea de “anarquía positiva” y admite que su sistema mutualista y federalista exigirá un cierto gobierno, descentralizado, e incluso el sufragio universal, piensa que el acceso del pueblo al poder y la implantación de ese nuevo sistema ideal se verificará gracias a la capacidad política de las clases obreras, que tendrán por aliadas a la clase media trabajadora, a los intelectuales, artistas, sabios, etc., a través de medios políticos legales¹⁶⁷.

La revolución irá realizándose mediante la autosegregación de los trabajadores respecto de cualquier institución o actividad de la burguesía y el boicot de las mismas. De esta forma, los trabajadores irán adquiriendo conciencia de clase y preparándose para alcanzar el poder político, lo que deberá venir soportado por una progresiva conquista de la economía, que irán organizando los trabajadores en forma autónoma (independiente de la burguesía)¹⁶⁸.

Conclusión

La complejidad de la obra de Proudhon, desbordante en analogías, verbosidades, contrastes, ambigüedades e incoherencias flagrantes, ha producido la desesperación de los estudiosos, amigos o imparciales, que se han acercado a ella, y suministrado materia abundante a sus enemigos, de derechas o izquierdas, que con muy poco esfuerzo han encontrado en sus escritos innumerables contradicciones.

Después de haber recorrido la extensa obra de Proudhon y visto la evolución de su pensamiento en puntos importantes, cabría con toda razón preguntarse: ¿Qué es lo que Proudhon ha dicho que luego no haya negado?, o en otros términos, ¿cuáles son las constantes de su pensamiento?

¹⁶³ «¿Qué nos falta para realizar la obra confiada a nuestras manos? Una sola cosa: ¡la práctica revolucionaria! Lo que constituye la práctica revolucionaria es que ya no procede por detalle y diversidad, o por transiciones imperceptibles, sino por simplificaciones y zancadas», «Les confessions d'un révolutionnaire», Edit. Rivière, pág. 403.

¹⁶⁴ «Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère», obra cit., vol. 1, pág. 275.

¹⁶⁵ «Apelamos a la fuerza... ¡Propietarios defendeos! Habrá combate y matanzas», «Celebration du Dimanche», Edit. Rivière, págs. 94-95.

¹⁶⁶ «Hace falta que una fuerza mayor invierta las fórmulas actuales de la sociedad y que sea el trabajo... el que... someta el capital al pueblo y le entregue el poder», «Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère», obra cit., Edit. Rivière, vol. 1, pág. 348.

¹⁶⁷ «De la capacité politique des classes ouvrières», obra cit.; «La conclusion de Gustave Chaudey», págs. 406-407.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pág. 242.

Cabría señalar los siguientes puntos:

1. Apología del matrimonio y de la familia, como pilares de la estructura social.
2. Definición de la justicia como equivalente a reciprocidad.
3. Culto a la libertad, entendida como ausencia de vínculos que no pudieran romperse.
4. Organización social deseable: de abajo arriba. Ausencia de cualquier centralización del poder. Federalismo con derecho de secesión.
5. Autogestión de las empresas en que se origine “fuerza colectiva” por la división del trabajo.
6. Antiteísmo y antirreligiosidad.

Si se hace excepción de los dos primeros puntos, y de las consecuencias que se derivan, y por los que ha sido frecuentemente calificado de burgués, retrógrado, de derechas, etc., todos los restantes son compartidos por las diversas corrientes anarquistas, si bien algunos de ellos radicalizados, como de hecho, en alguna época, también lo estuvieron en Proudhon.

¿Qué valor tiene la obra de Proudhon a cien años de su muerte? Podría contestarse que muchas de las personas que se declaran anarquistas o simpatizantes del anarquismo, si no son francesas o no tienen mucha cultura, probablemente no habrán leído nada de Proudhon, o incluso desconozcan quién fue; es sin embargo innegable que el pensador francés fue uno de los que más contribuyeron a que las ideas libertarias fueran fraguando y llegaran a tomar cuerpo.

En cuanto al valor real de estas ideas, la respuesta no puede ser global. En el anarquismo conviven intuiciones valiosas, pero con contornos pobremente definidos por falta de profundización racional. Esto que, desde un punto de vista intelectual, es sin duda una debilidad, es también, desde un punto de vista existencial, no sólo un punto fuerte, sino una razón de supervivencia. En efecto, el anarquismo puede “agarrar” en corazones grandes con mentes poco cultivadas o, si son eruditas, con escasa capacidad analítica, ya que si se profundiza racionalmente es inevitable que ocurra muy pronto algo parecido a lo que los años hicieron que ocurriese en Proudhon: que terminó “redescubriendo” la propiedad.

EL PENSAMIENTO DE BAKUNIN

Introducción

A cien años de la muerte de Miguel Bakunin, sus ideas y postura vital han recobrado atractivo para sectores, quizá minoritarios de la sociedad –jóvenes, particularmente universitarios–, pero que pueden llegar a tener una influencia importante en un futuro próximo.

Por esto un estudio sobre el pensamiento de Bakunin no es hoy un ejercicio puramente académico, sino que puede ayudar a entender el sustrato y las causas de muchas de las actuales convulsiones ideológicas y vitales.

Estas páginas tienen por objeto exponer y analizar –esquemáticamente– el pensamiento de Bakunin a partir de sus escritos posteriores a 1866, ya que fue precisamente en sus últimos diez años de vida cuando fueron decantándose sus ideas anarquistas. Sus escritos anteriores (cartas), para lo único que pueden servir es para entender un poco la

compleja personalidad del gran revolucionario y seguir la trayectoria de su pensamiento, nada rectilínea por cierto.

Se expondrá y analizará la perspectiva anarquista de Bakunin por grandes temas (hombre, Dios, libertad, Estado, etc.), tarea que no sólo no hizo él, sino que no podía hacer, más que por las frecuentes incoherencias en que incurría en sus escritos, por su “anarquía vital”.

Bibliografía específica

Las obras completas de Bakunin fueron editadas en francés por Guillaume, J., «M. A. Bakunin, Oeuvres», 6 volúmenes, Stock, París, 1907-1911. También fueron editadas en ruso en 1934 por Y. Steklov, que incluía cartas.

Con Bakunin ocurre lo mismo que con otros autores anarquistas: casi todos los estudios que sobre él se han publicado pertenecen a simpatizantes del anarquismo o a personas de ideología más o menos marxista. De entre todos esos estudios, cabe señalar –además de los de carácter general sobre el anarquismo, que se mencionarán en otro lugar–, los siguientes:

Carr, E.H., «Michael Bakunin», Ed. Grijalbo, S.A., Barcelona-México, 1970.

Dolgoft, Sam, «La anarquía según Bakunin», Tusquets, Barcelona, 1976.

Kaminsky, H.E., «Bakounine, la vie d'un revolutionnaire», Mouton, París, 1938.

Maximoff, G. P., «The political philosophy of Bakunin, scientific anarchism», The Free Press, Glenoe, 1953.

Pyziur, E., «The doctrine of anarquism of Michael Bakunin», Maquette, Milwaukee, 1955.

Nota biográfica

Miguel Alexandrovich Bakunin, el líder más excepcional que ha tenido el anarquismo, nació en 1814 en Tver, a unos 250 km de Moscú, de padres rusos, terratenientes y aristócratas. A los 14 años ingresó en la escuela de artillería de San Petersburgo, de donde fue expulsado por negligente e indisciplinado y trasladado a un regimiento de Lituania.

A los 21 años abandona el ejército, rompe con su familia y marcha a Moscú. Después de permanecer allí unos años se traslada a Berlín para, financiado por su padre, dedicarse al estudio de la filosofía hegeliana. Posteriormente se trasladó a París (1840), donde lo mismo que en Berlín se sintió atraído por las ideas de los «jóvenes hegelianos» y, en particular, por las de Feuerbach.

Allí conoció a Lamennais, Georges Sand, Marx, Proudhon... dejando este último profunda huella en su pensamiento y adhiriéndose en esta época a las corrientes revolucionarias.

Tomó parte en varios de los movimientos revolucionarios de 1848. En 1849, participando en la insurrección de Dresde, fue capturado y sentenciado a muerte; sin embargo, y después de una serie de vicisitudes, fue entregado al gobierno ruso, que lo encarceló durante siete años. Al poco tiempo de su encarcelamiento escribió al zar una confesión de sus actividades revolucionarias afirmando su propósito de apartarse de ellas. Esta carta, de tono extremadamente servil, le ha sido duramente reprochada por sus adversarios, y él mismo afirmó posteriormente que fue un gran error.

De la fortaleza en que estaba encerrado, su familia y amigos, al cabo de los mencionados siete años, consiguieron que se le enviase desterrado a Siberia, donde se casó.

En 1861, y con el pretexto de un viaje comercial bajo promesa de regreso, promesa que no cumplió, logró escapar y llegar a Londres. Su mujer se reunió con él dos años más tarde en Estocolmo.

En 1864, después de una serie de aventuras intentando producir una revolución en Polonia, se estableció en Nápoles, donde creó un movimiento revolucionario internacional: *La Alianza de los Revolucionarios Socialistas*. Aunque desde el punto de vista del número de asociados y de organización fue un desastre, su influencia fue importante, extendiéndose hacia el centro y norte de Italia. Asimismo, se extendió su influencia por el sur de Francia y Cataluña. En esta última región, gracias sobre todo a Guisepe Fanelli.

En 1867, Bakunin se estableció en Suiza, donde se dedicó activamente al desarrollo de la *Liga por la Paz y la Libertad*, manteniendo contactos con Karl Marx, que era el representante de la *Asociación Internacional de Trabajadores*, consiguiendo inicialmente su apoyo, aunque al poco tiempo se produjo la ruptura entre ambos y entre sus respectivos partidarios.

En el seno de la Liga, Bakunin y sus amigos fueron derrotados con ocasión de su Segundo Congreso en 1868, retirándose de ella para formar la *Alianza de la Democracia Socialista*, con sede en Ginebra.

Entre 1868 y 1872 se produjo una fuerte lucha entre Marx y Bakunin en el seno de la *Asociación Internacional de Trabajadores*, que fue en gran parte causa de su desintegración.

En 1872, Bakunin con los anarquistas, expulsados de la internacional, creó una internacional anarquista secreta, pero en 1874 se retiró de la vida activa y murió en 1876.

Bakunin fue un hombre de gran corpulencia y vitalidad arrolladora, despreocupado, desordenado, fantasioso, turbulento, infantil, con un gran poder de fascinación, capaz de hacer grandes amigos, que le procuraban el dinero para subsistir, y enemigos acérrimos. Proclamó su ateísmo en edad ya madura sin dar ninguna explicación de su cambio, pero de la historia de su vida y de sus numerosas cartas se desprende que su cristianismo no fue nunca operativo y que nunca hizo un esfuerzo serio por analizar su fe antes de arrumbarla. Bakunin no fue revolucionario como consecuencia de unos ideales (anarquistas), sino que fue un revolucionario visceral. En su propensión a la rebeldía, tuvieron, probablemente, parte importante serias incapacidades somáticas y frustraciones afectivas desde su infancia¹⁶⁹. La “racionalización” y decantación de su trayectoria revolucionaria fue un proceso lento, que culminó, pocos años antes de morir, en su doctrina anarquista, cuando llevaba ya medio siglo de lucha contra todo lo establecido y contra todos los que, por una causa u otra, no admitían su liderazgo.

A continuación se transcriben unos párrafos de la documentada biografía que de Bakunin ha realizado E.H. Carr¹⁷⁰ y que parecen dar una visión bastante fiel de la personalidad, contradictoria en muchos aspectos, del gran revolucionario.

«Predicador y protagonista, en teoría, de la más absoluta libertad, y dispuesto a todas horas a denunciar en los términos más severos la rígida disciplina del comunismo, Bakunin recurrió, para la organización de sus actividades revolucionarias, a métodos que no solamente estaban en contradicción con sus

¹⁶⁹ Carr, E. H., «Michael Bakunin», Nueva York, 1961.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

propios principios, sino que iban más allá de la rigidez orgánica preconizada por Marx. Con todo, parece ser que esa inconsecuencia no llegó a turbar jamás la mente de Bakunin. Para él, pues, era perfectamente compatible la libertad sin restricción alguna, que, como principio social y político, preconizaba, con la “obediencia incondicional” a su propia voluntad que exigía de sus discípulos.»

La personalidad de Bakunin es uno de los fenómenos que no pueden ser explicados en términos racionales. Sus ambiciones eran indefinidas y quiméricas. Sus escritos, aunque vigorosos, eran incoherentes, y lo mismo en lo que escribía que en sus actos, rara vez llegaba a terminar lo que había empezado. Su desigual carrera política careció siempre de una conquista concreta. Sin embargo, consiguió producir en sus contemporáneos una profunda impresión de vitalidad y de energía. Su influencia superó en gran medida todas las realizaciones que se le atribuyen, y su figura fue la de un personaje legendario aun antes de su muerte.

Escribió muchísimas cartas, innumerables artículos y obras, la mayoría de las cuales no terminaba para empezar otras. Entre sus obras más significativas cabe destacar: «Dios y el Estado», «Cartas a un francés», «Los principios de la revolución» y «Catecismo revolucionario».

El conjunto de escritos de Bakunin puede encontrarse en la recopilación realizada por su amigo James Guillaume, «M. A. Bakunin, Oeuvres», 6 vols., Stock, París, 1907-1911.

En las páginas que siguen, salvo cuando se señala expresamente otra cosa, se citan los textos de Bakunin por las páginas de la extensa antología preparada por Sam Dolgoff, «La anarquía según Bakunin», edición castellana de Tusquets, Barcelona, 1976.

Exposición crítica del pensamiento de Bakunin

1. *El hombre*

Bakunin se sitúa en un punto de partida explícitamente materialista y determinista¹⁷¹, afirma no creer en el libre albedrío¹⁷², y desde esas premisas, asegura que el hombre es el producto material de la unión y acción de las fuerzas naturales¹⁷³.

Hay que resaltar, sin embargo, que no fundamenta su afirmación de materialismo en ningún tipo de argumento.

Su propensión a la rebeldía, a la que se entregó sin reservas y sin ninguna matización, fue el hilo conductor de su vida y llegó a afirmar que el negarse a obedecer a cualquier otro hombre se confunde con la dignidad humana¹⁷⁴.

Es importante resaltar ya aquí que, una vez decidido su punto de partida materialista, era lógico se le plantease el problema del libre albedrío (entre otras cosas: capacidad de rebelión), como una contradicción importante con ese punto de partida: “producto material de la unión y acción de las fuerzas naturales”. No optó por una solución general

¹⁷¹ «... Nosotros, quienes como el señor Marx somos materialistas y deterministas», «La anarquía según Bakunin», Tusquets, Barcelona, 1976, pág. 375.

¹⁷² *Ibidem*, «Para nosotros, realistas y materialistas, que no creemos ni en la inmortalidad del alma ni en el libre albedrío», pág. 279.

¹⁷³ *Ibidem*, «... los hombres, como todo lo que existe, representan el producto material de la unión y acción de las fuerzas materiales», págs. 325 y 326.

¹⁷⁴ *Ibidem*, «Porque mi dignidad como hombre, mi derecho humano, que consiste en negarme a obedecer a cualquier otro hombre», pág. 281.

de corte hegeliano o marxista (dialéctica), sino por negar de plano el libre albedrío y concebir la libertad no como una capacidad, sino como el acto de rebelión, contra lo que no nace del propio ser, es decir, contra cualquier autoridad. Por otra parte, respecto a lo que “es parte del propio ser” (leyes físicas), se daría la identidad hegeliana entre libertad y necesidad¹⁷⁵.

Si se preguntase a Bakunin por qué no se rebelaba contra sus propias ideas, y concretamente contra su idea de libertad, para ser coherente tendría que contestar que le era imposible porque era suya, formaba parte de su ser, y que si en algún momento sobre esa idea u otra cualquiera cambiaba de parecer es que había dejado de formar parte de su ser. No pudiendo ser otra su contestación, se evidencia el subjetivismo más radical y la no transitividad de su pensamiento. Dicho en otros términos, si Bakunin pretendía ser coherente con su idea de libertad tendría que haber afirmado y defendido –hizo todo lo contrario–, que pretender hacer cambiar a alguien sus ideas por más absurdas que pudieran parecerle era violentar la naturaleza de las cosas. Intelectualmente, parece que se dio cuenta de esto cuando afirmó su negativa a “bendecir” ciertos hechos inevitables¹⁷⁶ y su determinación de luchar contra aquellos que disgustándole no se le apareciesen con el carácter de inevitabilidad.

Podría hacerse otra consideración: en la vida de Bakunin, como en la de cualquier persona, había innumerables cosas que eran de determinada manera o estaban en determinado lugar porque las habían hecho o colocado otros hombres y que le afectaban a él. Si no se rebelaba contra esto es porque no le disgustaban así, y no porque no las hubiera impuesto una “autoridad”

En síntesis, por tanto, la idea de Bakunin sobre libertad equivale a rebelión, cuando hay posibilidades de éxito, contra todo lo que disgusta. Conviene recalcar de nuevo que libertad para Bakunin no es la capacidad de rebelarse o no, sino el acto (necesario) de rebelarse, y por ello todo el que no se rebelase, pudiendo hacerlo, no sería libre.

Es interesante observar que Bakunin consigue conciliar sin recurrir a la dialéctica el “determinismo con la libertad”, pero con una “libertad necesaria” (rebelión) que sólo poseería el que *de facto* se rebelase, y que no tiene nada que ver con lo que el sentir común entiende por libertad.

Otro de los puntos clave del pensamiento de Bakunin sobre el hombre es el de su carácter radicalmente social¹⁷⁷. Si bien este carácter es una evidencia universalmente aceptada, Bakunin la absolutiza, muy hegelianamente, hasta el punto de afirmar que el hombre es

¹⁷⁵ *Ibíd.*, «¿Qué es la autoridad? ¿Se trata del poder inevitable de las leyes naturales que se manifiesta en la concatenación y sucesión necesarias de los fenómenos en el mundo físico y social? La verdad es que contra esas leyes, la revuelta no sólo es prohibida, sino imposible... Sí, somos los esclavos absolutos de estas leyes. Pero en tal esclavitud no hay humillación o, puesto de otro modo, no existe la esclavitud. Porque la esclavitud presupone un amo externo, una autoridad aparte del súbdito al que manda. Pero estas leyes no son nada aparte; son inherentes a nosotros; constituyen todo nuestro ser, físico, intelectual, moralmente; respiramos, actuamos, pensamos, deseamos sólo estas leyes. Sin ellas no somos nada; no somos. ¿De dónde, pues, podemos sacar el poder y el deseo de rebelarnos contra ellas?

»El hombre sólo tiene una libertad con respecto a las leyes naturales: el de reconocerlas y aplicarlas, en una escala cada vez mas extensa en conformidad con el objetivo de emancipación, o humanización, colectivas que persigue», pág. 267.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, «Pero en lo que propiamente llamamos naturaleza, reconocemos numerosas necesidades a las que estamos muy poco inclinados a bendecir, como por ejemplo, la necesidad de morir si uno es mordido por un perro rabioso. Del mismo modo, en esa concatenación inmediata de la vida de la naturaleza que se llama historia, nos encontramos con muchas necesidades que nos parecen mucho más mercedoras de oprobio que de bendición y a las que creemos que debemos estigmatizar con todas las energías de las que seamos capaces en interés de nuestra moralidad social e individual», pág. 375.

¹⁷⁷ «La sociedad es anterior y, al mismo tiempo, sobrevive a cada individuo humano igual que la naturaleza misma. Es tan eterna como la naturaleza y durará todo el tiempo que dure la tierra. El hombre no llega a ser hombre y no alcanza la conciencia y la realización de su humanidad sino en la sociedad y, únicamente, a través de la acción colectiva de la sociedad entera», «Oeuvres», tomo I, pág. 277.

una “individualización” de la sociedad¹⁷⁸. Habiendo dado a la sociedad este carácter de absoluto, y habiendo por tanto negado al hombre toda entidad independiente¹⁷⁹, no podía por menos que afirmar la ausencia de cualquier incompatibilidad entre intereses sociales y personales, y rechazar la idea de pecado original, pues veía en ella una justificación de oposiciones y rupturas¹⁸⁰.

Aparte de apriorístico y contrario a la experiencia, el negar la posibilidad de oposiciones entre hombre concreto y sociedad, resulta contradictorio con su idea sobre libertad (acto de rebelión). ¿Cómo resulta concebible rebelarse si no hay oposición de intereses? ¿Cómo si no hay independencia?

En resumen, podría decirse que para Bakunin, el hombre es un ser material, predeterminado, parte de un todo social, que es “libre” cuando se rebela contra toda autoridad, y como resumen crítico podría decirse que, ni intelectualmente ni empíricamente, esa concepción tiene coherencia; unas afirmaciones contradicen y vacían de significado a otras y no concuerdan con la evidencia de las cosas.

2. *La libertad*

Aunque en el apartado anterior sobre el hombre se ha expuesto ya lo que Bakunin escribió acerca de la libertad intentando hacerla compatible con el determinismo, en sus numerosos escritos dijo tantas cosas sobre el tema, y en forma tan poco sistemática, que resulta verdaderamente difícil hacer una síntesis inteligible de su pensamiento. Además, su falta de rigor en el uso de los términos y su acusada tendencia a absolutizar conceptos, exigen “desdramatizar” sus afirmaciones para, pasando por encima de exageraciones terminológicas, intentar captar lo esencial de su pensamiento.

Por otro lado, el tema de la libertad es en sí tan rico en matices que es interesante, para el análisis del pensamiento de Bakunin, ir contrastándolo con los distintos contenidos que el sentido común y la filosofía clásica realista dan al término *libertad* (interna, externa, de situación), y que se van exponiendo como notas a pie de página.

*Libertad interna*¹⁸¹

Como se ha visto en el apartado anterior, para Bakunin el libre albedrío (libertad interna), no existe (véase notas 172 y 173), es un sueño de los metafísicos¹⁸²; la aparente

¹⁷⁸ «(La sociedad) crea y moldea a todos los individuos en su seno. Pasa a ellos lentamente, desde el día del nacimiento hasta la muerte, todas sus características materiales, intelectuales y morales. La sociedad, por así decirlo, se individualiza en cada individuo», «La anarquía según Bakunin», obra cit., pág. 284.

¹⁷⁹ *Ibidem*, «Nosotros estamos convencidos de que toda la riqueza del desarrollo intelectual, moral y material del hombre, así como su aparente independencia, es el producto de su vida en sociedad», pág. 324.

¹⁸⁰ *Ibidem*, «De ahí esa famosa incompatibilidad; este conflicto de intereses personales con los de la sociedad no es más que un fraude, una mentira política, producto de la mentira teológica que inventó la teoría del pecado original, a fin de deshonorar al hombre y destruir su autorrespeto. La misma falsa idea respecto a los intereses irreconciliables también fue formulada por los sueños de la metafísica, que como sabemos es pariente próxima de la teología», pág. 323.

¹⁸¹ Libre albedrío, o libertad interna, es la característica de la voluntad por la que ésta se determina, (se dirige) a un bien concreto por sí misma. Es decir, que estando la voluntad predeterminada hacia el bien genérico, puede autodeterminarse hacia un bien concreto u otro.

Debe tenerse en cuenta que por *bien* en sentido entitativo hay que entender la realidad –el ente– en cuanto apetecible, y que por tanto es siempre el objeto de la voluntad (y también del instinto). Por voluntad se entiende la capacidad del hombre de tender al bien conocido por el entendimiento. Cuando un hombre quiere algo es porque ese algo le aparece como apetecible en algún sentido, por ello la voluntad está “predeterminada” hacia el bien genérico (por definición de bien); no lo está en cambio hacia el bien concreto, puede elegir entre un bien u otro (ambos apetecibles), y en esta capacidad de elección consiste el *libre albedrío*.

¹⁸² «La libertad de cada individuo es el resultado, siempre renovado, de numerosas influencias materiales, intelectuales y morales de los individuos que le rodean y de la sociedad en que ha nacido y en la que se desarrolla y muere. El deseo de escapar de esta influencia, en nombre de una libertad trascendental, divina o absolutamente autosuficiente, es condenarse a la no existencia; renunciar al ejercicio de esta libertad sobre los demás es renunciar a toda acción social y a toda expresión

independencia (véase nota 179) y actividades voluntarias son el resultado inevitable de fuerzas societarias¹⁸³.

También se ha puesto de manifiesto que cuando Bakunin afirma que no existe el libre albedrío, no lo hace como consecuencia de ningún tipo de argumentación, sino como consecuencia directa de su postura determinista, y que para intentar hacerla compatible con su innata rebeldía recurre al artificio de concebir la libertad como el acto necesario de rebelión contra toda autoridad (todo lo que no nace del propio ser), que como se ha visto equivale a rebelión contra todo lo que disgusta, cuando hay posibilidades de éxito.

Al darse cuenta de que no todos los hombres se rebelan, inevitablemente tiene que considerar que los que no lo hacen no son libres, con lo que queda patente la endeblez e incoherencia de su construcción. Una de dos: o la rebelión es necesaria o no lo es. ¿Es la rebelión ese bien genérico al que tiende inevitablemente la voluntad? Evidentemente no, ya que hay hombres que no se rebelan contra la autoridad aunque pudieran hacerlo. ¿Es que Bakunin sería uno de los hombres (o el único) “necesariamente libres”, sin libre albedrío, como el gusano al que se pisa¹⁸⁴ para los que la voluntad sólo es movida por la rebelión genérica?

La incoherencia de Bakunin es patente. A poco sentido que se posea de lo real, salta a la vista la falta de racionalidad y artificiosidad de todo este pensamiento y su distanciamiento de la evidencia de las cosas.

*Libertad externa*¹⁸⁵

Puesto que para Bakunin no existe libertad interna, la libertad externa será una “libertad predeterminada”, por serlo la voluntad (hacia la rebelión), y condicionada por los vínculos concretos de la situación contra los que tiene que rebelarse.

Es coherente con su idea de libertad al rechazar cualquier tipo de vínculo moral¹⁸⁶, ya que no percibe su necesidad en el sentido de las leyes físicas¹⁸⁷; tanto es así que, de hecho, sólo considera leyes naturales aquellas que se le imponen con carácter inevitable. Una

de los propios pensamientos y sentimientos y a terminar en la nada. Esa independencia absoluta y esa libertad, niño mimado de idealistas y metafísicos, es un brutal absurdo», «La anarquía según Bakunin», obra cit., pág. 306.

¹⁸³ *Ibíd.*, «Estamos profundamente convencidos de que toda la vida de los hombres, sus intereses, tendencias, necesidades, ilusiones, inclusive sus estupideces, así como cualquier conato de violencia, injusticia y aparentes actividades voluntarias, simplemente representan el resultado de inevitables fuerzas societarias», pág. 324.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, «Rebelarse es una tendencia natural de la vida. Hasta un gusano se rebela contra el pie que lo aplasta. En general, la vitalidad y relativa dignidad de un animal pueden ser medidas por la intensidad de su instinto de rebelión. En el mundo de las bestias, tanto como en el mundo de los seres humanos, no hay delito más degradante, más estúpido, o más cobarde, que el hábito del supino sometimiento y la obediencia a la opresión de los demás», pág. 373.

¹⁸⁵ Libertad externa es la capacidad del hombre para realizar las decisiones de la libertad interna compatibles con la situación en que se encuentre. Según sea la situación (vínculos, condicionantes), se tendrá una libertad externa u otra. Ya que las situaciones son sólo comparables cualitativamente (no cuantitativamente), en la práctica no podrá decirse que una libertad externa sea mayor que otra, sino simplemente que son distintas cualitativamente.

Es interesante observar que los vínculos (condicionantes) que determinan una situación pueden o no ser aceptados por la libertad interna y que los vínculos que sean queridos por ella, ni la limitan (por definición) ni limitan a la libertad externa que es consecuencia de la interna; por ello, la libertad interna y la externa sólo pueden ser limitadas por vínculos no queridos.

¹⁸⁶ «La libertad es el derecho absoluto de todo hombre adulto y de toda mujer adulta de no juzgar sus actos más que según su propia conciencia y su propia razón», «La anarquía según Bakunin», pág. 84.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, «La libertad del hombre consiste solamente en esto: que él obedece las leyes naturales porque *él mismo* las ha reconocido como tales y no porque se las ha impuesto externamente cualquier voluntad, ya sea divina o humana, colectiva o individual», pág. 268.

consecuencia lógicamente de esto es que no admite obligaciones permanentes¹⁸⁸ y que, por tanto, en cualquier momento se pueda romper un pacto (el del matrimonio, por ejemplo)¹⁸⁹.

No hacen falta largos razonamientos para darse cuenta adónde conduciría esta carencia de vínculos éticos y de obligaciones permanentes, teniendo en cuenta que la mayoría de los pactos entrañan una duración temporal o indefinida. Bakunin parece darse cuenta de esto en otros pasajes, y se contradice flagrantemente cuando afirma que las personas que violen los acuerdos voluntarios, roben, etc., serán penalizadas según las leyes de la sociedad¹⁹⁰. Con este pasaje incurre en contradicción insalvable no sólo con su teoría sobre los pactos, sino también con su teoría sobre la libertad y sobre la autoridad¹⁹¹.

*Libertad de situación*¹⁹²

Bakunin preconiza una sociedad aceptada voluntariamente por cada uno de sus miembros y ante la que serán responsables¹⁹³. Cada hombre no tendrá más vínculo que el de no dañar o explotar a otros sin su consentimiento¹⁹⁴ y la sociedad dispondrá del poder de penalizar a los transgresores de ese vínculo (véase nota 190).

Cuando Bakunin habla de poder de la sociedad para penalizar según sus leyes, habrá que entender que todas las que él admite se resumen en una: la que prohíbe dañar a otros sin su consentimiento; en caso contrario incurriría en contradicción con su negativa a aceptar cualquier restricción de la libertad para defender la moral (véase nota 191). Es obvio, sin embargo, que aunque esa ley sea admitida comúnmente, es tan general que exige su desarrollo en muchas leyes concretas, y es ahí donde surgirán las discrepancias según sea lo que entiende como daños a otros. Además, ¿cómo es posible compaginar el rechazo global de toda autoridad, que es uno de los puntos clave de la teoría de Bakunin¹⁹⁵, con ese poder de la sociedad para imponer leyes?

Bajando ahora a puntos concretos sobre cómo se materializaría la libertad en la sociedad preconizada por Bakunin, surgen nuevas contradicciones insalvables, así, por ejemplo:

¹⁸⁸ *Ibidem*, «La justicia humana no puede aceptar ninguna obligación perpetua; y esa es la única justicia que puede tener autoridad para nosotros, y jamás reconoceremos otros derechos o deberes que no estén fundados en la libertad», pág. 116.

¹⁸⁹ *Ibidem*, «Los hombres y las mujeres adultos tienen el derecho a unirse y separarse como quieran... En el matrimonio, el hombre y la mujer deben gozar de una completa libertad», pág. 103.

¹⁹⁰ *Ibidem*, «Las personas que violen los acuerdos voluntarios, roben, causen heridas corporales, violen la libertad de cualquier individuo, serán penalizadas según las leyes de la sociedad», pág. 90.

¹⁹¹ *Ibidem*, «La libertad puede y debe defenderse únicamente mediante la libertad: proponer la restricción de la libertad con el pretexto de que se la defiende es una peligrosa ilusión. Como la moral no tiene otra fuente, ni otro objeto, ni otro estimulante que la libertad, todas las restricciones de la libertad, con el propósito de defender la moral, no han hecho más que perjudicarla», pág. 88.

¹⁹² Libertad de una situación es la mayor o menor ausencia de vínculos no queridos por las personas que viven en esa situación.

Dada una situación igual para dos personas, una de ellas puede afirmar que es una situación de gran libertad y la otra, con la misma razón, que lo es de gran falta de libertad. (La primera acepta los vínculos y la segunda no.) Por ello, el tema de la libertad de las situaciones es inseparable del sistema de valores de las personas y carece de sentido hablar de aquella sin referencia a éste.

¹⁹³ «La libertad es el derecho absoluto de todo hombre adulto y de toda mujer adulta de no juzgar sus actos más que según su propia conciencia y su propia razón; haciéndose responsables primero ante sí mismos y luego ante la sociedad que ellos han aceptado *voluntariamente*», «La anarquía según Bakunin», obra cit., pág. 84.

¹⁹⁴ *Ibidem*, «La libertad de los adultos de ambos sexos debe ser absoluta y completa, libertad para ir y venir, para expresar todas las opiniones, para ser perezoso o activo, moral o inmoral, en suma, para disponer como quiera de la propia persona o de sus bienes, sin ser responsable ante nadie. Libertad para vivir, ya sea honestamente, con el producto de su propio trabajo, ya sea a costa de otros individuos que *voluntariamente* toleran esa explotación», pág. 88.

¹⁹⁵ *Ibidem*, «En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad, y todos los poderes privilegiados, sancionados, oficiales y legales, aunque provengan del sufragio universal», pág. 272.

- a) La sociedad puede con “justicia” privar de derechos políticos a las personas “serviles”¹⁹⁶, en cambio no a los que los explotan (ya que es una explotación aceptada) (véase nota 194).
- b) El derecho de herencia viola la libertad y debe ser abolido¹⁹⁷; en cambio, todo adulto puede hacer lo que quiera con sus bienes (véase nota 194).
- c) La libertad de los adultos debe ser completa; pueden ir y venir, ser perezosos, inmorales, etc., pero en cambio no podrán casarse civil o religiosamente ni educar¹⁹⁸ religiosamente a sus hijos¹⁹⁹.
- d) Cada cual puede pensar lo que quiera y manifestarlo (véase nota 194), pero el pueblo tiene derecho a atacar a los curas²⁰⁰, etc.

Pasando por encima de sus numerosas incoherencias, quizá pudiera decirse que Bakunin anhela una sociedad en la que se dé una libertad de situación máxima, pero en lugar de entenderla como la máxima carencia de vínculos no queridos, la identifica con la máxima carencia de vínculos, no dándose cuenta de que esto es en sí contradictorio, o identificable con la nada, donde ya no hay posibilidad de ningún tipo de libertad.

3. Dios y religión

Como se ha dicho anteriormente, Bakunin, en un determinado momento de su vida, cuando rondaba los 30 años, deja de afirmar su fe en Dios y se declara ateo. A partir de ese momento, en todos sus escritos se encuentra presente, explícita o implícitamente, su ateísmo radical, aun cuando en ninguno de ellos presenta un análisis racional para justificarlo. Afirma su ateísmo como algo que no necesite ninguna justificación.

Para profundizar en el pensamiento de Bakunin, sobre el tema que nos ocupa, hay que partir de dos afirmaciones suyas básicas. En la primera, postula el materialismo determinista (véase nota 172); en la segunda, su decisión de destruir toda religión²⁰¹.

De estos dos puntos arranca todo su pensamiento. Partiendo del materialismo intentará articular una explicación teórica de por qué han aparecido, en la humanidad, la idea de Dios y la religión. Partiendo de su decisión de destruir la religión, se comprenderán sus afirmaciones esencialmente coherentes con esta decisión, aun cuando no lo sean con otros puntos de su pensamiento (como el de la libertad).

¹⁹⁶ *Ibidem*, «La sociedad no puede prevenir por la fuerza que un hombre o una mujer, carente de dignidad personal, se sometan con servilismo voluntario a otro individuo; pero con justicia puede tratar a esas personas como parásitos sin derecho a disfrutar de la libertad política, aunque sea por la duración de su servidumbre», pág. 89.

¹⁹⁷ *Ibidem*, «El derecho de herencia viola el principio de libertad y debe ser abolido», pág. 97.

¹⁹⁸ *Ibidem*, «Abolición, no de la familia natural, sino de la familia legal, basada en la propiedad y la ley. El matrimonio civil y religioso será reemplazado por el matrimonio libre», pág. 103.

¹⁹⁹ *Ibidem*, «La escuela laica debe reemplazar a la Iglesia, con la diferencia de que, mientras el adoctrinamiento religioso perpetúa la superstición y la autoridad divina, el único propósito de la educación pública secular es la iniciación gradual y progresiva de los niños a la libertad por medio del triple desarrollo de su fortaleza física, su mente y su voluntad», pág. 104.

²⁰⁰ *Ibidem*, «Los obreros en las ciudades y los campesinos en el campo deben ellos mismos tomar la ofensiva contra los curas. Las autoridades revolucionarias les pueden ayudar de forma indirecta defendiendo su derecho a hacerlo, por respeto ostensible a su libertad de conciencia», pág. 226.

²⁰¹ *Ibidem*, «Nosotros somos los hijos de la revolución y de ella hemos heredado la religión de la humanidad que debemos fundar sobre las ruinas de la religión de la divinidad», pág. 155.

«La abolición de la Iglesia y del Estado debe ser la primera condición indispensable para la verdadera liberación de la sociedad», pág. 323.

«Si la Iglesia y el Estado fueran instituciones privadas, sin duda estaríamos en su contra, pero no cuestionaríamos su derecho a la existencia. Luchamos contra ellos porque están organizados para explotar el poder colectivo de las masas por medio de superestructuras oficiales y violentas», pág. 306.

En cuanto al primer punto, que es el que ofrece más interés, puede resumirse la teoría de Bakunin en la siguiente forma:

El hombre, a diferencia de otros animales, tiene una característica específica: su capacidad de hacer abstracciones, que le ha llevado en la historia a ser víctima de esa capacidad. Los hombres, a fuerza de abstracciones, llegaron a la suprema abstracción: la noción de absoluto, equivalente a la noción de nada, y a causa de su ignorancia sobre la naturaleza y sobre las causas de su pensamiento creyeron que esta idea –este juego de su mente–era algo real. Empezaron a adorar ficciones, creando el concepto de divinidad y dotándolo de los poderes que encontraban en la naturaleza. El éxito de este autoengaño fue potenciado por unos pocos individuos que vieron en él, y siguen viendo, un camino para explotar a los demás²⁰².

Aun cuando toda esta explicación sea de un total apriorismo, hay que reconocer que si se admite el punto de partida materialista, la teoría del autoengaño resulta no sólo verosímil, sino incluso consecuencia necesaria. En cambio, el tema de la explotación como causa importante del éxito de ese autoengaño es mucho menos defendible, ya que es un asunto que puede contrastarse con la historia, y la historia no dice eso. Aun cuando en algunas ocasiones se hayan manipulado los sentimientos religiosos del pueblo, el generalizar este hecho es de una total falta de rigor histórico. Esta tendenciosa generalización tiene, en cambio, una utilidad muy clara: la de presentarse como justificante para la decisión de destruir toda religión (véase nota 201, pág. 306).

La crítica más radical a esta teoría de Bakunin debe dirigirse a su punto de partida materialista, pero también puede hacerse a su consecuencia necesaria: su teoría del autoengaño.

Por lo que respecta al materialismo, cabe preguntarse: ¿El afirmar que todo lo que existe es materia, que las ideas, la capacidad de abstracción, la capacidad de elección, todo es materia, o leyes y relaciones entre elementos materiales, no es lo suficientemente poco evidente como para que una sana actitud crítica exija, antes de postularlo categóricamente, unos serios argumentos? Esta pregunta está tanto más justificada cuanto

²⁰² *Ibidem*, «El hombre, al elevarse por encima de sí mismo con el pensamiento, y por encima del mundo a su alrededor, alcanza la representación de la abstracción perfecta, el vacío absoluto. Y este absoluto es nada menos que su capacidad de abstracción que desdeña todo lo que existe y encuentra su reposo al lograr una negación completa. Este es el último límite de la mayor abstracción de la mente; esta nada absoluta es Dios.

»Este es el significado y la fundación histórica de toda doctrina teológica. Como no comprendieron la naturaleza, ni las causas materiales de su propio pensamiento, y ni siquiera sospecharon las condiciones o leyes naturales que motivan ese pensamiento, estos hombres primitivos y estas sociedades primitivas no tuvieron la más mínima sospecha de que sus nociones absolutas eran simplemente el resultado de su propia capacidad de formular ideas abstractas. Por ende, vieron estas ideas, sacadas de la naturaleza, como objetos reales, al lado de las cuales la misma naturaleza dejaba de valer algo. Empezaron a adorar sus ficciones, sus nociones improbables del absoluto y a honrarlas. Pero ya que sentían la necesidad de dar alguna forma concreta a las ideas abstractas de la nada, o de Dios, crearon el concepto de la divinidad y, además, lo dotaron de todas las cualidades y los poderes del bien y del mal, que sólo encontraban en la naturaleza y la sociedad. Tal fue el origen y el desarrollo histórico de todas las religiones, desde el fetichismo hasta la Cristiandad.

»No es nuestra intención llevar a cabo un estudio de la historia de los absurdos religiosos, teológicos o metafísicos, ni discutir la procesión de todas las encarnaciones divinas y visiones creadas a lo largo de siglos de barbarismo. Todos sabemos que la superstición trajo desastres y causó ríos de sangre y de lágrimas. Todas estas aberraciones abominables de la pobre humanidad fueron estadios históricos e inevitables en el crecimiento y la evolución normales de las organizaciones sociales. Semejantes aberraciones engendraron la idea fatal, que dominó la imaginación de los hombres, según la cual el universo estaba gobernado por un poder y una voluntad sobrenaturales. Los siglos llegaron y se fueron, y las sociedades se acostumbraron a esta idea a tal punto que finalmente destruyeron cualquier impulso o capacidad para lograr un progreso mayor que aparecía en su medio ambiente.

»El ansia de poder de unos pocos individuos al principio, y de varias clases sociales más tarde, estableció la esclavitud y la conquista como principios dominantes, e implantó esta terrible idea de divinidad en el corazón de la sociedad. A partir de entonces, no se consideró posible a ninguna sociedad sin estas dos instituciones, la Iglesia y el Estado, como su base. Estas dos plagas sociales están defendidas por todos sus apólogos doctrinarios.

»Tan pronto como aparecieron estas instituciones en el mundo, las dos clases dominantes –los sacerdotes y la aristocracia– se organizaron rápidamente y no perdieron tiempo, adoctrinaron a los esclavos con la idea de la utilidad, indispensabilidad y divinidad de la Iglesia y del Estado», págs. 326 y 327.

que, además, muchísimas personas han pensado a lo largo de la historia y muchísimas siguen pensando que existe algo “extramaterial” (espiritual), siendo esto mucho más próximo a la evidencia natural, y cuando de la conclusión de materialismo no sólo van a depender unas concepciones teóricas, sino que se van a seguir decisiones verdaderamente fundamentales: articulación social, lucha contra la religión, etc. Pues bien, esos argumentos no sólo no se presentan, sino que ni siquiera se hace el esfuerzo por intentar encontrar alguno. En términos matemáticos se puede decir que se asigna probabilidad cero a la existencia de algo que no sea materia o consecuencia directa de ella. ¿Por qué?

En cuanto a lo del autoengaño; ¿no es más racional pensar, mientras no se demuestre lo contrario, que millones de hombres durante miles de años no se han engañado, que pensar lo contrario? Téngase en cuenta que por debajo de las variadas manifestaciones de religiosidad, a lo largo de la historia conocida siempre ha existido una creencia común en algo externo a la materia y, además, superior a ella.

Con una sorprendente falta de rigor lógico e histórico, Bakunin no duda en atribuir al Estado y a la Iglesia (a la que llama *alter ego* del Estado) el origen del empobrecimiento, brutalización y esclavitud del pueblo²⁰³, así como de la consagración de toda violencia²⁰⁴, desigualdad²⁰⁵, injusticia²⁰⁶, opresión y división de la sociedad²⁰⁷, junto con el adormecimiento y consuelo artificial del pueblo, indispensable para todo lo anterior²⁰⁸.

Esta falta de rigor sólo puede concebirse como consecuencia de un odio profundo hacia la idea de Dios y hacia la Iglesia, a la que en síntesis acusa de ser la causa de todos los «males, privaciones y servilismo» que padece la humanidad, ya que en la idea de Dios ve la justificación del principio de autoridad (insufrible para su rebeldía)²⁰⁹ y de la existencia de una norma moral objetiva²¹⁰.

El pensamiento de Bakunin sobre Dios y la religión puede sintetizarse diciendo que, según él, Dios es una noción abstracta e irreal, un autoengaño en el que han caído los hombres debido a su ignorancia, y que ha sido aprovechada por unos cuantos desaprensivos, fomentando la religión, para explotar a la mayoría. Además, afirma que la noción de divinidad ha sido la más lamentable de todas las que el hombre ha producido, pues ha sido causa de su esclavización.

²⁰³ *Ibíd.*, «No obstante, sin ciertas condiciones *absolutamente esenciales*, la realización práctica de la libertad sería imposible para siempre. Estas condiciones son cinco: abolición, disolución y desmantelamiento del *Estado centralizado, dirigido y todo poderoso, alter ego* de la Iglesia, causa permanente de empobrecimiento, brutalización y esclavitud de las masas», pág. 85.

²⁰⁴ *Ibíd.*, «... Tanto la ley como la religión jamás han sido otra cosa que la consagración obligatoria ideal y real, de toda violencia representada, garantizada y protegida por el Estado», pág. 321.

²⁰⁵ *Ibíd.*, «... es asimismo evidente que la abstracción celestial o religiosa, Dios, en realidad representa los verdaderos intereses de una clase privilegiada, el clero... siempre ha dividido a la gente y hoy día tiende a separar aún más a los hombres en una minoría muy poderosa y acaudalada y una minoría miserable...», pág. 322.

²⁰⁶ *Ibíd.*, «Esta justicia, que es tan universal y que sin embargo, debido a los abusos de la fuerza y a la influencia de la religión, todavía nunca ha prevalecido en el mundo de la política», pág. 142.

²⁰⁷ *Ibíd.*, «La cristiandad, la religión de los esclavos, destruyó mucho más tarde las antiguas formas de esclavitud para crear otra nueva. El privilegio, basado en la desigualdad y el derecho de conquista, santificado por la gracia divina, volvió a dividir la sociedad en dos campos contrarios: la «glebal» y la nobleza, los siervos y los amos», pág. 99.

«Los males que aquejan al obrero privado de toda educación racional y moralmente esclavizado por influencias religiosas...», pág. 101.

²⁰⁸ *Ibíd.*, «¿Qué pasa con la objeción de que este contraste, este abismo entre el número pequeño de los privilegiados y el vasto número de los desheredados, siempre ha existido y aún existe?... antes este abismo estaba lleno de los grandes bancos de niebla de la religión de modo que las masas eran engañadas y pensaban que había un territorio común a todas», pág. 127.

²⁰⁹ *Ibíd.*, «El culto a la autoridad –resultado mortal de la educación religiosa, fuente histórica de todos los males, privaciones y servilismos– no se ha erradicado por completo en el proletariado», pág. 318.

²¹⁰ *Ibíd.*, «La hipótesis teológica de la legislación divina conduce a un absurdo evidente, a la negación no sólo de todo orden, sino de la misma naturaleza. Las leyes naturales sólo son reales en cuanto son inherentes a la naturaleza; es decir, no están establecidas por una autoridad. Estas leyes son únicamente manifestaciones simples, o más bien, variaciones continuas de las uniformidades que constituyen lo que denominamos naturaleza», pág. 325.

«Reemplazar el culto a Dios por el *respeto y el amor* a la humanidad. Proclamamos a la razón humana como único criterio de verdad; la *conciencia humana* como base de justicia», pág. 84.

La explicación de por qué llegó a semejante concepción no hay que buscarla en argumentos que no dio; la clave se encuentra en su vida y personalidad, en su rebeldía contra todo lo que se opusiese a la absolutización de su propio ser. Parece como si Bakunin se hubiese plantado delante de Dios y le hubiera dicho: Tú o yo. De esta “confrontación” inicial, resuelta negando a Dios, se desprenden todas las elaboraciones, frecuentemente contradictorias, de su pensamiento. Uno de los pasajes que expresan claramente esta actitud es el siguiente: «Mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra»²¹¹.

4. *La autoridad*

Bakunin rechaza de plano cualquier tipo de autoridad, sin ninguna excepción²¹². Es la primera consecuencia coherente con su decisión de rebelarse contra todo lo que no nazca de su propio ser; rebelión que, como se vio, identifica con la idea de libertad. Es el punto central de toda su doctrina y de toda su actividad de revolucionario. Como justificación teórica se contenta con afirmar, sin ningún tipo de demostración, que la autoridad es la causa de todos los males sociales²¹³, y una vez establecido esto, obviamente queda justificado el objetivo de la revolución²¹⁴.

A partir del postulado inicial de que toda autoridad es intrínsecamente dañosa para la sociedad, queda justificada su oposición teórico-práctica al Estado, Dios y la religión, con un particular énfasis en la necesidad de luchar contra Dios y la religión por ver precisamente ahí la raíz del principio de autoridad²¹⁵, (véase también nota 209).

Todo el pensamiento de Bakunin sobre la libertad y la autoridad puede resumirse en, y nace de, su negativa a someterse en ningún aspecto a la voluntad de nadie. Esta negativa, esencialmente voluntarista, al intentar “racionalizarse” en una construcción teórica, no puede evitar el mostrar múltiples e insalvables contradicciones lógicas y empíricas. El deseo de independencia cuasi absoluta, sólo limitada por las leyes físicas, además de ser imposible en la práctica, resulta desintegrador y antinatural.

¿Cómo es posible pensar en una comunidad sin autoridad, cuando se admite, como lo hace Bakunin, la existencia de “explotadores” que aprovechan la “ignorancia y la estupidez de las masas”, “criminales”, “infames”, etc.? Pero además, ¿no puede la sociedad establecer con carácter obligatorio determinadas leyes, por ejemplo de tráfico, y penalizar a los infractores?

Teniendo en cuenta que Bakunin, en algunos pasajes, admite la necesidad de leyes y la penalización de los que las vulneren (véase nota 190), cabría entender que su rechazo del principio de autoridad se refiere sólo al rechazo de órganos específicos encargados de la elaboración y custodia de las leyes; sin embargo, esta interpretación “dulcificada” está en contradicción con multitud de afirmaciones suyas (véanse notas 174, 184, 185 y 186). Ahora bien, aun cuando no se diese esta contradicción: ¿Es la sociedad en pleno la que

²¹¹ *Ibidem*, «Esta primera revuelta es en contra de la tiranía suprema de la Teología, del fantasma de Dios. Mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra», pág. 282.

²¹² *Ibidem*, «En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad y todos los poderes privilegiados, sancionados, oficiales y legales, aunque provengan del sufragio universal... Es en este sentido que somos todos anarquistas...», pág. 290.

²¹³ *Ibidem*, «Si existe un mal en la historia humana, ese mal es el principio de autoridad. El sólo sostenido por la ignorancia y la estupidez de las masas, sin las cuales no puede existir, es la fuente de todas las catástrofes, todos los crímenes y todas las infamias de la historia», pág. 290.

²¹⁴ *Ibidem*, «El objetivo inmediato, si no el definitivo, de la revolución, es la extirpación del principio de autoridad en todas sus manifestaciones posibles...», pág. 236.

²¹⁵ *Ibidem*, «Toda autoridad temporal o humana emana directamente de la autoridad espiritual, y/o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o mejor dicho, la ficción de Dios, es la consagración y la fuente intelectual y moral de toda la esclavitud en la tierra; y la libertad de la humanidad nunca será completa hasta que no se aniquile la facción insidiosa y desastrosa de un patrón celestial», pág. 282.

tendría que protegerse de los infractores sin poder delegar en nadie el que velase por la seguridad colectiva?

¿No equivaldría esto al caos más absoluto en el que cada cual se tomaría la justicia por su mano?

¿Es que se puede pensar en la, más que utopía pura insensatez, de que una vez suprimida la autoridad todos los hombres serían como ángeles?

Es en tal grado irreal pensar en la posibilidad de vida social sin autoridad, y sin órganos específicos al servicio de la misma, que no merece la pena multiplicar ejemplos de lo absurdo de tal suposición. Pero es que, además, en todos los animales sociales con los que Bakunin no tiene inconveniente en comparar al hombre, que no han sufrido ningún tipo de “autoengaño” por no poseer la “capacidad de abstracción”, existe no sólo el equivalente a la autoridad, sino incluso unas claras y rígidas normas jerárquicas.

5. *El Estado*

Bakunin fundamenta sus violentos y reiterativos ataques al Estado y a la religión, así como su proyecto revolucionario, en su idea de que el Estado y la religión son consecuencias directas del principio de autoridad, y que éste, en cierto aspecto causa y en cierto aspecto efecto de la “ficción de Dios”, es el origen de toda explotación y esclavización²¹⁶.

Bakunin no da una definición precisa de lo que entiende por Estado, y es necesario “bucear” en sus escritos, comparando distintos pasajes, para intentar deducir lo que tiene en mente y es blanco en sus ataques. Realizada esta tarea, parece que esa “institución arbitraria”, ese “gran devorador de seres vivos”... lo identifica, desde un punto de vista existencial con cualquiera de los Estados conocidos, y desde un punto de vista conceptual con aquello que tienen todos en común y que, en definitiva, *es un conjunto de personas (autoridades) y organismos cuya actividad específica consiste en tomar decisiones e imponerlas a las que viven en un determinado territorio.*

Su rechazo del Estado es total, sin excepciones, por serlo su rechazo de la autoridad, que considera incompatible con la libertad, e independiente de las formas de gobierno: monarquía o república, dictadura o democracia...²¹⁷.

Además de esta razón básica (negativa radical a toda obediencia), uno de los argumentos complementarios, pero también fundamentales, es su afirmación de que cualquier persona con poder sobre otras lo utilizará en contra de las mismas para exclusivo beneficio propio²¹⁸.

²¹⁶ *Ibíd.*, «El objetivo inmediato, sino el definitivo, de la revolución, es la extirpación del principio de autoridad en todas sus manifestaciones posibles; este objetivo requiere la abolición y, de ser necesario, la destrucción violenta del Estado, porque el Estado, como lo ha demostrado tan bien Proudhon, es el hermano menor de la Iglesia, es la consagración histórica de todo el despotismo y de todo el privilegio, la razón política de todo el servilismo económico y social, la misma esencia y el meollo de la reacción», pág. 236.

²¹⁷ *Ibíd.*, «La diferencia fundamental entre una monarquía y la más democrática de las repúblicas es que, en la monarquía, los burócratas explotan y roban en nombre del rey al pueblo en beneficio de los privilegiados; así como para llenar sus propios cofres; mientras que, en la república, el pueblo es oprimido y robado del mismo modo en beneficio de las mismas clases, pero en nombre de la “voluntad popular” (y para llenar los cofres de los burócratas democráticos). En la república, el Estado, que se supone propiedad del pueblo, legalmente organizado, ahoga y continúa de hecho ahogando al pueblo. Pero el pueblo no puede sentirse mejor si el garrote con el que le castigan es denominado “garrote popular”...».

«...Ningún Estado, por más democrático que sea, ni siquiera en la república más roja, puede darle al pueblo lo que éste realmente quiere: la autoorganización y administración libres de sus propios asuntos de abajo arriba, sin la menor violencia o interferencia desde arriba, porque cada Estado, inclusive el seudo-Estado popular inventado por el señor Marx, es en esencia únicamente una máquina que gobierna a las masas desde arriba, por intermedio de una minoría privilegiada de intelectuales pedantes que se imaginan saber lo que necesita y quiere el pueblo mejor que el mismo pueblo ...», pág. 412.

²¹⁸ *Ibíd.*, «... somos enemigos de cualquier poder gubernamental ya que sabemos que semejante poder corrompe tanto a quienes se cobijan bajo su manto como a aquellos que se ven obligados a someterse a él. Bajo su influencia perniciosa, los

El rechazo de toda autoridad y gobierno tiene, sin duda, su expresión más peculiar y significativa en su crítica al sistema representativo²¹⁹.

Aun cuando en algún pasaje²²⁰ no rechaza el sufragio universal en sí, queda claro, por un lado, que mientras exista desigualdad económica lo considera como un mecanismo de opresión de la clase dominante, y por otro lado, afirma que no sirve para la conquista por el pueblo de la igualdad económica. Como además rechaza cualquier sistema en el que existan gobernantes, aunque sean elegidos por sufragio universal, la única alternativa que deja abierta como sistema para la conquista de la igualdad económica es la “acción directa” (revolucionaria), y como sistema para la organización política, después de esa conquista, la “democracia directa”, es decir, aquel sistema en que toda decisión se toma por sufragio universal, sin la mediación de representantes.

No hacen falta muchos argumentos para comprender que esta “democracia directa”, única salida coherente con el rechazo de toda autoridad, es de una clara inviabilidad. Dada la complejidad de la vida social; ¿no se precisaría que todas las personas estuvieran en una permanente reunión política? ¿Quién se ocuparía de producir?

Para no incurrir en reiteraciones, en lugar de hacer una crítica al antiestatismo de Bakunin, se remite al lector a la crítica hecha a su rechazo del principio de autoridad, que es válida también aquí.

Por lo que respecta al total pesimismo de Bakunin sobre la capacidad de los que gobiernen para no supeditar su actuación a sus intereses egoístas, aunque sean democráticamente elegidos y con mandato revocable, se puede señalar la contradicción en que incurre con aquellos otros pasajes donde niega el conflicto de intereses sociales y personales (véase nota 180). Sólo se puede salvar esa contradicción admitiendo que en cualquier posición de autoridad existe, y por tanto ha existido en cualquier estado (véase también nota 218)²²¹, un maléfico y todopoderoso influjo que pervierte inevitablemente a

primeros se vuelven ambiciosos y tiranos egoístas, explotadores de la sociedad en favor de sus intereses personales o de clase; los segundos se convierten en esclavos», pág. 400.

«Si un gobierno compuesto exclusivamente de trabajadores fuera elegido mañana por sufragio universal, estos mismos trabajadores, que hoy son los demócratas y socialistas más militantes, mañana se convertirían en los aristócratas más decididos, manifiestos o secretos adoradores del principio de autoridad, explotadores y opresores», pág. 260.

«Por último, desde cualquier punto de vista que miremos esta cuestión, siempre llegamos a la misma conclusión melancólica: el gobierno de las grandes masas del pueblo en manos de una minoría privilegiada. Los marxistas dicen que esta minoría estará compuesta de trabajadores. Sí, posiblemente de ex-trabajadores quienes, tan pronto como se conviertan en gobernantes, y representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y contemplarán a las simples masas trabajadoras desde las alturas palaciegas del Estado; ya no representarán más al pueblo, sino a sí mismos y a sus deseos de gobernar al pueblo. Quienes duden de esto, muy poco conocen la naturaleza humana», pág. 403.

²¹⁹ *Ibidem*, «Todo el sistema del gobierno representativo es un inmenso fraude que se apoya en esta ficción: que los cuerpos legislativos y ejecutivos, elegidos en sufragio universal por el pueblo, deben o hasta pueden representar la columna del pueblo», pág. 259.

«El referéndum también es un remedio ineficaz; otro fraude», pág. 261.

²²⁰ *Ibidem*, «Aun cuando el sistema representativo es mejorado por el referéndum, todavía no existe un control popular, y la verdadera libertad –que en el gobierno representativo se disfraza de autogobierno– es una ilusión. Debido a las penurias económicas, el pueblo es ignorante e indiferente y sólo es consciente de las cosas que le afectan muy de cerca...

»El gobierno representativo es un sistema de hipocresía y de mentiras perpetuas. Su éxito se basa en la estupidez de la gente y en la corrupción del espíritu oficial. ¿Quiere esto decir que nosotros, los socialistas revolucionarios, no queremos el sufragio universal, que preferimos el sufragio limitado o un cínico déspota? De ninguna manera. Lo que sostenemos es que el sufragio universal, considerado en sí mismo y aplicado en una sociedad basada en la desigualdad económica y social, no es otra cosa que una burla y un fraude para el pueblo; nada más que una odiosa mentira de los demócratas burgueses, el camino más seguro para consolidar, bajo el manto del liberalismo y de la justicia, la dominación permanente del pueblo por las clases propietarias, en detrimento de la libertad popular. Nosotros negamos que el sufragio universal pueda ser utilizado por el pueblo para la conquista de la igualdad económica y social. Siempre será de forma necesaria un instrumento hostil al pueblo, que, de hecho, apoya la dictadura *de facto* de la burguesía», pág. 262

²²¹ *Ibidem*, «Se dice que la armonía y la solidaridad universal de los individuos con la sociedad jamás se pueden lograr en la práctica debido a que los intereses, al ser antagónicos, jamás se pueden reconciliar. Contesto a esta objeción diciendo que si todos los intereses no se han armonizado jamás hasta ahora, se debe a que el Estado ha sacrificado los intereses de la mayoría en beneficio de una minoría privilegiada», pág. 323.

la persona que la ocupe, por más íntegra que fuese. Ahora bien, tal hipótesis resulta lo suficientemente extravagante y contraria a la evidencia como para no necesitar argumentos que la rebatan.

6. *Justicia e igualdad*

Bakunin no propone un concepto general de justicia, pero como es muy frecuente encontrar en sus escritos afirmaciones que contienen un “deber ser” o tratan de derechos, como por ejemplo: «La libertad puede y debe defenderse únicamente mediante la libertad» (véase nota 191); «La libertad de los adultos debe ser absoluta...» (véase nota 193); «El derecho de herencia viola el principio de libertad...» (véase nota 197); «La escuela laica debe reemplazar a la Iglesia» (véase nota 199), etc., puede decirse con todo rigor que justo, según Bakunin, es todo aquello que está en línea con su peculiar idea de libertad, ya que ésta es el fundamento de toda su construcción (véase nota 188).

Su afirmación de que «la conciencia humana es base de la justicia»²²² sólo puede entenderse como negación de una justicia trascendente, ya que Bakunin, al definir constantemente cómo deben ser las cosas, absolutiza su propia conciencia y niega la de los demás como “base de justicia”. Hay que notar que al negar toda autoridad, y por tanto cualquier norma objetiva, Bakunin no podía, como constantemente hizo, proclamar un “debe ser” que traspasase las fronteras de su propia persona sin erigirse implícitamente en autoridad absoluta. Por tanto, su afirmación «la conciencia humana es base de la justicia», lo que en verdad significa es: la conciencia de Bakunin es base de la justicia.

Cuando menciona en forma explícita el concepto *justicia* lo hace en el sentido de justicia social, lo cual es coherente con su concepción del hombre como “individualización” de la sociedad (véase nota 178). Sin embargo, como esta concepción es irreconciliable con sus ideas sobre libertad, autoridad, etc., no puede evitar que sus conclusiones sobre justicia social sean contradictorias con las que se obtienen a partir de sus ideas sobre libertad, autoridad, etc.

Como habrá podido observarse ya, Bakunin, al haber radicalizado tanto el concepto de individuo como el de colectividad²²³, no puede impedir que cuando su pensamiento discurra según una cualquiera de esas radicalizaciones contradiga a la otra. Sólo habría un camino para que la contradicción desapareciera, admitir el siguiente postulado: el único hombre (dios) es Bakunin y el resto es colectividad. Esto, que en forma explícita puede parecer una simple necedad, es probablemente la única clave que explica la reiterativa y casi angustiada constatación de contradicciones en la obra de Bakunin. Además, explica también su estilo vital: «Para él, pues, era perfectamente compatible la libertad sin restricción alguna... con la “obediencia incondicional” a su propia voluntad que exigía de sus discípulos» (véase nota 169).

Entrando ya en su idea de justicia (social), hay que decir que unas veces la identifica con la de igualdad²²⁴ y otras parece considerar que la igualdad es una parte de la justicia²²⁵. En cualquier caso, para Bakunin, la igualdad económica y social es un postulado básico de su proyecto de organización social.

²²² *Ibídem*, «Proclamamos a la *razón humana* como único criterio de verdad; la *conciencia humana* como base de justicia; la *libertad individual y colectiva* como única fuente de orden en la sociedad», pág. 84.

²²³ *Ibídem*, «Hemos dicho que el hombre no sólo es el ser más individualista del mundo, también es el más social», pág. 145.

²²⁴ *Ibídem*, «Cuando hablamos de justicia, a partir de ahora no entendemos la justicia que se imparte en los códigos legales y por la ley romana, fundada en gran parte en actos de fuerza y violencia... yo me refiero a esa justicia que sólo se basa en la conciencia humana, la justicia que ustedes redescubrirán en la conciencia de cada hombre, inclusive en la conciencia de un niño, y que se traduce a sí misma como simple igualdad», pág. 141.

²²⁵ *Ibídem*, «Soy un partidario convencido de la igualdad económica y social porque sé que, sin ella, la libertad, la justicia, la dignidad humanas, la moral y el bienestar de los individuos, así como la prosperidad de las naciones, nunca serán más que un hato de mentiras», pág. 313.

Ahora bien, al darse cuenta de las diferencias evidentes entre individuos y de la imposibilidad de soslayarlas, su deseo de igualitarismo tiene que limitarse al de la máxima nivelación posible desde el punto de partida (desde el nacimiento): lo que hoy se llamaría una total igualdad de oportunidades²²⁶.

Al principio de igualdad de oportunidades, mientras no se absolutice, no hay nada que objetar, antes al contrario, y hoy se reconoce como un objetivo de toda sociedad avanzada. Ahora bien, es conveniente hacer aquí unas reflexiones sobre la igualdad de oportunidades en su relación con la justicia.

Sin negar la conveniencia de que toda persona pueda encontrar las máximas oportunidades posibles para desarrollar sus capacidades, como un medio para su mayor felicidad, no puede afirmarse que ello constituya un derecho personal, entre otras razones porque la evidencia enseña que la felicidad no siempre es función de un mayor desarrollo de capacidades. Por otro lado, si ese mayor desarrollo se considera como un medio para alcanzar un mayor bienestar económico: ¿Cuál es la justicia que exige un mayor nivel económico para el más listo o más fuerte?, ¿no se podría defender exactamente lo contrario?

La relación entre justicia e igualdad de oportunidades hay que buscarla por otros derroteros. Es la sociedad (el conjunto de sus personas) la que puede establecer en su derecho positivo, por razón de conveniencia, el que a cada persona se le den las máximas oportunidades, compatibles con otros derechos más fundamentales, tendiendo a que cada función esté desempeñada por la persona más idónea y de esta forma a que todos los individuos de la sociedad salgan beneficiados. Ahora bien, si este derecho de la sociedad se absolutizase, se vulnerarían otros derechos más fundamentales, resultando entonces que ni siquiera se alcanzaría el objetivo que se perseguía con esa absolutización. Este es precisamente el caso en que, como se verá a continuación, incurre Bakunin.

7. *Fundamentos sociales*

Dejando para el próximo apartado el estudio de la organización sociopolítica preconizada por Bakunin, en éste se considerarán sólo los aspectos más fundamentales de su pensamiento en referencia a la estructura básica de la vida en sociedad, tales como: familia, propiedad, herencia, educación.

En este tema hay que reconocer que Bakunin es coherente, hasta sus últimas consecuencias, con su postulado de partida: la justicia equivale, o exige absolutamente, la máxima igualdad de oportunidades.

Una vez más se muestra incapaz de concebir términos medios o derechos no absolutos (lo que evidencia la inmadurez de su personalidad) y vuelve a embarcarse en un proceso, en sí mismo coherente, que le llevará a conclusiones sorprendentes y, como no podía menos de suceder, contradictorias con otras líneas de su pensamiento, pero, lo que es más significativo todavía, contradictorias también con el propio punto de partida.

Este punto de partida puede ser refutado en forma directa, como ha procurado hacerse en el capítulo anterior, o bien a través de las consecuencias a que conduce y que son las que se expondrán aquí.

²²⁶ *Ibíd.*, «La igualdad económica y social significa la nivelación de la riqueza personal, pero sin restringir lo que un hombre pueda adquirir por su propia capacidad, energía productiva y economía.

»La igualdad y la justicia exigen únicamente que la sociedad esté organizada de tal modo que cada ser humano –desde su nacimiento, pasando por la adolescencia y la madurez– encuentre medios idénticos, primero para la manutención y educación y, más tarde, para el ejercicio de todas sus capacidades y aptitudes naturales», pág. 96.

En síntesis, su proceso lógico es el siguiente:

- a) La absoluta igualdad de oportunidades exige la supresión de la herencia²²⁷ y de la libertad de enseñanza²²⁸, (véase también nota 199)²²⁹.
- b) Para que no haya herencia ni enseñanza libre (diferenciada) será preciso desterrar la propiedad y la familia como institución estable²³⁰.

Como Bakunin no admite una familia con vínculos y normas que le proporcionen estabilidad, es lógico que no piense en ella como célula básica de la sociedad y tenga que recurrir a postular otro fundamento de la vida social y política: la comuna (conjunto de hombres que viven en un área geográfica)²³¹.

No se trata aquí de hacer una defensa de la institución familiar, acumulando argumentos y datos empíricos para mostrar que tanto la vida individual como social sufrirán serio quebranto en un sistema sin familia, propiedad, etc.; sin embargo, aunque sea de pasada vale la pena recordar un dato de experiencia: todos los regímenes autoritarios han pretendido recortar la autonomía de la familia, por ser el último reducto del pluralismo y libertad, y todos, a la larga, o han fracasado o han hecho marcha atrás al contemplar las consecuencias.

²²⁷ *Ibídem*, «Esta igualdad desde el nacimiento, que exige la justicia para todos, será imposible mientras siga existiendo el derecho de herencia».

»*Abolición del derecho de herencia*. La desigualdad social –desigualdad de clases, privilegios y riquezas–, no por derecho sino de *hecho*, seguirá existiendo hasta que se acabe con el derecho de herencia... El derecho de herencia viola el principio de la libertad y debe ser abolido», pág. 97.

«Cuando la desigualdad resultante del derecho de herencia quede abolida, aún quedarán desigualdades (de bienestar) debido a los diversos caudales de energía y habilidad que poseen los individuos. Estas desigualdades jamás desaparecerán por completo, pero serán cada vez menores ante el desarrollo de la educación y de la organización social igualitaria y, sobre todo, cuando el derecho de herencia ya no entorpezca a las futuras generaciones», pág. 98.

«Creemos que los fondos públicos para la educación y la escuela primaria de los niños de ambos sexos, así como su mantenimiento desde el nacimiento hasta su mayoría de edad, deben ser los únicos herederos de todos los fallecidos», pág. 143.

²²⁸ *Ibídem*, «... tampoco se les puede (a las iglesias) confiar la educación de los niños, ya que simplemente existen para negar la moral y la libertad y para hacer ganancias con la actividad lucrativa de la brujería», pág. 86.

²²⁹ *Ibídem*, «Con la eliminación de las distinciones de clase, la educación estará al alcance de todos aquellos que tengan la capacidad y el deseo de tenerla, pero no en detrimento del trabajo manual, que será obligatorio para todos», pág. 398.

«Los padres tendrán derecho a cuidar y orientar la educación de sus hijos bajo el control último de la comunidad, que se reserva el derecho y la obligación de quitar los hijos a aquellos padres que, por su ejemplo, trato cruel o inhumano, desmoralicen o perjudiquen el desarrollo físico y mental de sus hijos», pág. 103.

Ibídem, «Las personas que pierdan sus derechos políticos también perderán la custodia de sus hijos», pág. 90.

²³⁰ *Ibídem*, «Abolición, no de la familia natural, sino de la familia *legal*, basada en la propiedad y la ley. El matrimonio civil y religioso será reemplazado por el matrimonio *libre*. Los hombres y las mujeres adultos tienen el derecho de unirse y separarse como quieran; tampoco tiene la sociedad el derecho de obstaculizar su unión ni obligarlos a mantenerla. Con la abolición del derecho de herencia y asegurada la educación de los niños por la sociedad, todas las razones legales para la irrevocabilidad del matrimonio deben desaparecer.

»La unión de un hombre y una mujer debe ser libre. Porque la libre elección es condición indispensable para la sinceridad moral. En el matrimonio, el hombre y la mujer deben gozar de una completa libertad. Ni la violencia, ni la pasión, ni los derechos a los que se renunciaba en el pasado pueden justificar una violación de la libertad ajena y toda violación de este tipo será considerada un crimen», pág. 103.

«La tierra y todos los recursos naturales son propiedad común de todos, pero sólo serán utilizados por aquellos que los cultiven con su propio esfuerzo», pág. 102.

«... el poder reside menos en los hombres mismos que en las circunstancias creadas para los privilegiados por la organización de los bienes materiales, es decir, la institución del Estado y su base natural, *la propiedad individual*.

»En consecuencia, para lograr una revolución exitosa, se hace necesario atacar las condiciones y los bienes materiales, destruir la propiedad y el Estado», pág. 173.

²³¹ *Ibídem*, «La unidad básica de toda organización política en cada país debe ser la comuna completamente autónoma, constituida por el voto mayoritario de todos los adultos de ambos sexos. Nadie tendrá el poder o el derecho de interferir en la vida interna de la comuna. Esta elige a todos sus funcionarios, legisladores y jueces. Administra la propiedad comunal y las finanzas. Cada comuna tendrá que tener el derecho inalienable de crear, sin sanción superior, su propia constitución y legislación», pág. 92.

Además, hay que tener en cuenta que Bakunin niega la familia, propiedad, herencia, etc., en aras a conseguir la igualdad económica y social (de oportunidades). Ahora bien, al traspasar las funciones sociales de la familia a la comuna, ¿qué es lo que se gana en cuanto a igualdad de oportunidades? ¿No habrá comunas ricas y comunas pobres? Adviértase que Bakunin concede a la comuna una soberanía y autonomía absolutas, por lo que nadie puede obligar a una comuna rica a desprenderse de algo de su propiedad para ayudar a una comuna pobre. El concepto de fiscalidad es inexistente.

Por otro lado, y en pura ortodoxia bakuniana: ¿No podría una familia, asentada en un terreno, declararse comuna independiente y entrar en relaciones libres con otras comunas? En principio parece que así pudiera ser²³², pero entonces carece de sentido su negación radical de la familia, herencia, libertad de educación, etc.

Como se ha dicho al principio de esta parte, Bakunin, al negar la herencia, libertad de educación, propiedad y familia, es coherente con su punto de partida: principio absoluto de máxima igualdad de oportunidades. Sin embargo, como se acaba de ver, esas consecuencias no sólo no favorecen esa igualdad de oportunidades, sino más bien lo contrario. La razón estriba, como también se apuntaba, en que al intentar absolutizar valores relativos, como lo es el de igualdad de oportunidades, se cae en contradicciones insalvables.

Después de estas consideraciones cabría preguntarse: ¿Por qué no admitió Bakunin la familia como institución social básica, cuando es universalmente reconocida como tal, aunque limitase su autonomía en pro del objetivo de igualdad económica? ¿Por qué en lugar de la familia concibió una especie de macrofamilia territorial (comuna) a la que no puso ninguna traba en cuanto a propiedad, herencia, etc.? La razón probablemente estriba en su vida y personalidad: Bakunin no tuvo una experiencia feliz ni en la familia de sus padres ni en su matrimonio, y dado su temperamento exaltado e infantil, probablemente radicalizó su frustración trasladándola a la institución familiar. Por otro lado, su patente “anarquía vital” le impedía ver las contradicciones existentes entre lo que escribía o hacía hoy y lo que había escrito o hecho el día anterior.

8. Organización política

Según Bakunin, la organización política, una vez destruido el Estado, deberá asentarse sobre los dos siguientes pilares:

- a) Derecho absoluto a la autodeterminación (del individuo, de las asociaciones productivas y de las comunas).
- b) Libertad de unión y secesión.

Esto queda claramente reflejado en el siguiente punto del catecismo revolucionario: «La reorganización interna de cada país sobre la base de la libertad absoluta de cada individuo, de las asociaciones productivas y de las comunas. Necesidad de reconocer el derecho de secesión: cada individuo, cada asociación, cada comuna, cada región, cada nación tiene el derecho absoluto a la autodeterminación, a asociarse o no asociarse, a aliarse con quien le plazca y a repudiar sus alianzas sin considerar los así llamados derechos históricos (derechos consagrados por precedente legal) o la conveniencia de sus vecinos» («Catecismo revolucionario», punto nº 7).

²³² *Ibidem*, «La reorganización interna de cada país sobre la base de la libertad absoluta de cada individuo, de las asociaciones productivas y de las comunas. Necesidad de reconocer el derecho de secesión: cada individuo, cada asociación, cada comuna, cada región, cada nación tiene el derecho absoluto a la autodeterminación, a asociarse o no asociarse, a aliarse con quien le plazca y a repudiar sus alianzas sin considerar los así llamados derechos históricos (derechos consagrados por precedente legal) o la conveniencia de sus vecinos», pág. 87.

Aun cuando Bakunin postula la libertad absoluta para el individuo, asociaciones productivas y comunas, hay que tener en cuenta que, para el individuo, se la recorta en lo que hace referencia a la propiedad (véase nota 230, pág. 173), la herencia (véase nota 227), la educación de los hijos (véase nota 229, pág. 90), y que además puede perder los derechos políticos si la sociedad (comuna) lo considera merecedor de penalización por prácticas religiosas (véase nota 201, pág. 323), violación de acuerdos voluntarios (véase nota 190), sometimiento a otra persona (véase nota 195), etc.

Aunque se haga caso omiso de la contradicción entre penalizar el incumplimiento de acuerdos voluntarios y el derecho a repudiar cualquier alianza (véase nota 190), no cabe duda que la “libertad absoluta” del individuo, tan reiterativamente proclamada por Bakunin y a veces en términos tan ditirámicos (véase nota 186), resulta después recortada hasta extremos asombrosos. Por otro lado, y haciendo caso omiso del calificativo “absoluto” tan pródigamente utilizado por Bakunin, hay que resaltar que no explica cómo se engarzan entre sí las libertades de la persona, asociaciones productivas y comunas, y que no parece ser consciente o importarle su interrelación.

Un tercer pilar sobre el que cabría esperar que Bakunin basase su organización política, sería el de la “democracia directa” (no representación de unos hombres por otros), de acuerdo con su virulenta crítica al sistema de gobierno representativo; sin embargo, a la hora de sentar las bases de la organización política deseable, ignora totalmente ese punto y no tiene inconveniente en proponer funcionarios, legisladores y jueces (véase nota 231).

Parece como si, una vez destruido el Estado por la revolución, se llegara a alcanzar una situación de concordia universal (una nueva tierra y un nuevo hombre) y que todas las anteriores miserias y oposiciones desaparecieran²³³ siendo aniquilado el “maléfico influjo” del poder, por lo que ya no habría que temer el que los nuevos funcionarios, legisladores y jueces pudieran utilizar el poder contra la sociedad.

Bakunin piensa en la comuna como célula básica de la organización social y política; será «completamente autónoma», «establecerá sin sanción superior su propia constitución y legislación», «elegirá funcionarios, legisladores, jueces...» (véase nota 231); sin embargo, los individuos que compongan la comuna tendrán la libertad condicionada en la forma expuesta unos párrafos más arriba, es decir, que los derechos y condicionantes más fundamentales de la persona escapan a la competencia de la comuna. ¿Quién los ha determinado?: Bakunin.

A partir de la comuna, por un proceso de libre asociación, se llegará a una federación mundial, pasando por las federaciones provinciales, regionales, etc., con sus gobiernos, cuerpos de funcionarios, parlamentos, etc.²³⁴, pero salvaguardando siempre el derecho de secesión²³⁵

²³³ *Ibídem*, «La futura organización social debe ser llevada a cabo de abajo arriba, por la libre asociación o federación de trabajadores, empezando por las asociaciones y culminando finalmente en una gran federación internacional y universal. Sólo entonces el verdadero y vivificante orden social de libertad saldrá a la vida, un orden social que, lejos de limitar, afirme y reconcilie los intereses de los individuos y de la sociedad», pág. 323.

²³⁴ *Ibídem*, «Pero para hacerse miembro y ser parte integrante de la federación provincial, la comunidad debe adaptar su propio carácter particular a los principios fundamentales de la constitución provincial y ser aceptada por el Parlamento Provincial. Asimismo, la comunidad debe aceptar los pronunciamientos del Tribunal Provincial y cualquier medida ordenada por el Gobierno Provincial. (Todas las medidas del Gobierno Provincial deben ser ratificadas por el Parlamento Provincial.) Las comunidades que se nieguen a aceptar las leyes provinciales no tendrán derecho a gozar de sus ventajas. *La provincia no debe ser otra cosa que una federación libre de comunidades autónomas*», pág. 92.

«Es absolutamente necesario, para cualquier país que desee participar en las federaciones libres de los pueblos, que reemplace sus organizaciones centralistas, burocráticas y militares por una organización federal basada únicamente en la libertad y la autonomía absolutas de las regiones, provincias, comunidades, asociaciones e individuos. Esta federación operará con funcionarios elegidos directamente y responsables ante el pueblo; no será una nación organizada de arriba abajo, o desde el centro a la circunferencia. Al rechazar el principio de unidad impuesta y regimentada, será dirigida de abajo arriba, de la circunferencia al centro, según los principios de la federación libre. Sus individuos libres formarán asociaciones voluntarias, sus asociaciones formarán comunidades autónomas; sus comunidades, provincias autónomas; sus provincias, las

En el supuesto de que para todo el mundo quedase claro, a priori, que cualquier pacto, alianza o unión podía ser en cualquier momento repudiado, sería imposible el acometer empresas que requiriesen tiempo y esfuerzos comunes continuados, a no ser que se pudiesen establecer cláusulas de compensación económica de tal magnitud que hicieran inviable, en la práctica, el repudio, pero esto iría contra la idea de Bakunin, quien sin duda lo rechazaría como un subterfugio contra la libertad real de secesión o repudio.

9. *Revolución*

Según Bakunin, la revolución es el medio por el que se extirpará el principio de autoridad²³⁶ y será el punto de partida para alcanzar la plenitud de la vida social preconizada por él. Esta revolución será destructora de todo el orden anterior²³⁷, necesariamente cruenta²³⁸ y universal²³⁹. Deberá ser preparada y alentada por una elite revolucionaria bien disciplinada²⁴⁰, cuya actividad consistirá en infundir en las masas el fermento ideológico²⁴¹, fomentando las pasiones del pueblo²⁴², pero sin tomar directamente en sus manos la dirección de la revolución, sino simplemente inspirándola²⁴³, ya que ésta debe ser espontánea y descentralizada²⁴⁴. Los revolucionarios profesionales deben ser los «pilotos invisibles que guén la revolución».

El chispazo revolucionario empezará destruyendo todas las instituciones y organizaciones; iglesias, parlamentos, tribunales, ejército, policía, administraciones, bancos, universidades, etc. Se dejarán de pagar todas las deudas e impuestos, se confiscarán todas las propiedades del Estado, de la Iglesia y de los reaccionarios a

regiones, y las regiones se federalizarán libremente en países que, a su vez, tarde o temprano, crearán la federación mundial», pág. 108.

²³⁵ *Ibídem*, «Cada tierra, cada nación, cada pueblo, grande o pequeño, débil o fuerte, cada región, cada provincia y cada comunidad tiene el derecho absoluto a la autodeterminación, a hacer alianzas, unirse o separarse como quiera, prescindiendo de los así llamados derechos históricos y ambiciones políticas, comerciales o estratégicas de los estados», pág. 94.

«El hecho de que un país haya formado parte de un Estado, aun cuando haya entrado libremente en ese Estado y por su propia voluntad, no crea una obligación para que ese país permanezca vinculado a él para siempre. La justicia humana no puede aceptar ninguna obligación perpetua; y esa es la única justicia que puede tener autoridad para nosotros, y jamás reconoceremos otros derechos o deberes que no estén fundados en la libertad. El derecho de libre unión y secesión igualmente libre es el primero y más importante de los derechos políticos, el derecho sin el cual la federación jamás sería otra cosa que una centralización simulada», pág. 116.

²³⁶ *Ibídem*, «El objetivo inmediato, si no el definitivo, de la revolución, es la extirpación del principio de autoridad en todas sus manifestaciones posibles», pág. 236.

²³⁷ *Ibídem*, «La revolución exige una destrucción amplia y extensa, una destrucción fecunda y renovadora, ya que de este modo, únicamente de este modo, nacen los nuevos mundos...», pág. 407.

²³⁸ *Ibídem*, «Hay una sola cuestión que confronta a todas las naciones, un único problema universal: cómo logrará la emancipación política y económica del yugo del Estado. Y este problema no se puede resolver sin una lucha cruenta y aterradora...», pág. 418.

²³⁹ *Ibídem*, «Pero una revolución social no se puede confinar a un solo país aislado. Por su propia naturaleza, es universal en su alcance», pág. 418.

²⁴⁰ *Ibídem*, «El joven revolucionario debe actuar según un plan riguroso y eficazmente concebido, y aceptar una disciplina severa a fin de poder crear la unanimidad sin la cual la victoria es imposible...», pág. 427.

²⁴¹ *Ibídem*, «Lo único que los individuos pueden hacer es formular, aclarar y difundir ideas que expresen los deseos instintivos del pueblo, y contribuir con sus constantes esfuerzos a la organización revolucionaria de los poderes naturales de las masas. Esto y nada más, el resto debe ser logrado por el mismo pueblo», pág. 320.

²⁴² *Ibídem*, «Debe haber anarquía, debe darse –si la revolución va a llegar a ser viva y permanecer de ese modo, real y poderosa– el máximo despertar posible de todas las pasiones y aspiraciones locales, un tremendo despertar de vida espontánea en todas partes... Debemos despertar y fomentar todas las pasiones dinámicas del pueblo. Debemos producir la anarquía y, en medio de la tempestad popular, debemos ser los pilotos invisibles que guían la revolución...», pág. 209.

²⁴³ *Ibídem*, «¿Que deben hacer las autoridades revolucionarias –y que de ellas haya el menor número posible– para organizar y difundir la revolución? Deben promover la revolución no por medio de decretos, sino llevando las masas a la acción. Bajo ninguna circunstancia deben imponer ningún tipo de organización a las masas. Por el contrario, deben promover la autoorganización de las masas en cuerpos autónomos, federados de abajo arriba. Esto se puede lograr ganando la cooperación de los individuos más influyentes y más dedicados en cada localidad a fin de asegurar que estas organizaciones, dentro de lo posible, se conformen a nuestros principios», pág. 228.

²⁴⁴ *Ibídem*, «En suma, la revolución que emane de todos los sitios no debiera, y no debe, depender de un único centro rector. El centro no debe ser la fuente, sino el producto; no la causa, sino el efecto de la revolución», pág. 209.

beneficio de la revolución. Se quemarán todos los documentos de propiedad, deudas y cualquier otro documento civil, judicial, oficial...²⁴⁵.

De esta forma, una vez que los enemigos de la revolución hayan sido privados de todos sus recursos, no será preciso recurrir a medidas sangrientas contra ellos que «suelen llevar inevitablemente a la más horrible y formidable reacción»²⁴⁶.

Al primer chispazo revolucionario seguirá una etapa de violenta “guerra civil”, de todos contra todos, de caos total. Al no estar protegida la propiedad privada por ningún órgano del Estado (que habrá dejado de existir), el fuerte robará al débil y cada cual tendrá que defenderse por sus propios medios²⁴⁷. Sin embargo, según Bakunin, no hay que asustarse por esto, ya que de la anarquía: «manifestación sin restricciones de la vida liberada del pueblo», brotará el nuevo orden social de la libertad²⁴⁸.

Además, esta fase será sólo transitoria, ya que el pueblo se dará pronto cuenta que le es conveniente dejar de matarse entre sí, y se llegará a un entendimiento para evitar futuras luchas. Empezará a organizarse espontáneamente, en libertad, y la práctica que irá viviendo será la guía para la construcción de la nueva sociedad²⁴⁹, acercándose progresivamente al tipo “ideal” de Bakunin, puesto que durante la fase caótica se habrán

²⁴⁵ *Ibidem*, «En consecuencia, la revolución empezará destruyendo, sobre todo, todas las instituciones y todas las organizaciones, iglesias, parlamentos, tribunales, administraciones, bancos, universidades, etc., que contribuyen a la vida del Estado. El Estado debe ser abolido por completo y declarado en bancarrota, no sólo financieramente, sino aún más política, burocrática y militarmente (inclusive su fuerza policial). Al mismo tiempo, la gente en las comunas rurales, así como en las ciudades, confiscará, en beneficio de la revolución, toda la propiedad estatal. Asimismo, confiscará toda propiedad que pertenezca a reaccionarios y quemará toda documentación de propiedad y deudas, declarando nulo todo documento civil, criminal, judicial y oficial. De esta manera se hace la revolución social; una vez que los enemigos de la revolución estén privados de todos sus recursos, ya no será necesario recurrir a medidas sangrientas contra ellos. Además, el empleo innecesario de semejantes medidas desafortunadas suelen llevar inevitablemente a la más horrible y formidable reacción», pág. 111). (En casi idénticos términos se expresa Bakunin en el programa de acción que preparó para la Hermandad Internacional, pág. 175.)

²⁴⁶ *Ibidem*, «En consecuencia, para lograr una revolución exitosa se hace necesario atacar las condiciones y los bienes materiales, destruir la propiedad y el Estado. Entonces será innecesario matar a hombres y estar condenados a sufrir la segura e inevitable reacción que ha producido y producirá toda masacre en toda sociedad», pág. 173.

²⁴⁷ *Ibidem*, «Pero, ¿acaso la institución de la propiedad privada no estará aún más reforzada cuando los campesinos se hayan dividido la propiedad expropiada a la burguesía? No, porque con la abolición del Estado y de todas sus instituciones jurídicas, junto con la familiar legal y las leyes de la herencia –todo lo cual será arrasado por el *maelstrom* de la revolución anarquista–, la propiedad ya no será protegida ni justificada por el Estado. No habrá ni derechos políticos, ni jurídicos; sólo existirá el establecimiento de los hechos revolucionarios.

»Preguntaréis: ya que la propiedad privada no será protegida por el Estado ni por ningún otro poder externo y sólo será defendida por el propio dueño, ¿cada hombre no agarrará lo que pueda de los demás y el fuerte robará al débil? Además, ¿quién detendrá a los débiles cuando se unan para arrojar al otro terrateniente? Esto no tiene salida, exclamaréis. ¡Esto significa la guerra civil! Sí, habrá guerra civil. Pero, ¿por qué temer tanto a la guerra civil? Teniendo en cuenta la evidencia histórica, yo pregunto, ¿acaso las grandes ideas, las grandes personalidades y las grandes naciones no han salido de una guerra civil, de un orden social impuesto por algún tutelar?

»La guerra civil, tan destructiva para el poder de los Estados, por el contrario y debido a este mismo hecho, es siempre favorable al despertar de la iniciativa popular y los intereses intelectuales, morales e inclusive materiales de la multitud... La guerra civil hará que todas las zonas rurales sean receptivas a nuestra propaganda socialista revolucionaria», pág. 238.

²⁴⁸ *Ibidem*, «No tememos a la anarquía; la invocamos. Porque estamos convencidos de que la anarquía, queriendo decir la manifestación sin restricciones de la vida liberada del pueblo, debe brotar de la libertad, la igualdad, el nuevo orden social y la fuerza de la misma revolución contra la reacción», pág. 174.

«No temáis que los campesinos se maten entre sí a menos que estén refrenados por la autoridad pública y el respeto a las leyes civiles y criminales. Pueden empezar en esa dirección, pero pronto se darán cuenta de que les es económica y físicamente imposible seguir haciéndolo. Dejarán de pelear entre sí, llegarán a un entendimiento y harán una especie de organización para evitar futuras luchas y para resguardar sus intereses mutuos», pág. 238.

²⁴⁹ *Ibidem*, «En suma, ya no digo que los campesinos, libremente reorganizados de abajo arriba, crearán milagrosamente una organización ideal que se conforme en todos los aspectos a nuestros sueños. Pero estoy convencido de que lo que construyan será vital y vibrante, mil veces mejor y más justo que cualquier organización existente», pág. 238.

«Las tareas constructivas de la revolución social, la creación de nuevas formas de vida social, sólo pueden emerger de la experiencia práctica y vivida de las organizaciones de base que construirán la nueva sociedad según sus diversas necesidades y aspiraciones», pág. 208.

derribado definitivamente todas las instituciones opresoras del Estado y de la Iglesia, y aparecerán las comunas²⁵⁰.

Bakunin presta particular atención a la revolución en zonas rurales, por considerar que los campesinos están mucho menos preparados mentalmente para la revolución de lo que lo están los obreros urbanos. Por esto aconseja que con ellos se actúe con suma prudencia²⁵¹, sin atacar de frente a sus creencias religiosas, a sus tradiciones y a su apego a la propiedad. Habrá que ganárselos impulsándolos en la línea de sus sentimientos y deseos: que tomen la tierra y dejen de pagar sus deudas²⁵², que a los curas se les ataque no por motivos religiosos, sino presentándolos como aliados de los ricos y con intereses en contraposición con los de los campesinos²⁵³.

Es interesante observar que Bakunin, condenando a todos aquellos “directores” y “benefactores oficiales u oficiosos” del pueblo que deciden por su cuenta lo que conviene o incluso lo que desea el pueblo²⁵⁴, a esa «minoría privilegiada de intelectuales pedantes que se imaginan saber lo que necesita y quiere el pueblo mejor que el pueblo mismo» (véase nota 217), cae en aquello mismo que condena cuando, al darse cuenta que el pueblo piensa de forma distinta que él, pretende “liberarlo” cambiándole sus pensamientos y modo de vida a través de la manipulación de la elite revolucionaria.

Respecto del caos cruento pero “liberador”, es difícil comprender que un hombre pueda propugnar una destrucción total de lo existente, un caos que él mismo prevé sangriento, simplemente por el pronóstico de que luego aparecerá una sociedad más en consonancia con sus preferencias. Aun en el supuesto de que esa nueva sociedad fuera, no sólo subjetiva, sino objetivamente mejor: ¿lo sería tanto como para justificar el precio que habría que pagar por ella? ¿Es que no existiría la posibilidad de pagar el alto precio y luego ocurrir el que volviese a surgir un proceso de organización social idéntico al que históricamente y con carácter general ha llevado a los Estados, gobiernos, etc.? ¿No cabe

²⁵⁰ Ibídem, «Con la abolición del Estado, la autoorganización espontánea de la vida popular, durante siglos paralizada y absorbida por el poder omnipotente del Estado, dará lugar a las comunas», pág. 238.

²⁵¹ Ibídem, «Queda claro que, para pasar a los campesinos al campo de la revolución, es necesario utilizar una gran prudencia; porque las ideas y la propaganda que son entusiastamente recibidas por los obreros urbanos, tendrán el efecto contrario en los campesinos. Es esencial hablar a los campesinos con un lenguaje simple, adecuado a sus sentimientos, su nivel de comprensión y teniendo en mente la naturaleza de sus prejuicios, inculcados por los grandes terratenientes, los curas y los funcionarios estatales», pág. 219.

²⁵² Ibídem, «Entonces, ¿qué puede hacerse? Ya que la revolución no puede *ser impuesta en las zonas rurales, debe germinar dentro de las comunidades agrícolas, creando un movimiento revolucionario de los mismos campesinos, que les incite a destruir con la acción directa todas las instituciones políticas, jurídicas, civiles y militares, y establecer y organizar la anarquía en todas esas zonas.*

»Esto se puede realizar de una sola manera: hablando con los campesinos de un modo que los lance *en la dirección de sus propios intereses.* ¿Ellos aman la tierra? Que tomen la tierra y expulsen a esos terratenientes que viven del trabajo de los demás. ¿No les gusta pagar hipotecas, impuestos, alquileres y deudas privadas?, ¡que dejen de pagar! Y por último, ¿detestan el servicio militar? ¡No les obliguéis a que se incorporen al ejército!», pág. 238.

²⁵³ Ibídem, «De este modo, llegamos a la conclusión de que, a fin de arrancar la influencia de los curas en las zonas rurales, la revolución sólo tiene que hacer una cosa: poner los intereses materiales de los campesinos en directa o intensa oposición a los intereses vitales de la Iglesia.

»...Sostenemos que si la abolición de los cultos religiosos y la expulsión de los curas quedan decretados por la ley, hasta los campesinos menos religiosos saldrán en su defensa, principalmente debido a que en los hombres hay un impulso innato e irresistible –la fuente de toda libertad– a rebelarse en contra de una medida arbitraria aun cuando esté impuesta en nombre de la libertad... Pero, ¿quiere esto decir que los curas deben quedar en una posesión total de sus poderes? ¡De ninguna manera! Se les debe batallar no porque sean los funcionarios de la Iglesia Católica, sino porque son los agentes de Prusia (o de los ricos). En las zonas rurales, así como en las ciudades, ninguna autoridad revolucionaria, ni siquiera los comités revolucionarios de la Seguridad Pública, deben atacar a los curas. Esto sólo lo debe hacer el mismo pueblo: los obreros en las ciudades y los campesinos en el campo deben ellos mismos tomar la ofensiva contra los curas. Las autoridades revolucionarias les pueden ayudar de forma indirecta defendiendo su derecho a hacerlo, por respeto ostensible a su libertad de conciencia. A menos hasta cierto punto, adoptemos las tácticas prudentes de nuestros enemigos», pág. 225.

²⁵⁴ Ibídem, «Al pedir la paz para los trabajadores y la libertad para todos, queremos destruir todos los Estados y todas las Iglesias, con todas sus instituciones y todas sus leyes... de modo que puedan ser liberados de todos sus directores y benefactores oficiales y oficiosos –tanto asociaciones como individuos– y finalmente puedan respirar en completa libertad», pág. 171.

pensar en que incluso podrían originarse en ese nuevo proceso situaciones de mayor opresión que las que puede haber en la actualidad?

Hasta ahora, a lo largo de este estudio se han ido señalando abundantes apriorismos e incoherencias en el pensamiento de Bakunin. Después de analizar su proyecto de revolución, ¿no se manifiesta también un sorprendente y peligroso fanatismo?

Conclusión

Si se quisiera hacer un resumen de las ideas de Bakunin, habría que volver a escribir, tema por tema, lo que ya ha sido recogido en este trabajo. No es posible hacer un esquema sintético que recoja fielmente su pensamiento, pues en el conjunto de sus escritos no existe la necesaria coherencia interna. No es que sus ideas, o su exposición, sean complejas y por ello resulte difícil su ordenación en una matriz general; más bien puede decirse que son sencillas. Sus ideas no son como piezas de un difícil rompecabezas, sino más bien como piezas de muchos rompecabezas simples pero distintos, con lo que cualquier intento de armonizarlas está condenado al fracaso.

Al existir múltiples incompatibilidades y contradicciones en las ideas de Bakunin, no es posible hablar de una teoría bakuniana; en cambio, existe una clave, explícita a veces, implícita otras, que arroja luz sobre su pensamiento y postura vital. Esta clave consiste en que Bakunin, en una rebelión radical y difícilmente superable, rechaza el absoluto y toda autoridad, para erigirse en absoluto y autoridad suprema, definidor del ser, de la verdad y del bien. Desde esta posición, no tiene necesidad de ningún tipo de demostración para sus ideas, ni de búsqueda de coherencia entre ellas, ni de convencer sobre la justicia de sus deseos.

Bakunin se sitúa por encima de la lógica porque cualquier cosa, idea o deseo que emane de la posición de absoluto será verdad y será bien. Sin embargo, a tal impostura le corresponde un precio muy alto; precio que Bakunin evidencia haber pagado: el de la más profunda irracionalidad.

Así como en Marx la razón se supedita a la voluntad (voluntarismo) en la decisión dialéctica, en Bakunin la razón es aniquilada por la voluntad (irracionalismo).

Tanto el estudio de la historia como la experiencia vivida por muchas personas evidencian que detrás de muchas decisiones y acontecimientos no sólo se encuentran importantes factores extrarracionales, lo cual es natural y necesario, sino, incluso, factores claramente irracionales frecuentemente revestidos con pretensiones de racionalidad.

Si lo extrarracional (sentimientos, deseos) es, en la vida de las personas, natural y necesario, no puede decirse lo mismo de lo irracional. Además, cuando esto último se presenta como racional, las consecuencias son frecuentes y particularmente negativas para el desarrollo y convivencia de las personas.

En todas las épocas lo irracional ha estado presente, no es pues un fenómeno nuevo. Sin embargo, la actual, más que otras, se caracteriza porque la irracionalidad no se detiene ante ninguna barrera: Dios, autoridad, familia, etc. (Obsérvese que no es la razón la que no se detiene, sino la decisión irrazonada.) En este sentido puede considerarse a Bakunin como un precursor.

Por otro lado, es particularmente significativa la experiencia frecuente de encontrar personas, siempre dispuestas a condenar “mitos”, “tabúes”, “dogmas”, etc. que se niegan rotundamente a poner en entredicho, aunque sea como hipótesis de trabajo, sus propias ideas y *a priori* cuando se les señala que en ellos existe alguna incoherencia. Parece como si después de una época de supervaloración y exaltación de la razón se estuviera tendiendo, por

movimiento pendular, a una en la que se la desprecia en beneficio de lo “vital”, “visceral” (irracional).

Este fenómeno es particularmente acusado en bastantes jóvenes, sobre todo universitarios, entre los que Bakunin tiene grandes admiradores, pero no es exclusivo de ellos. Se encuentra también entre personas ya entradas en años y que no tienen ninguna simpatía por Bakunin ni por el anarquismo. Así, por ejemplo, la afirmación frecuente: “yo admito el método marxista pero no sus dogmas”, puede significar, en muchos casos, ignorancia del contenido marxista y de su método de análisis, del que no se puede desligar, pero en otros muchos simplemente manifiesta una indiferencia total por la coherencia o incoherencia de las ideas.

Hechas estas observaciones para indicar que lo irracional tiene hoy una influencia muy acusada en las ideas y comportamientos de bastantes personas, parece claro que no puede darse de lado desdeñosamente a un autor, aunque desde una aproximación de crítica intelectual estaría más que justificado el hacerlo.

Aun cuando la dificultad de convencer con argumentos racionales a quien ha caído en el voluntarismo, y mucho más si es en el irracionalismo, puede parecer insuperable, queda sin embargo una rendija para la esperanza: “La irracionalidad no es racional”, no es coherente. Por otro lado, el mostrar, a quien todavía tiene aprecio por la lógica, la incoherencia de ciertas ideas, puede ayudarle a esquivar los peligros de la irracionalidad del ambiente.

EL PENSAMIENTO DE MAX STIRNER

Introducción

¿Cuál es la razón para que sean tan pocos los que saben quién fue Max Stirner, y sean menos todavía los que conocen su libro «El Único y su propiedad»? ¿Se trata acaso de un libro vulgar?

A mi juicio, se trata de una obra tan importante como pueda serlo cualquiera de las de K. Marx, su crítico más famoso.

Quizá los siguientes hechos puedan explicar el silencio y la marginación intelectual en que muy pronto cayó Max Stirner.

Frente a los socialistas de cualquier clase, Stirner es rabiosamente individualista. Además, para exasperar a K. Marx, en casi todas las páginas de su libro están presentes Dios y el cristianismo, aunque sea en forma de negación o de blasfemia. La célebre frase de Feuerbach, asumida por K. Marx: «El Hombre es para el Hombre el Ser Supremo», es calificada por Stirner de nueva religión en la que sólo ha cambiado el Ser Supremo al que el individuo debe adorar.

Frente a los hombres religiosos, la obra es una permanente blasfemia.

Frente a los “hombres de orden”, y también frente a los autoritarios de cualquier especie, la obra es un grito de rebelión contra toda ley y autoridad impuestas al individuo.

Pues, ¿quién puede estar con Stirner, aparte de algunos pocos intelectuales, o nihilistas, o líderes con pretensión de “superhombre”? Evidentemente, sólo quedan los anarquistas, y aun así, la mayoría de éstos con muchas reservas, pues reconociendo en él “valores anarquistas” importantes, suelen rechazar lo que les aparece como una radical insolidaridad.

Creo que, por todo lo dicho, es fácil comprender que fuesen un intelectual y un poeta anarquistas quienes sacasen a Max Stirner del más oscuro olvido en que había caído ya antes de morir.

Nota biográfica

Max Stirner, seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, puede considerarse como autor de una única obra: «El Único y su propiedad», aunque también escribió una «Historia de la reacción», de escaso interés, y algunos artículos, como: «El falso principio de nuestra educación» y «El arte y la religión», siendo estos últimos, en cierto modo, un avance de su obra fundamental.

Nació en Bayreuth (Baviera) en 1806, en el seno de una familia de clase media, y realizó estudios en las universidades de Erlangen y Königsberg, pretendiendo dedicarse a la docencia, pero sólo consiguió una *facultas docendi* limitada, por lo que no podría dedicarse a la enseñanza oficial. Tendría que contentarse con ser profesor en una escuela privada de señoritas de clase media, donde desempeñó su cometido a satisfacción de la directora desde 1839 a 1844.

En 1837 se había casado con la nieta de su patrona, pero enviudó a los pocos meses.

Entre 1840 y 1844, al terminar sus tareas docentes, frecuentaba el Círculo de los “Libres”, donde se reunían los más conspicuos radicales, “jóvenes hegelianos”, entre los que cabe destacar a los tres hermanos Bauer, Engels, Buhl, etc.

En este círculo conoció a Marie Daehnhart, “emancipada” de costumbres muy “libres”, con quien se casó en 1843 y de la que se separó en 1847.

Fue en 1844 cuando apareció la obra fundamental de Max Stirner: «El Único y su propiedad», que le llevó a la fama, si bien le duró poco; pronto se olvidó el libro y el autor, que vivió los últimos años de su vida en forma penosa: se dedicó a hacer algunas traducciones, perdió sus ahorros en la quiebra de un negocio de lechería que emprendió, conoció la miseria y dos estancias en la cárcel por deudas y murió por la picadura de una mosca envenenada.

Pues bien, este hombre de trayectoria tan poco brillante que ha permitido a biógrafos poco benévolo encontrar suficiente material para ridiculizarlo, es el autor del libro donde en forma más radical, desenfadada y coherente se exalta el Yo hasta la máxima cota, hasta el absoluto. Se absolutiza el egoísmo y la negación de cualquier forma de moralidad.

Fue en la última década del siglo XIX cuando después de medio siglo de olvido se redescubrió a Stirner, debido sobre todo al anarquista americano Benjamin Tucker y al poeta John MacKay.

Exposición crítica del pensamiento de Max Stirner

1. El Yo

Toda la obra de Max Stirner está escrita desde una perspectiva de radical inmanencia y consiste en una exaltación, hasta lo absoluto, del Yo, con la consiguiente instrumentalización del universo, que pasa a ser su “propiedad”, en la medida de su fuerza.

En base a esa afirmación radical del Yo, Max Stirner rechazará toda aquello que pueda pretender, sobre él, cualquier tipo de autoridad, o condicionarlo contra su voluntad²⁵⁵. Por ello, no sólo rechazará las ideas de Dios, patria, etc.²⁵⁶, sino también las de Hombre, humanidad, etc.²⁵⁷. Para Stirner, toda la historia podría sintetizarse en tres grandes fases cuyos respectivos centros serían: Dios, el Hombre, Yo²⁵⁸.

En un primer análisis, puede parecer que la clave para entender la insistencia de Stirner en exaltar el Yo individual y su rechazo no sólo de la trascendencia, sino de cualquier idea de carácter general (el Hombre, la humanidad, etc.), habría que buscarlo en su negativa a aceptar para sí ninguna finalidad que le venga impuesta desde fuera: «de ninguna forma pueden dictarme una vocación»; «no tengo ninguna vocación... ni siquiera la de ser hombre» (véase nota 255, pág. 409). Esta negativa es la que le permite erigirse en su propio «Justificador, Mediador y Propietario»²⁵⁹; lo que en definitiva significa reclamar para sí la plena independencia y la capacidad de definir el Bien y el Mal. Ahora bien, siendo cierto lo anterior, si se profundiza en su rechazo de «cualquier poder superior», se deduce que lo único verdaderamente específico en él consiste en el rechazo de Dios, y la aceptación de todas sus consecuencias lógicas, ya que además de Dios, Max Stirner sólo rechaza los condicionantes no deseados por él cuando se encuentra con fuerza para ello; lo cual es, evidentemente, una tautología. Efectivamente, admite que existan muchos condicionantes: “poderes superiores” que aunque teóricamente se pudieran rechazar, no se rechazan sino que se aman²⁶⁰, y otros que aunque se quisieran rechazar, lo más que se puede hacer es luchar contra ellos²⁶¹.

Quizá convenga decir ya, aquí, que aun cuando casi siempre se ha acusado a Max Stirner de nihilista y de ser el cantor del egoísmo y de la insolidaridad, ello, dado el sentido usual de estas palabras, es equívoco. En efecto, ni niega la sociabilidad, ni la solidaridad, ni el sacrificio, ni, en definitiva, el amor²⁶², sino que intenta darles una justificación

²⁵⁵ «¡Me considero único! Efectivamente, tengo alguna *analogía* con los otros, pero esto sólo tiene importancia para la comparación y la reflexión; de hecho, soy incomparable, único. Mi carne no es su carne, mi espíritu no es su espíritu; el que los coloquéis dentro de categorías generales, “la Carne, el Espíritu”, son pensamientos vuestros, que no tienen nada en común con *mi* carne y *mi* espíritu, y de ninguna forma pueden dictarme una “vocación”», «L’unique et sa propriété», Edit. Stock, 1978, París, pág. 185.

«No tengo ninguna vocación, ni soy ninguna, ni siquiera la de ser hombre», pág. 190.

»Un hombre no está llamado a nada; no tiene más deber y vocación que los que pueden tener una planta o un animal», pág. 409.

«Sería absurdo mantener que no existe potencia superior a la mía. Pero la postura que adoptaré respecto de ella será muy diferente de la que hubiera sido en las épocas religiosas: seré el enemigo de toda potencia superior», pág. 237.

²⁵⁶ *Ibíd.*, «los pensamientos habían revestido una forma corporal y veía estos fantasmas: se llamaban Dios, Emperador, Papa, Patria, etc.

»Hoy destruyo estas encarnaciones mentirosas, entro en posesión de mis pensamientos y digo: Sólo Yo tengo un cuerpo y soy alguien. Sólo veo en el mundo lo que es para mí; es mío, es mi propiedad», pág. 39.

²⁵⁷ *Ibíd.*, «Al antiguo *honrad a Dios*, el Moderno responde *Honrad al Hombre*. Pero mi honra me la guardo para mí», pág. 179.

«La *religión de la Humanidad* es sólo la última metamorfosis de la religión cristiana», pág. 277.

«¿Qué es pues el Hombre? ¡Soy yo! Yo soy el Hombre, fin y resultado del cristianismo...», pág. 232.

²⁵⁸ *Ibíd.*, «¡La historia busca al hombre: pero el hombre eres tú, soy yo, somos nosotros! Después de haberlo tomado por un Ser misterioso, una divinidad, y de haberlo buscado primeramente en *Dios*, luego en el *Hombre* (la humanidad, el género humano), por fin lo he encontrado en el individuo limitado y pasajero, en el Único», pág. 308.

²⁵⁹ *Ibíd.*, «¿En qué términos declarar que *Yo* soy mi Justificador, mi Mediador y mi Propietario?», pág. 238.

²⁶⁰ *Ibíd.*, «¿Qué riqueza no posee el niño en su sonrisa, en sus gestos, en su voz, en el simple hecho de que exista? ¿Sois capaces de resistir a su deseo? Tú, madre ¿no le ofreces tu pecho?, y tú, padre, no te niegas a ti mismo tantas cosas para que no le falte nada? Os condiciona, y por eso mismo posee lo que creéis que es vuestro», pág. 333.

²⁶¹ Véase nota 255, pág. 237.

²⁶² *Ibíd.*, «¿Hay que evitar tomar interés activo en la persona de otro? ¿Me debo despreocupar de su alegría y su interés, no puedo preferir el placer que le procuro a tal o cual placer mío personal?; lejos de ello: puedo sacrificarle con alegría innumerables placeres, puedo imponerme privaciones sin número para aumentar su placer, y puedo por él poner en peligro lo que, sin él, me sería más apreciado, mi vida, mi prosperidad, mi libertad. En efecto, son para mí un placer y una felicidad el espectáculo de su felicidad y de su placer. Pero yo no me sacrifico a él, permanezco egoísta y disfruto de él. Sacrificándole todo lo que yo me reservaría, si no fuese por mi amor por él, hago una cosa muy simple y más común de lo que parece, y que prueba únicamente que cierta pasión es en mí más fuerte que todas las demás. El cristianismo enseña también a sacrificar todas las otras pasiones a ésta», pág. 365.

plenamente coherente con su punto de partida: la absolutización del Yo, e incluso más: ser rigurosamente coherente con el postulado de inmanencia. Una vez constatado este hecho, cobra pleno significado el que en la práctica totalidad de las páginas de «El Único y su propiedad» exista alguna referencia a Dios, a lo divino, al cristianismo, a la religión... en forma de comparación o comentario, generalmente sectario y frecuentemente blasfemo. No cabe duda que considera a Dios como su “competidor”.

2. *La libertad*

Cuando Max Stirner habla de libertad se refiere a la libertad de situación²⁶³, y en cambio presta muy poca atención al libre albedrío, no quedando del todo claro si lo admite o no; en un pasaje parece que sí²⁶⁴, pero a continuación manifiesta un cierto determinismo²⁶⁵. De todas formas, lo más probable es que su pensamiento deba interpretarse en el sentido de que las circunstancias, y sobre todo lo que el individuo ha llegado a ser, que aunque sólo sea en “poca cosa”, es producto de su voluntad, “determinan” su actividad; lo cual equivale a admitir la existencia del libre albedrío, mientras no se radicalice ese “determinan”.

En cualquier caso, es muy significativo el, al menos, claroscuro en que queda el tema del libre albedrío en todos los que asignan un valor a las evidencias internas y sin embargo razonan dentro del postulado de inmanencia, con el que el libre albedrío es filosóficamente muy difícil de armonizar.

Aunque para Max Stirner la libertad (de situación) consiste en la carencia de vínculos²⁶⁶, o en otras palabras, en el simple no tener algo, se mantiene en la línea de la tradición grecocristiana (carencia de vínculos no queridos) cuando manifiesta que a lo que el individuo aspira es a esa libertad sólo en la medida que los vínculos no son deseados²⁶⁷,

«...Yo también amo a los hombres, no sólo a algunos, sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo: los amo porque el amor me hace feliz, amo porque amar me es natural y agradable. No conozco obligación de amar», pág. 365.

«...Cuando veo sufrir al que amo, sufro con él, y no tengo reposo mientras no he intentado todo para consolarle y alegrarle. Cuando le veo alegre, su alegría me alegra», pág. 366.

«Pero el amor no es un mandamiento. Como todos mis sentimientos, es mi propiedad. *Mereced*, es decir, comprad mi propiedad y os la cederé. No tengo por qué amar una religión, un pueblo, una patria, una familia, etc., que no sepan merecer mi amor, vendo mi ternura al precio que me place fijar», pág. 367.

«... ¡el objeto de mi amor es realmente mi objeto o mi propiedad. Ahora bien, yo no debo nada a mi propiedad y no tengo más deberes respecto de ella que los que puedo tener respecto de mi ojo. Si le otorgo el máximo cuidado, es a Mí a quien me lo otorgo», pág. 369.

«El amor del egoísta tiene su origen en el interés personal...», pág. 369.

²⁶³ Conviene distinguir los tres siguientes conceptos: a) Libertad interna, o libre albedrío, es la característica de la voluntad por la que ésta puede autodeterminarse hacia un bien concreto. b) Libertad externa es la capacidad del hombre para poner por obra las decisiones que su voluntad ha tomado, en el ejercicio de su libertad interna, compatibles con la situación en que se encuentre. c) Libertad de una situación es la mayor o menor ausencia de vínculos no queridos.

²⁶⁴ «L'unique et sa propriété», obra cit., «Quizá sólo puedo hacer de mí muy poca cosa, pero ello vale más que lo que pudiera hacer de mí una fuerza extraña...», pág. 234.

²⁶⁵ *Ibíd.*, «Lo que soy determina necesariamente todo lo que yo hago, pienso, etc., en resumen, todas mis manifestaciones. El judío, por ejemplo, sólo puede querer cierta cosa y mostrarse como tal judío; el cristiano, haga lo que haga, sólo puede mostrarse y manifestarse como cristiano», pág. 235.

²⁶⁶ *Ibíd.*, «Estar libre de alguna cosa significa simplemente estar exento o descargado de ella. Está libre de dolor de cabeza equivale a: “está” exento, no tiene dolor de cabeza; “está” libre de prejuicios equivale a: “no tiene” o “se ha desembarazado de ellos”», pág. 205.

²⁶⁷ *Ibíd.*, «... hablo aquí de la libertad completa y no de vuestras migajas de libertad. Os desembarazaréis de todo, de absolutamente todo lo que os molesta y nada en la vida os podrá molestar e importunar. ¿Y por amor de quien queréis veros liberados de estas molestias? *Por el amor de vosotros mismos*, porque se oponen a vuestros deseos. Pero suponed que alguna cosa no os sea molesta, sino, al contrario, agradable, por ejemplo, la mirada muy dulce, sin duda, pero irresistiblemente imperiosa de vuestra amante: ¿querréis también desembarazaros de ella? No, y renunciaréis sin pena a vuestra libertad. ¿Por qué? De nuevo *por el amor a vosotros mismos*. Así pues, hacéis de vosotros la medida y el juez de todo. Dejáis de lado gustosamente vuestra libertad, cuando la no libertad, la dulce “*esclavitud* de amor”, tiene para vosotros más encantos...», pág. 209.

que es un concepto subjetivo²⁶⁸ y relativo²⁶⁹, y que la ausencia de unos condicionantes entraña la existencia de otros²⁷⁰.

Max Stirner sigue además en la mencionada línea clásica cuando no cae en la trampa, en la que muchos otros han caído, de identificar libertad con poder, lo cual lleva a claras incoherencias, sino que contrapone el concepto de libertad (exención de lo no deseado) con el de propiedad (poder sobre lo deseado), mostrando que son conceptos claramente distintos²⁷¹ y complementarios²⁷².

En la mencionada identificación de la libertad y poder han incurrido muchos socialistas que, comenzando por relacionar poder y libertad como causa y efecto, han terminado por confundir ambos conceptos. No es ahora momento para detenerse en este fenómeno, pero si hubiese que buscar la raíz de su actual extensión, probablemente debería hacerse en el deseo de presentar como íntimamente unidos e inseparables, un valor en alza en la apreciación de las gentes (la libertad) con un postulado socialista (igualitarismo).

3. Dios

Según Max Stirner, Dios no es más que una idea, un “fantasma”, una falsedad que existe solamente en la cabeza de los hombres, y dada la difusión de esta falsedad deduce que la “raza humana” no está en sus cabales²⁷³ y que el individuo religioso está sumido en la miseria²⁷⁴. El hombre, al creer en la existencia de Dios y de seres espirituales, da un salto demencial y niega su propio ser real para considerar que también él es espíritu, con lo cual viene a negar la naturaleza y sus sentidos y se somete al azote de la idea de pecado²⁷⁵.

²⁶⁸ *Ibidem*, «Lo que es una barrera para uno, no lo es para otro», pág. 189.

²⁶⁹ *Ibidem*, «¿Quién puede mantener que un hombre puede no tener *ninguna* libertad? Aunque yo fuese el más rastrero de los sirvientes, ¿no estaría libre de una infinidad de cosas? ¿De la fe en Zeus, por ejemplo, o de la sed de celebridad, etc.?», pág. 207.

«¿Qué diferencia entre la libertad y la individualidad! Se puede estar *sin* muchas cosas, pero no se puede estar *sin* nada; se puede estar libre de muchas cosas, pero no ser totalmente libre», pág. 205.

²⁷⁰ *Ibidem*, «Cuanta más libertad adquiero, más límites nuevos y más deberes me creo», pág. 204.

«La aspiración hacia una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación», pág. 209.

²⁷¹ *Ibidem*, «Yo soy libre respecto de lo que no tengo; soy propietario de lo que tengo en mi poder, o de lo que soy *capaz*», pág. 206.

«Existe además entre la libertad y la Propiedad o la Individualidad un abismo más profundo que una pura diferencia de palabras», pág. 207.

²⁷² *Ibidem*, «... lo que tú quieres no es la libertad de tener todas estas bellas cosas, porque esta libertad todavía no te las da; lo que tú quieres son estas mismas cosas; tú quieres llamarlas tuyas y poseerlas como propiedad tuya...

»No tengo nada que decir contra la libertad, pero te deseo más que libertad; no deberías contentarte con estar exento de lo que no quieras, deberías además tener lo que quieras; no te basta con ser libre”, debes ser más, debes ser “propietario”, pág. 204.

²⁷³ *Ibidem*, «No creas que bromeo o que hablo metafóricamente cuando declaro radicalmente locos, locos de atar, a todos aquellos que atormenta el infinito, lo sobrehumano, es decir, a juzgar por la unanimidad de sus voces, a toda la raza humana», pág. 73.

²⁷⁴ *Ibidem*, «Radical incapacidad del individuo para ser propietario, radical miseria, tal es la “esencia del cristianismo” y de toda religiosidad...», pág. 396.

«Ante lo sagrado, se pierde todo sentimiento de poder y de valentía; se siente uno *impotente* y se *humilla*. Sin embargo, nada es por sí mismo sagrado, sólo yo consagro: lo que *canoniza* es mi pensamiento, mi juicio, mis genuflexiones, en resumen, mi conciencia», pág. 105.

²⁷⁵ *Ibidem*, «Cuando se cree, como un mongol, en la *existencia de seres espirituales*, no se está lejos de concluir que el *ser real* del hombre es su *espíritu*...

»Salta a la vista que el “mongolismo” representa la negación radical de los sentidos, el reino del contrasentido y de la contranaturaleza, y que el pecado y el remordimiento del pecado han sido durante milenios un azote mongólico», pág. 105.

«La costumbre de pensar religiosamente nos ha falseado de tal forma el espíritu que nuestra desnudez, nuestra naturaleza, nos aterran; nos ha degradado tanto que nos imaginamos nacer diablos, manchados por el pecado original», pág. 211.

Esta locura del hombre ha tenido, además, como consecuencia, la existencia de clases oprimidas, por actuar la religión como «apagador de todos los murmullos y de todas las revueltas»²⁷⁶.

Max Stirner piensa, sin embargo, que ya está iniciado el proceso de curación de la locura religiosa²⁷⁷, aun cuando podrá ser largo, ya que las religiones van sucediéndose unas a otras²⁷⁸. En la actualidad se está todavía en la religión del Hombre, que ha ocupado el puesto de Dios²⁷⁹. Contra esta nueva religión se revela también Max Stirner poniendo el Yo en el lugar que ahora pretende ocupar el Hombre y que antes ocupó Dios²⁸⁰. De hecho, toda la obra de Stirner es una exaltación del Yo frente a cualquier otra cosa, y para ello se sirve de cualquier “material” que le parezca puede servirle para su fin. Si le sirve la verdad, la utilizará, si no le sirve o le es contraria, la arrinconará o la adaptará en la medida de su poder, puesto que su Yo está por encima de cualquier verdad o valor²⁸¹.

Para entender el proceso mental de Max Stirner conviene reflexionar sobre su postura ante Dios, ya que ésta constituye la música de fondo de toda su obra y el punto de partida con el que se mantiene profundamente coherente a lo largo de la misma. Pues bien, siendo patente que Max Stirner es un intelectual con gran coherencia lógica, puede resultar sorprendente que no intente ninguna justificación de su radical ateísmo de partida, tanto más cuanto que no se le escapa la “unanimitad” de la “raza humana” en reconocer la existencia de lo “infinito” y “sobrehumano”, y por ello califica a los hombres de “locos de atar”²⁸².

Este ateísmo apriorístico y, como el mismo Stirner reconoce, contrario a la convicción de tantos hombres, parece que exigiría, al menos, unas palabras de justificación. El no darlas y simplemente afirmar que la cuestión de la existencia de Dios está ya superada²⁸³, cabe atribuirse, más que a herencia hegeliana, de la que intelectualmente está ya distante, a que Max Stirner está escribiendo para su Yo –situado por encima del bien, del mal y de la verdad–, y por ello no precisa de ninguna justificación. La decisión de “su” voluntad

²⁷⁶ *Ibidem*, «Las clases oprimidas pudieron, en rigor, soportar toda su miseria, mientras fueron cristianas, porque el cristianismo es un maravilloso apagador de todos los murmullos y de todas las revueltas», pág. 163.

²⁷⁷ *Ibidem*, «... el objetivo supremo hacia el cual se avanza y que cada recodo del camino hace perder de vista permanece invariable; la destrucción verdadera y completa del cielo, de la tradición, etc. », pág. 103.

²⁷⁸ *Ibidem*, «... el cielo de los judíos destruye el de los griegos, el de los cristianos destruye el de los judíos, el de los protestantes el de los católicos, etc.», pág. 103

²⁷⁹ *Ibidem*, «El temor de Dios, propiamente dicho, se ha quebrantado desde hace mucho tiempo y está de moda un “ateísmo” más o menos consciente, que se reconoce exteriormente por un abandono general de los ejercicios de culto...; el Hombre es el dios de hoy y el temor del Hombre ha ocupado el lugar del antiguo temor de Dios.

»Pero como el Hombre solamente representa otro Ser Supremo, el Ser Supremo solamente ha sufrido una metamorfosis y el temor del Hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios», pág. 237.

²⁸⁰ *Ibidem*, «¿En qué reconoces la verdad pensada o el pensamiento verdadero? En tu *impotencia*, es decir, en que no puedes con ella», pág. 440.

²⁸¹ *Ibidem*, «Dios y la Humanidad no se han basado sobre nada, a excepción de sí mismos. Yo me basaré por tanto sobre MI: lo mismo que Dios soy la negación de todo lo demás, para mí soy el todo, yo soy el Único.

»Lo divino hace referencia a Dios, lo humano, al Hombre. Mi fundamento no es ni divino ni humano, no es ni lo verdadero ni lo bueno, ni lo justo ni lo libre, es lo *Mío*; no es un fundamento general, sino *único*, como yo soy único. ¡Nada para Mí, está por encima de Mí!», pág. 29.

«Con respecto a las verdades y a su poder, me elevo por encima de ellas, soy “sobre-verdadero”, como también soy “sobre-sensible”. Las verdades me son tan indiferentes, tan banales como las cosas, ni me atraen ni me entusiasman», pág. 434.

«Nada, ningún “interés supremo de la humanidad”, ninguna “causa sagrada” merece que la sirvas y que te ocupes de ella por *su amor*; no le busques más valor que el que tiene para ti», pág. 436.

²⁸² *Ibidem*, pág. 73.

²⁸³ *Ibidem*, «Al cristianismo está ligada la cuestión de “la existencia de Dios”; esta cuestión siempre y sin cesar reconsiderada y debatida, demuestra que el deseo de la existencia, de la corporalidad, de la personalidad, de la realidad, representaba para los corazones un sujeto de constante preocupación porque no llega nunca a una solución satisfactoria. Por fin la cuestión de la existencia de Dios cayó para levantarse enseguida bajo una nueva forma, en la doctrina de la existencia de lo “divino” (Feuerbach). Pero tampoco lo divino tiene existencia y su último refugio, la realizabilidad de lo “puramente humano”, tampoco podrá pronto ofrecerle asilo. Ninguna idea tiene existencia, porque ninguna es susceptible de corporalidad», pág. 452.

niega la existencia a Dios. Es además evidente que también está escribiendo para “ateos convencidos”, lo que concuerda con el ambiente de los “Libres” que frecuentaba, y con el tono ostentadamente blasfemo que da a su obra.

Una vez que se ha tomado clara conciencia del punto de partida de Max Stirner, el valor que cabrá asignar a su obra, dada su coherencia lógica, será el de mostrar las consecuencias que cabe extraer de la negación de Dios. Si estas consecuencias se aceptan, desde una perspectiva exclusivamente pragmática, podrá quizá no volverse al punto de partida, pero si no se consideran aceptables, pragmática o especulativamente, habrá que reconsiderarlo, si se quiere mantener la coherencia.

Esto es lo que cabría esperar, y no ocurre, de la mayoría de sus críticos (casi todos los autores que se ocupan de él, a excepción de unos pocos intelectuales anarquistas). Sin rechazar el ateísmo ni poner en evidencia ningún fallo en el razonamiento de Max Stirner, esos críticos se limitan a escandalizarse y a denostarle con los más duros calificativos e ironías que cabe imaginar (“insolidario”, “pequeño y ridículo superhombre”, etc.), procurando desprestigiarlo mediante el ridículo, lo cual les resulta fácil dado el contenido de la obra de Stirner y la vulgaridad de su biografía.

Por otro lado, aquellos ateos a los que la obra de Stirner escandaliza, debieran considerarla como una invitación a la reconsideración de su ateísmo. En cierto modo es una demostración *ad absurdum* de la existencia de Dios.

4. Moral

Comúnmente se aplican los sustantivos “moral o ética” al conjunto de pautas de comportamiento que el hombre ha de seguir para alcanzar su fin.

Si se niega la existencia de un fin genérico para el hombre y, en concordancia con él, uno específico para cada hombre concreto, es rigurosamente lógico negar también cualquier pretensión de moral objetiva. Esta es la consecuencia que saca Max Stirner. Al negar cualquier tipo de finalidad que le venga impuesta desde fuera al hombre²⁸⁴, niega por tanto cualquier pretensión de moralidad objetiva²⁸⁵ y de derecho, ya sea divino, natural o positivo, con capacidad de obligarle en conciencia²⁸⁶.

Para él, la causa directa, y única, del derecho es el poder, la fuerza²⁸⁷; y la causa única y directa de la pérdida de un derecho o de la existencia de un deber es el poder de otro²⁸⁸;

²⁸⁴ *Ibidem*, «No tengo ninguna vocación; ni soy ninguna, ni siquiera la de ser hombre», pág. 190.

«Un hombre no está llamado a nada; no tiene más deber y vocación que los que pueden tener una planta o un animal», pág. 409.

²⁸⁵ *Ibidem*, «¿Qué es bueno y qué es malo? Yo mismo soy mi fundamento y no soy ni bueno ni malo, para mí sólo son palabras», pág. 29.

²⁸⁶ *Ibidem*, «La naturaleza no puede darme un derecho, es decir, una aptitud o un poder que sólo mi acción me puede dar», pág. 243.

«... es por mi propio poder por el que tomo o me doy un derecho... Poseedor y creador de mi derecho, no reconozco otra fuente de derecho que Yo, y no Dios, ni el Estado, ni la Naturaleza, ni siquiera el Hombre...», pág. 261.

²⁸⁷ *Ibidem*, «Cuando se habla de derecho, hay una cuestión que se plantea siempre: ¿Quién o qué cosa me da derecho a hacer esto o aquello? Respuesta: ¡Dios, el Amor, la Razón, la Humanidad, etc.! Pues no, amigo mío: quien te da este derecho, es tu fuerza, tu poder y nada más», pág. 241.

«Lo que tienes la fuerza de ser, también tienes el derecho de ser. Es sólo de mí de quien procede todo derecho y toda justicia. Tengo derecho a hacer cualquier cosa mientras tenga la fuerza...», págs. 242.

«¿Qué es mi propiedad? Lo que es mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello de que soy capaz. ¡Me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el sólo hecho de apoderarme de él... Mientras no podáis arrancarme mi poder sobre una cosa, esta cosa permanece siendo mi propiedad.

»... A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo...», págs. 322-323.

²⁸⁸ «El día que los romanos perdieron la fuerza para oponerse a los germanos, Roma y los despojos del mundo que durante diez siglos de omnipotencia se habían acumulado dentro de sus muros, pasaron a pertenecer a los vencedores, y sería

pero como los hombres tienen que vivir en sociedad, necesitan para ello “otorgarse” mutuamente ciertos derechos²⁸⁹, que son por tanto algo puramente convencional.

Una vez llegado aquí, podría Max Stirner haber concluido afirmando que la moral es algo puramente convencional, aunque útil, con lo que hubiera engrosado las filas, ya nutridas, del positivismo jurídico, aun cuando se distinguiese por la radicalidad de su planteamiento: el de atribuir el origen de todo derecho a la fuerza. Pues bien, no se contenta con ello, sino que afirma que el haber pensado de otro modo ha sido causa de opresión para el hombre²⁹⁰ y causa de la existencia de clases miserables²⁹¹. Y todavía no se queda aquí, sino que rechaza cualquier tipo de moralidad que no tenga por origen la búsqueda de la máxima satisfacción para el Yo²⁹², con la correspondiente instrumentalización de todo lo demás, ya sean cosas o personas²⁹³, y afirma que esta postura “realista” ante la vida es la que hará posible una convivencia adecuada.

Dándose cuenta que muchas de las acciones de los hombres concretos, y posiblemente, muchas de las suyas propias, no parecen obedecer a esta ley del egocentrismo absoluto, Max Stirner puntualiza que «si una cosa no me interesa por sí misma... la desearé simplemente a causa... de otro fin»²⁹⁴; así, por ejemplo, al sacrificarse una madre por su hijo, lo que realmente busca, aun cuando no sea consciente de ello, es la alegría que este sacrificio le produce, y lo mismo puede decirse de cualquier tipo de sacrificio o de renuncia por motivos de amistad, religiosos, etc.²⁹⁵. En definitiva, que en el principio y fin de cualquier acción siempre se encuentra el Yo.

ridículo pretender que los romanos seguían, sin embargo, permaneciendo los legítimos propietarios. Tal cosa es propiedad de quien sabe tomarla y conservarla, y permanece suya mientras no se la vuelvan a quitar», pág. 317.

²⁸⁹ Ibídem, «El derecho humano... no es más que una concesión que los hombres se hacen unos a otros. Si se reconoce, por ejemplo, a los recién nacidos el derecho a la existencia, este derecho les pertenecerá. Si no se les reconoce (como en Esparta o en la antigua Roma), no les pertenecerá. En efecto, sólo la sociedad puede dárselo, otorgárselo, puesto que ellos no pueden tomarlo o dárselo a sí mismos», pág. 245.

²⁹⁰ Ibídem, «Bienaventurada *ingenuidad* del hombre que sólo conoce sus apetitos, con qué crueldad se ha intentado inmolarte en el altar de la “Sujeción”», pág. 136.

²⁹¹ Ibídem, «Sólo cuando ya no espere ni de los individuos ni de la comunidad lo que puedo darme a mí mismo, es cuando escaparé a las cadenas del Amor; la plebe sólo dejará de ser plebe el día en que ella *coja*. Sólo es plebe porque tiene miedo a coger y miedo del consiguiente castigo. Coger es un pecado, coger es un crimen: he ahí el dogma, y este dogma es suficiente para crear la plebe», pág. 325.

²⁹² Ibídem, «¿Qué me importa que lo que pienso y lo que hago sea cristiano?, que sea humano, inhumano, liberal, antiliberal, desde el momento en que lleva al objetivo que persigo, desde el momento en que me satisface, está bien. Abrumadle con todos los calificativos que queráis, que me río de ellos», pág. 446.

Legítimo o ilegítimo, justo o injusto, ¿qué me importa? Lo que mi poder me permite no necesito que me lo permita nadie más, me da la única autorización que necesito», pág. 266.

²⁹³ «No quiero respetar nada en ti, ni el propietario, ni el miserable, ni siquiera el Hombre, sino que quiero *utilizarte*. Me doy cuenta que la sal me hace saborear mejor mis alimentos, por lo tanto no dejo de utilizarla; reconozco en el pescado un alimento que me conviene, y como de él; he descubierto en ti el don de iluminar y alegrar mi vida y he hecho de ti mi compañera... sólo eres a mis ojos lo que eres para mí, es decir, mi objeto, y en cuanto objeto, mi propiedad», pág. 186.

«¿Qué persiguen mis relaciones con el mundo? Quiero disfrutar de él; para lo cual hace falta que sea de mi propiedad y por tanto quiero conquistarlo. No quiero la libertad de los hombres, no quiero la igualdad de los hombres, sólo quiero mi poder sobre los hombres; quiero que sean mi propiedad, es decir, que sirvan para mi disfrute. Y si se oponen a mis deseos, pues bien, declaro que el derecho de vida y muerte que se han reservado la Iglesia y el Estado también es mío», pág. 400.

«Su vida (del hombre individual), por ejemplo, no me importa más que en cuanto tiene un valor para Mí. No respeto más su pretendido derecho de propiedad, o derecho sobre los bienes materiales, que lo que no respeto su derecho sobre el “santuario de su alma” o derecho de guardar intactos sus bienes espirituales, sus ídolos y sus dioses. Sus bienes, tanto materiales como espirituales, son Míos, y los trato como propietario, según mis fuerzas.

»... ¡Tratad de la misma forma lo que llamáis mi propiedad! Colocándonos en este punto de vista nos será muy fácil entendernos», págs. 311-312.

²⁹⁴ Ibídem, «Si una cosa no me interesa por sí misma, si no la deseo por el amor de ella misma, la desearé simplemente a causa de su oportunidad, de su utilidad en vista de otro fin... Para el egoísta, todo es un medio para, en último término, él mismo, que es su propio fin», pág. 221.

²⁹⁵ Ibídem, «Sin embargo, “¿se hace el bien por el amor del bien” sin tener a la vista un premio? ¡Como si el premio no estuviera contenido en la propia satisfacción que procura una buena acción! La misma religión se funda sobre nuestro egoísmo y lo explota; fundada sobre nuestros *apetitos*, ahoga unos para satisfacer otros. Nos ofrece el espectáculo del egoísta engañado que no se satisface, sino que satisface uno de sus apetitos, por ejemplo, la sed de felicidad. La religión me promete el “bien supremo”; para ganarlo dejo de escuchar a mis otros deseos y no los satisfago. Todos vuestros actos, todos vuestros esfuerzos, son egoísmo inconfesado, secreto, escondido, disimulado», pág. 214 (véase también nota 258).

Para terminar con esta síntesis del pensamiento de Max Stirner sobre la moralidad, cabría simplemente añadir que culmina su desarrollo con la negación del concepto de pecado, lo cual es plenamente coherente con su punto de partida²⁹⁶.

Como ya se ha hecho notar con anterioridad, no se encuentran fisuras importantes en el razonamiento de Max Stirner y, por ello, todas las consecuencias que va extrayendo tienen, en cuanto a su veracidad, el mismo valor que el que tiene su postulado inicial de radical materialismo. ¿Por qué es entonces rechazado Max Stirner por los ateos con tanta fuerza como por los creyentes? La razón posiblemente estriba en que pretende, y consigue, negar toda norma ética partiendo del ateísmo, y esto es muy difícil de admitir por un “ateo corriente”, menos coherente que él.

Negar la validez objetiva de todo principio ético es algo que inmediatamente produce, en la inmensa mayoría de las gentes, cultas o incultas, religiosas o no, una sensación de gran malestar, algo así como si se moviese el suelo bajo sus pies, y frecuentemente provoca en ellas una instintiva reacción de rechazo, como un erizamiento de su instinto de conservación.

Algunos ateos afirman que Max Stirner ha ido demasiado lejos, que es cierto que los principios morales no obligan bajo pecado, ya que éste es una trasgresión a un mandamiento de Dios, y si no hay Dios no hay pecado; pero que el hombre es un ser con unos instintos sociales, innatos o adquiridos, entre los que deben considerarse los principios y normas éticas necesarios para la vida social. Pues bien, los que esgrimen este reparo demuestran que no han entendido a Max Stirner, pues lo que éste dice no es contrario a ello. El problema está en que dice algo más: que aceptará las normas mientras le satisfagan o no pueda zafarse de ellas, y aquí es ya donde sus detractores ven un indudable peligro. Caso de generalizarse esta actitud, rigurosamente racional, correría serio peligro la estructura social, lo que desde un punto de vista intelectual equivale a admitir que el ateísmo es racionalmente contrario a la vida en sociedad.

Al no ser capaces de desmontar el riguroso raciocinio “stirneriano”, sus detractores ateos suelen seguir la política de silenciarlo siempre que pueden; y si se ven precisados a nombrarlo, procuran desprestigiarlo recurriendo a los más despectivos improperios. Y es que sólo parecen existir dos ateísmos: el racional o de suprema exaltación del Yo (Max Stirner) y el voluntarista o de suprema negación del individuo (Karl Marx).

Es notable que la mayoría de las corrientes anarquistas, estando visceralmente muy cerca de Max Stirner, no se han atrevido a confesárselo abiertamente a sí mismas, posiblemente por su falta de coherencia intelectual y por la fama de insolidario y de monstruoso individualista que ha recaído sobre Max Stirner y que él mismo no tuvo ningún cuidado o interés en evitar.

Respecto a la observación de Max Stirner de que, en toda acción, el hombre se busca a sí mismo y es por tanto un egoísta, hay que resaltar el escándalo que provoca en la inmensa mayoría de las personas pertenecientes a un amplio espectro ideológico. Sin embargo, lo que afirma Stirner, en forma algo imprecisa, no está muy lejos de lo que mantiene la filosofía clásica realista: Que el hombre inevitablemente busca su bien, y esto tanto a través de sus instintos como de su voluntad. Es decir, que el hombre está predeterminado para buscar lo que podríamos llamar el bien genérico, no estándolo, en cambio, por ningún bien concreto; tiene la capacidad de autodeterminarse hacia un bien concreto u

²⁹⁶ Ibídem, «¡A la sentencia cristiana: Todos somos pecadores, yo opongo ésta: todos somos perfectos! Porque somos en cada instante todo lo que podemos ser y nada nos obliga a ser más. Como no arrastramos con nosotros ninguna carencia, ningún defecto, el pecado no tiene sentido. ¡Mostradme un pecador en un mundo donde nadie tenga que satisfacer a nada superior a sí!

»Somos todos perfectos, y no hay sobre la tierra ni un solo hombre que sea pecador», pág. 448.

otro –y en esto consiste su libre albedrío–, y aquí precisamente está el núcleo de la cuestión ética: No es lo mismo que el hombre busque su bien haciéndolo a los demás o que lo busque ignorándolos o incluso dañándolos; sólo en estos dos últimos casos puede hablarse, en sentido estricto, de egoísmo e, incluso, de villanía.

5. *El Estado*

Después de lo dicho hasta aquí, es fácil comprender que, siendo el Estado una materialización de la autoridad, Max Stirner lo considerará como enemigo irreconciliable²⁹⁷, viendo en él un instrumento de opresión del individuo²⁹⁸. Su condena del Estado será general, sin distinción de posibles formas²⁹⁹; no se salvará el liberal³⁰⁰ ni cualquier tipo de sistema democrático³⁰¹, colectivista³⁰², etc.

Habiendo puesto el Yo en el centro del universo, es natural que Max Stirner rechace el Estado, como cualquier otra autoridad o vínculo obligatorio, de los que le parezca puede zafarse. Sin embargo, entre la solución alternativa al Estado que, como auténtico anarquista propone, y el más elemental sentido de la realidad, existe un foso infranqueable. En efecto, pretender organizar la sociedad a base exclusivamente de asociaciones voluntarias es de un flagrante utopismo, al que le ha llevado inexorablemente el querer seguir siendo coherente con su postulado inicial. No hay que perder de vista, sin embargo, que el propio Stirner parece darse cuenta del utopismo al que le conduce su razonamiento cuando manifiesta su pesimismo respecto de que algún

²⁹⁷ *Ibíd.*, «Soy el adversario inconciliable del Estado y no se puede escapar al dilema: él o yo», pág. 321.

²⁹⁸ *Ibíd.*, «El Estado nunca persigue otro objetivo que el de limitar, encadenar, sujetar al individuo, subordinarlo a una cierta *generalidad*», pág. 287

²⁹⁹ *Ibíd.*, «Es más bien al orden en sí mismo, es decir, a todo Estado (*status*), sea el que sea, a quien habría que declarar la guerra, y no a tal o cual Estado concreto o a la actual forma del Estado», pág. 283.

³⁰⁰ *Ibíd.*, «La libertad de prensa es una de las conquistas del liberalismo; lo que es liberal, es decir, *legal*, es lo único que puede imprimirse; para el resto, ¡cuidado con los delitos de prensa!... la libertad de prensa está asegurada, la libertad personal garantizada... la consecuencia de todas estas libertades es una gran esclavitud... Ya no recibimos órdenes de nadie y, sin embargo, estamos todavía más esclavizados por la *Ley*. Somos los galeotes del Derecho.

»En el Estado sólo hay “gentes libres” oprimidas por mil condicionantes (respetos, convicciones, etc.). Pero, ¿qué importa? El que los aplasta se llama Estado, Ley, y no fulano de tal o cual...

»Sólo hay ya un solo amo, la autoridad del Estado», págs. 148-149.

³⁰¹ *Ibíd.*, «La república es sólo una monarquía absoluta, ya que importa poco que el soberano se llame Príncipe o pueblo: el uno y el otro son una “Majestad”», pág. 288.

«Todo Estado es *despótico*, ya sea uno el déspota, ya sean varios, o ya, siendo todos amos (tal y como puede representarse la república), el uno sea el déspota del otro. Este último caso se presenta, por ejemplo, cuando a consecuencia de una votación, la voluntad expresada por la asamblea del pueblo se convierte para el individuo en una ley a la que debe obediencia o con la que tiene el deber de identificarse. Imaginad incluso el caso en que cada uno de los individuos que componen el pueblo hubiera expresado la misma voluntad, suponed una perfecta “unanimidad”: estaríamos en el mismo caso. ¿No estaría yo ligado hoy por mi voluntad de ayer? Mi voluntad en este caso estaría inmovilizada, paralizada...

»Así pues, ser esclavo de mí mismo es lo mejor que puedo esperar... Porque ayer he querido ya no tendré hoy voluntad; amo ayer, seré hoy esclavo.

»¿Qué remedio hay para esto? Uno sólo: no reconocer ningún deber, es decir, no ligarme, no considerarme ligado. Si no tengo deber, tampoco conozco ley», pág. 250.

³⁰² *Ibíd.*, «El socialismo concluye que nadie debe *poseer* como el liberalismo político concluía que nadie debe *mandar*. Si para el uno sólo manda el *Estado*, para el otro sólo posee la *sociedad*.

»Frente al Amo supremo, el único que mandaba, todos nos habíamos convertido en iguales, en personas iguales, es decir, en ceros.

»Frente al Propietario supremo nos convertimos todos en miserables iguales; hasta ahora podía uno ser un miserable en comparación de su vecino, un pobre diablo, desde ahora se borra toda distinción, siendo todos miserables, y la sociedad comunista se resume en lo que se podría llamar la generalidad de los miserables...

»Este es el segundo robo hecho a la “personalidad” en beneficio de la “humanidad”. No se deja al individuo ni el derecho de mandar ni el derecho de poseer: El Estado toma el uno, la sociedad el otro», págs. 159-160.

«Que los bienes estén en manos de la comunidad que me otorga una parte, o de los particulares, para mí resulta la misma sujeción, puesto que en ningún caso puedo decidir. Más todavía, aboliendo la propiedad personal, el comunismo me sumerge más profundamente todavía bajo la dependencia de otro... el objetivo que busca el comunismo es un nuevo Estado... se opone, con razón, a la opresión, de que soy víctima, por parte de los individuos propietarios, pero el poder que otorga a la comunidad es todavía más tiránico», págs. 323-324.

día el individuo pueda verse libre de condicionamientos³⁰³, o cuando tiene que recurrir para contestar a sus propias objeciones a patrocinar la autodefensa³⁰⁴, con lo que vuelve a ser coherente con su concepción del derecho como formalización de la fuerza³⁰⁵.

6. Orden social

Para salvaguardar la “individualidad”, protegiéndola de toda opresión, Max Stirner considera que el orden social debería estar exclusivamente constituido por un entramado de asociaciones voluntarias; voluntarias en cuanto que cada uno de los individuos asociados, lo sería con una total voluntariedad actual³⁰⁶, es decir, no estando obligado por ningún acto suyo previo de adhesión que no pudiera repudiar³⁰⁷. Es lo que otros autores anarquistas llaman el “derecho de unión y secesión”. Estas asociaciones limitarían, inevitablemente, la libertad³⁰⁸, pero sería una limitación eliminable, separándose libremente de la asociación, y cuyo objeto sería el interés propio³⁰⁹.

Por otro lado, Max Stirner es contundente al afirmar que no es el amor, sino el egoísmo, el que mejorará las clases miserables³¹⁰, y que la paz social deberá consistir en el equilibrio de fuerzas y no en el respeto a ideas, derechos, etc.³¹¹.

La única diferencia esencial entre el Estado y una cualquiera de las asociaciones por ello propuestas por Max Stirner consiste en la capacidad imperativa de aquel. Puede, por ello, resultar sorprendente que después de reconocer la inevitabilidad de recortar la libertad que toda asociación supone, no valore el que la imposibilidad de repudiar al Estado, que evidentemente es una limitación de la libertad, venga compensada con creces, en la apreciación de muchos individuos, por la mayor libertad que les proporciona, aunque sólo sea como guardián de sus otras libertades frente a individuos más fuertes que ellos. ¿A excepción de los superhombres, si es que los hubiera, no estaría la mayoría de los individuos concretos de acuerdo en afirmar que si el Estado no existiese habría que inventarlo; y lo mismo respecto de una ética objetiva, etc.?

¿Por qué Max Stirner, después de negar a Dios y a cualquier pretensión de ética o derechos objetivos, no se satisface con ello, como un positivista más? ¿Por qué precisa

³⁰³ *Ibídem*, «Siempre se coloca un nuevo amo en el lugar del antiguo, sólo se destruye para reconstruir, y toda revolución es una restauración», pág. 151.

³⁰⁴ *Ibídem*, «¡Pero si cada uno hiciese lo que quiere, pronto estaría todo “patas arriba”! ¿Y quien os ha dicho que cada cual podría hacer todo lo que quisiera? ¿No estáis ahí y estáis acaso obligados a dejar hacer lo que quieran? ¿Defendeos y no os harán nada! El que quiere romper vuestra voluntad es vuestro *enemigo*; tratadlo como tal», pág. 251.

³⁰⁵ *Ibídem*, «En manos del Estado la fuerza se llama “derecho”; en manos del individuo, se llama crimen», pág. 251.

³⁰⁶ *Ibídem*, «Cuando una asociación cristaliza en sociedad, cesa de ser una asociación (porque la asociación exige que la acción de asociarse sea permanente)», pág. 385.

³⁰⁷ *Ibídem*, «El objetivo a alcanzar no es otro Estado (el Estado democrático, por ejemplo), sino la alianza, la unión, la armonía, siempre inestable y cambiante de todo lo que solamente es por el hecho de cambiar incesantemente», pág. 283.

«Mientras permanezca en pie una sola institución que el individuo no pueda abolir, el Yo estará muy lejos todavía de ser su propio dueño y de ser autónomo», pág. 274.

³⁰⁸ *Ibídem*, «Con respecto a la libertad, no hay diferencia esencial entre Estado y asociación. De la misma forma que el Estado no es compatible con una libertad ¡limitada, la asociación no puede nacer y subsistir si no restringe de alguna manera la libertad... las restricciones a la libertad y los obstáculos a la voluntad no faltarán, porque el fin de la asociación no es precisamente la libertad que sacrifica a la individualidad, sino la individualidad misma... La asociación es mi obra, mi criatura; no es sagrada y no es un poder espiritual superior a mi espíritu», pág. 387.

³⁰⁹ *Ibídem*, «El mejor medio para cuidar de su bien (el de los hombres) es aliarse para este fin con otros, es decir, “sacrificar una parte de su libertad” no en interés de todos, sino en su propio interés», pág. 389.

³¹⁰ *Ibídem*, «Todas las tentativas encaminadas a mejorar las clases miserables están condenadas al fracaso si toman por principio el Amor. Es sólo a través del egoísmo que la plebe puede esperar alguna ayuda; esta ayuda debe prestársela ella misma, y es lo que hará. La plebe es una potencia mientras no se deje domar por el temor», pág. 325.

³¹¹ *Ibídem*, «Si los hombres consiguen perder el respeto a la propiedad, todos tendrán una propiedad, lo mismo que los esclavos se convierten en hombres libres cuando dejan de respetar, en su amo, un amo. Entonces podrán establecerse alianzas entre individuos, asociaciones egoístas, que tendrán como efecto el multiplicar los medios de acción de cada uno y afianzar su propiedad, sin cesar amenazada», pág. 325.

continuar negando todo derecho, propiedad, Estado, etc., con una especie de furia iconoclasta? ¿Fue por una especie de embriaguez de coherencia lógica, desvinculada del mundo real? ¿Quiso utilizar una forma literaria para acentuar y destacar su positivismo jurídico absoluto?

Sin querer aventurar un juicio sobre sus intenciones, lo cierto es que en cuanto trata de realidades externas a la conciencia, observables, se aprecia el patente utopismo y divorcio con el mundo real a los que le ha conducido su postulado de inmanencia en conjunción con su rigor lógico.

7. *Revolución*

Max Stirner no es un revolucionario en el sentido corriente de la palabra; es simplemente un intelectual rebelde o, mejor todavía, un soberbio, y si se utiliza su terminología, un egoísta, “el Único”. No es por ello extraño que dedique muy poca atención al orden social por él preconizado, así como a la forma de conseguirlo.

Algunos autores han creído ver en Max Stirner una total indiferencia por los padecimientos de las clases pobres, e incluso, en algún pasaje³¹², una defensa de los ricos y de su benevolencia frente a las necesidades de los desheredados de la fortuna. Se le ha llegado incluso a acusar de prefascista, etc. Creo que los que mantienen todo eso han leído con poco detenimiento a Max Stirner y no se han apercibido de su sangrienta ironía y de su rechazo del amor y de la misericordia de los ricos como falsas soluciones para resolver los problemas de los pobres³¹³.

La única arma en la que Max Stirner cree es en la fuerza, y por ello lo que aconseja a los pobres, si quieren dejar de serlo, es que se tomen la justicia por su mano³¹⁴, ya que según afirma, «sólo los que son capaces de tener, merecen tener». Pero no es sólo eso, sino que incluso confía en la fuerza latente, pero real, de los miserables para derrocar lo que para él es uno de los mayores instrumentos de presión: el Estado³¹⁵; y da instrucciones prácticas para la insurrección de los trabajadores³¹⁶.

³¹² *Ibídem*, pág. 335.

³¹³ *Ibídem*, «Ya no es de los bondadosos ni de los misericordiosos, ya no es de los que dan y de los que aman de quienes vendrá la salvación, sino únicamente de los que cogerán, de los que se apropiarán, y sabrán decir: esto es mío», pág. 389.
«Si hay ricos, la culpa es de los pobres», pág. 396.

³¹⁴ *Ibídem*, «Lo que haría falta es que la plebe, a la que paraliza el respeto, aprendiese por fin a procurarse lo que necesita. Si va demasiado lejos y si os sentís perjudicados, pues bien, defendeos...

»Los pobres no serán libres y propietarios mientras no se subleven, rebelen, levanten...

»Se preguntará: ¿Pero qué pasará cuando los desheredados se envalentonen? ¿Cómo se llevará a cabo la nivelación? Lo mismo sería pedirme el horóscopo de un niño, ¿qué hará un esclavo cuando haya roto sus cadenas? Esperad y lo sabréis», págs. 326-327.

«¿Qué hacer, pues, dirán los trabajadores?, ¿qué hacer? ¡Contaros, no contar más que en vosotros mismos y no ocuparos del Estado!», pág. 321.

³¹⁵ *Ibídem*, «Sólo por la audacia, enemiga de toda regla y de toda disciplina, es por la que el Estado puede ser vencido», pág. 199.

³¹⁶ *Ibídem*, «Los obreros disponen de un formidable poder; cuando lleguen a darse cuenta y se decidan a usarlo, nada podrá resistírseles: bastaría con que dejasen todos de trabajar y se apropiasen los productos, de esos productos que comprenderían ser de ellos como de ellos proceden. Además, éste es el sentido de las algaradas obreras que vemos producirse por todos lados.

»El Estado se funda sobre la esclavitud del trabajo. Cuando el trabajo sea libre, el Estado se derrumbará», pág. 158.

«Tú, ¿cuál es tu fortuna? Tengo una propiedad de mil arapendes. ¡Pues bien!, yo soy tu sirviente, pero en lo sucesivo ya no trabajaré en tu campo más que al precio de un escudo diario. Entonces tomaré otro. No encontrarás a nadie porque nosotros los labradores ya no trabajaremos en otras condiciones, y si alguno se presenta pidiendo menos, ¡que tenga cuidado!», pág. 341.

Conclusión

Si hubiera que hacer, a modo de conclusión, un juicio de síntesis sobre la obra de Max Stirner, quizá pudiera decirse que consiste en una explicitación del principio de inmanencia, a través de la lógica formal –sin recurrir a fantasmagorías, más o menos hegelianas– o, si se prefiere, que es una exposición de las consecuencias que para un hombre coherente se derivan de admitir, como axioma, la no existencia de Dios. La primera de estas consecuencias es: «no tengo ninguna vocación» o su equivalente: «mi fuerza es mi ley».

Desde la perspectiva religiosa, permanentemente presente, como contrapunto, en el ateo Stirner, puede contemplarse su obra como la demostración *ad absurdum* de la trascendencia. Si todo fuera inmanencia, los hombres, incluido Stirner, debieran ser, y no lo son, como él sugiere. Sin Dios, el mundo y el hombre serían absurdos; como absurdas son la mayor parte de las conclusiones de Stirner que, sin embargo, son consecuencias lógicas del *a priori* ateo de que parte.

Apéndice: Bibliografía general

Entre las obras que guardan un paralelismo con el presente trabajo, además de las específicas sobre Proudhon, Bakunin, etc. consignadas al principio del correspondiente estudio, cabe destacar las siguientes, de carácter general (manteniendo idénticas reservas sobre su objetividad):

Arvon, Henri, «L' Ariarchisme», 7ª ed., Presses Universitaires de France, París, 1977.

Cole, G.D.H., «Historia del pensamiento socialista», vol. 8 (2º vol.), Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Eltzbacher, Paul, «Der Anarchismus», Berlín, 1900. Existe una edición reciente en lengua inglesa.

Eltzbacher, Paul, «Anarchism, Exponents of the Anarchist Philosophy Booksellers and Publishers», Nueva York, 1958.

Guerin, Daniel, «Ni dieu ni maître, anthologie de l'anarchisme», Petite collection Maspero, vol. 4, París, 1970.

Nettlav, M., «Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin», Berlín, 1927.

Saña, Heleno, «El anarquismo de Proudhon a Cohn-Bendit», Indice edit., 1976.