

# 1. EL ANARQUISMO, ¿RAMA DEL MOVIMIENTO OBRERO?

El anarquismo ha sido considerado habitualmente una rama o sección del movimiento obrero, la que protagonizó la primera gran escisión, al poco de fundarse la I Internacional. Y es cierto que, por mucho que se remonten los antecedentes intelectuales del ideal social antiautoritario, el primer personaje político activo sobre el que recayó el título de «anarquista» —como definición doctrinal y no como epíteto despectivo— fue Pierre-Joseph Proudhon, artesano de origen y socialista de ideología. Y que la mayoría de sus herederos entraron en la Asociación Internacional de los Trabajadores, al crearse ésta en 1864, y, acaudillados por Bakunin y James Guillaume, dirigieron en ella la famosa polémica con la dirección marxista que terminó seis años más tarde con la expulsión de aquéllos, ya para siempre catalogados como anarquistas o «anti-políticos».

Sin embargo, las ideas socialistas que nutren la filosofía libertaria no proceden de la eclosión intelectual que se produjo a lo largo de los años 1830 y 1840 y se conoció con el nombre genérico de «socialismo». El anarquismo no se basó en ingeniosas fórmulas de cooperación para superar el individualismo capitalista, como hicieron los famosos «utópicos», ni rompió, en definitiva, tan tajantemente con la lógica aristotélica y el moralismo individualista kantiano como lo hizo, a partir de la dialéctica hegeliana, el marxismo. Por el contrario, puede considerarse que el anarquismo no es más que una radicalización del liberalismo, o incluso del racionalismo ilustrado. Las creencias básicas de las que se nutre son la libertad individual, el poder emancipador de la razón y la ciencia, la inevitabilidad del progreso, la bondad básica del ser humano y la armonía fundamental de la naturaleza. Es este conjunto el que hace posible el ideal de una sociedad sin coacción.

Ideas así formuladas pueden encontrarse ya en Godwin, e incluso en autores muy anteriores, como Bernardin de Saint-Pierre, que difícilmente pudieron tener nada que ver con un movimiento obrero apenas embrionario por entonces y totalmente desprovisto de carga mitológica liberadora. Cuando a esta vertiente universalista se sumó el obrerismo, los anarquistas pudieron desplegar una doble crítica a los sistemas políticos y económicos dominantes en las sociedades contemporáneas. Reprochaban a éstos, en efecto, y dicho de manera esquemática, la existencia de condiciones antagónicas de explotación de clase, por una parte, y, por otra, su «inhumanidad» o alienación frente a la esencia racionalista de nuestra especie. Marxistas y anarquistas criticaban, por ejemplo, al ejército, como instrumento de represión al servicio de las clases dominantes; pero los segundos añadían lo que para los primeros era una ingenuidad: que, además —e incluso *sobre todo*—, las estructuras

castrenses se basaban en un tipo de jerarquía y de sumisión contrarios a la libertad y dignidad propias de todo ser humano. Algo semejante podría decirse de sus diatribas contra la institución matrimonial y la organización de las relaciones entre los sexos, o al monopolio de la cultura por élites intelectuales y religiosas, o a la producción industrial y sus efectos nocivos sobre el medio ambiente.

Esa misma dualidad de fundamentación ideológica explica también el atractivo que el anarquismo ejerció siempre sobre sectores sociales que no eran exclusivamente obreros. Los propios Bakunin y Kropotkin, principales herederos de Proudhon, eran, hay que recordarlo, nobles rusos. Y en Francia, en Italia, o en menor grado en Inglaterra o Alemania, muchos estudiantes, intelectuales y artistas de los años dorados de la industrialización y la expansión imperial europea se consideraron ajenos a aquella demostración de poder y expresaron su protesta vinculándose, aunque sólo fuera estética o sentimentalmente, con posiciones libertarias. Este segundo anarquismo tuvo unas características ideológicas propias, como veremos, más individual-hedonista y anti-solidarias que el anarquismo obrero. Sus inspiradores fueron Max Stirner y Nietzsche, y su confianza en la razón y el progreso de la civilización humana flaqueaba ostensiblemente, pero en la época se confundieron ambos y, como no hay iglesia, academia ni partido que impartiera carnets de anarquismo, es difícil negarles el título a ninguna de las dos corrientes.

En España dominó, en general, la primera de estas dos tendencias, el anarquismo populista de raíz cristiano-solidaria. Hubo, sin duda, estudiantes, desde la primera generación, como García Viñas, Meneses, Soriano o Sentiñón. Se acercaron a la acracia, en su juventud, la mayoría de los literatos modernistas y noventayochistas con preocupaciones políticas, como Agorín, Eduardo

Marquina, Julio Camba o Pío Baroja. Pero la moda nietzscheana fue un tanto superficial y minoritaria, y la verdadera fuerza y originalidad del fenómeno libertario hispano provino de la fusión de aquel ideal social racionalista cuyos orígenes podían remontarse hasta Feijóo o Jovellanos con una fe genuina en la capacidad política del pueblo, muy ajena al paternalismo ilustrado. La ignorancia popular, estaban convencidos, era el soporte de todos los privilegios; pero también lo era el desprecio a la capacidad política de las capas humildes y el intento de dirigirlas por parte de vanguardias de superior conciencia o aptitud intelectual. Sólo el acceso colectivo al saber y al poder garantizaría el fin de la opresión política.

La fe en la capacidad liberadora de la cultura les llevó a realizar un esfuerzo educativo (por medio de publicaciones propias o traducidas, ateneos populares, escuelas laicas...) y unos experimentos de racionalización de la vida social (amor libre, naturismo, vegetarianismo, esperantismo...) que constituyen, sin duda, el aspecto más interesante del movimiento. España, por una vez, no se limitó a recibir e imitar influencias culturales de su entorno sino que elaboró una creación propia, de gran fuerza y persistencia. Durante el primer tercio del siglo XX, en que el anarquismo como movimiento social desaparecía del mundo entero, en España —como en Argentina, la otra excepción— se vivía su apogeo, bajo el nombre de sindicalismo revolucionario o anti-político.

Comenzaremos, pues, por exponer las bases racionalistas de la teoría libertaria para pasar a continuación a la crítica social que se construye a partir de ellas. Y, tras dedicar algún espacio a la corriente individualista o nietzscheana, concluiremos con un apartado sobre las aportaciones y peculiaridades del anarquismo español.

## 2. LAS BASES DE LA TEORÍA POLÍTICA LIBERTARIA

El anarquismo, en su formulación clásica, la que se vincula a los nombres de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Grave o Réclus, no fue capaz de superar el ambiente intelectual positivista, propio de la primera, más de que de la segunda, mitad del siglo XIX: la realidad que rodea a los seres humanos es, para estos autores, perfectamente comprensible y dominable por la razón; no hay sentimientos o subjetividades que deformen o cuestionen la validez de los datos que recibimos del exterior. A partir de ahí, la ciencia —modelada sobre el troquel de los conocimientos físicos-naturales, que con tan espectaculares logros asombraban al siglo— se concebía como necesariamente progresiva y liberadora. Y no sólo porque los avances tecnológicos fuesen eficaces instrumentos contra males sociales como la enfermedad o la escasez, sino porque la Ciencia en sí misma encarnaba la Justicia y la Armonía (características de la naturaleza, al fin desvelada de modo incontrovertido). Las ciencias naturales eran «democráticas y liberales», según expresión de Bakunin, y al extenderse el conocimiento científico al terreno de lo social (lo cual no les planteaba problema alguno, como no se lo planteaba a Saint-Simon, padre común de socialistas y positivistas), habría de acabar con las irracionalidades que en éste aún dominaban: la religión, basada en el temor y la ignorancia, sería suprimida por las «luces» del progreso, al igual que la «política», necesariamente autoritaria, violenta e intrigante, sería sustituida por la «sociología», el nuevo saber que permitiría la toma de decisiones sobre las colectividades humanas según criterios estrictamente científicos.

Según esta concepción, el avance del mundo era inevitable. El ser humano se alejaba de la animalidad para «realizarse» de manera cada vez más plena hasta

llegar, al final de la historia, a la total libertad y la total fusión armónica con la naturaleza. El hombre —escribía Bakunin— se ha elevado desde la animalidad gracias a su «necesidad de saber» y su «capacidad de abstracción» ha sido la causa de todas las conquistas en pro de la emancipación humana<sup>1</sup>. A pesar de sus constantes protestas de materialismo, debidas a la necesidad de combatir la influencia clerical, los anarquistas creían, pues, que las ideas dirigen la marcha del mundo. En plena tradición liberal, y de acuerdo con los más ilustres pensadores que fundamentaron la teoría del progreso —Bacon, Fontenelle, el abate Saint-Pierre, Voltaire—, tributaban los máximos honores, de entre el caótico montón de acontecimientos históricos «progresivos», a un gran descubrimiento técnico crucial para la expansión de las ideas: la imprenta. «La imprenta es la redentora de la humanidad»; fue una invención «tan trascendental que ninguna otra puede serlo más, por mucho que la humanidad viva y piense»; su primer efecto fue «el sublime edificio del libre examen»<sup>2</sup>. Y su herencia más notable en el mundo contemporáneo era la prensa periódica, «guía del sentimiento», «fábrica de voluntades», «diosa y regente del porvenir»<sup>3</sup>. Por lo que, no sólo ponían los anarquistas un enorme empeño en la proliferación de sus publicaciones periódicas, sino que —conjugando teoría y práctica— las iniciaban, casi sistemáticamente, con declaraciones de confianza en la importancia de esta labor y dando la bienvenida a cualquier combate en el terreno intelectual.

<sup>1</sup> Bakunin (1895) I, p. 95, y III, pp. 227, 307 y 325-26.

<sup>2</sup> «La prensa burguesa», en *Bandera Social*, Madrid, 1885, núm. 36; y Anselmo Lorenzo en *La Asociación*, Barcelona, 1883-88, núm. 18. Cfr., del propio Lorenzo, *Vida anarquista*, Tierra y Libertad, Barcelona, 1912, pp. 106-9, 140 y 187-90 (grandeza de Guttemberg, triunfo de la imprenta sobre las hogueras de la Inquisición, etc.).

<sup>3</sup> «A la prensa», *Libre Concurso*, Mahón, 1902, núm. 1.

El mecanismo que explica la extensión y la inevitabilidad del progreso es sencillo. Las ideas nuevas, que surgen en la historia humana gracias a los genios individuales, son el germen de la rebelión y la protesta contra las situaciones de privilegio o barbarie. Esas rebeliones individuales o minoritarias se ven, inicialmente, reprimidas con éxito por el poder, que no tolera el cuestionamiento de las verdades establecidas. Pero los mecanismos sociales y políticos opresores no logran evitar que las ideas nuevas se expandan y encarnen en colectividades sociales más amplias. Y la intervención de éstas acaba por derrocar las estructuras de poder privilegiadas y hacer desaparecer las creencias erróneas.

Nada más lógico, a partir de aquí, que una defensa acérrima de la libertad individual, tanto en el terreno artístico, intelectual o científico como en el económico o político. El anarquismo parte de una afirmación, perfectamente moderna, del derecho de cada individuo a actuar ateniéndose exclusivamente a los dictados de su propia conciencia y de su propia voluntad, así como del valor único e insustituible de cada personalidad, cuya expansión no debe verse limitada por ninguna frontera ajena o exterior. Para Bakunin, la libertad era «desde el punto de vista positivo, el pleno desarrollo de todas las facultades que se encuentran en el hombre y, desde el punto de vista negativo, la total independencia de la voluntad de cada uno respecto de los demás»; Stirner había declarado, antes, que el hombre debe «fundar sobre sí mismo sus causas», sin dejarse constreñir por fantasmales principios superiores ni aceptar voluntades ajenas, ni siquiera las que invocan su propio bien<sup>4</sup>.

En España, este axioma fundamental quedó plasmado en las célebres líneas que, inspirándose en Feuerbach y Proudhon, escribió Pi y Margall, un político y gober-

<sup>4</sup> Bakunin (1895) V, pp. 158 y 165n. Stirner (1844), pp. 24-25.

nante federal cuyas obras de juventud se convirtieron, curiosamente, en fuentes doctrinales básicas de los libertarios:

*Homo sibi Deus*, ha dicho un filósofo alemán (Feuerbach): el hombre es para sí su realidad, su derecho, su mundo, su fin, su Dios, su todo. Es la idea eterna, que se encarna y adquiere conciencia de sí misma; es el ser de los seres, es ley y legislador, monarca y súbdito. ¿Busca un punto de partida para la ciencia? Lo halla en la reflexión y en la abstracción de su mentalidad pensante. ¿Busca un principio de moralidad? Lo halla en su razón, que aspira a determinar sus actos. ¿Busca el universo? Lo halla en sus ideas. ¿Busca la divinidad? La halla consigo. Un ser que lo reúne todo en sí es indudablemente soberano. El hombre, pues, todos los hombres son ingobernables. Todo poder es absurdo. Todo hombre que extiende sus manos sobre otro hombre es un tirano. Es más: es un sacrilegio<sup>5</sup>.

No cabe imaginar ninguna otra construcción ideal o social —Bien Común, Dios, Patria, Sociedad, Ley, Razón de Estado—, en cuyo nombre se puedan limitar las libertades de una entidad humana tan autosuficiente y sacralizada. El individuo es, en definitiva, la única realidad; la sociedad —según sostiene Bakunin, rebatiendo expresamente a Rousseau— no es una entidad con existencia real, por lo que no puede tener una voluntad<sup>6</sup>. Nada más atentador contra la libertad que la existencia de unas instituciones que se erigen en representantes y ejecutoras de la «voluntad» colectiva, como son las instituciones estatales.

El anarquismo surge, por encima de todo, como un desafío contra la autoridad política, contra ese Estado cuya centralización, burocratización y presencia efectiva en la vida social se acentuaba a pasos acelerados en la

<sup>5</sup> La cita, de *La reacción y la revolución*, de 1854, puede encontrarse reproducida, por ejemplo, en *El Proletario*, San Feliú de Guixols, 1890, que las incluye como lema, o en el artículo de Mella en el *Segundo...* (1890), pp. 63-64.

<sup>6</sup> 1895, I, p. 78 y 184; cfr. III, p. 121 (contra Rousseau, «padre de la reacción moderna»).

Europa del siglo XIX. El Estado es el enemigo y opresor por excelencia de la «libertad natural» del ser humano; Pese a sus reservas frente a Rousseau, los anarquistas no dudan que la frase inicial de *El contrato social* expresa una verdad evidente: «el hombre ha nacido libre y vive en todas partes encadenado». Según escribe el catalán Antonio Pellicer Paraire en sus *Conferencias populares sobre sociología*, de 1900,

el hombre es libre por naturaleza y libre debe ser; el principio de autoridad, nacido del barbarismo y mantenido siempre opresor, es absolutamente contrario a la libertad, a la fraternidad y a la igualdad social<sup>7</sup>.

Y, sin embargo, el rasgo más destacable en la evolución de las sociedades contemporáneas es el incremento del control autoritario, la «propensión —en palabras del maestro laico Joaquín Coca— a ahogar toda heterodoxia», la «anulación de la iniciativa particular o individual» y la «alienación de la voluntad, inteligencia, fuerza, de todo cuanto integra el hombre»; en suma, la «castración del individuo»<sup>8</sup>.

El enfrentamiento anarquista contra la autoridad es, como ha dicho Daniel Guérin, «visceral». Quizá no haya texto en que se traduzca esta visceralidad con mayor fuerza que en la fogosa y clásica andanada de Proudhon contra los gobiernos. Vale la pena la cita *in extenso*:

Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermonado, fiscalizado, sopesado, evaluado, censurado, mandado, por seres que carecen de títulos, capacidad o virtud para ello. Ser gobernado significa verse anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, timbrado, medido, corizado, patentado, licenciado, autorizado, apostilla-

do, amonestado, prohibido, reformado, reñido, enmendado, al realizar cada operación, cada transacción, cada movimiento. Significa verse gravado con impuestos, inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, atracado, exprimido, estafado, robado, en nombre y so pretexto de la autoridad pública y del interés general. Y luego, a la menor resistencia, a la primera queja, ser castigado, multado, insultado, vejado, intimidado, maltratado, golpeado, desarmado, acogotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonrado. Eso es el gobierno, ésa es su justicia, ésa es su moral<sup>9</sup>.

Con esta rotunda defensa de la libertad, el anarquismo, en principio, se sitúa en la corriente central de la filosofía política moderna. Pero el individualismo radical se conjuga mal con el comunitarismo socialista, con la preocupación prioritaria por la satisfacción efectiva de las necesidades de todos, que conduce a la colectivización de los medios de producción. El mismo Bakunin comprendió esta dualidad, al escribir que «la concepción materialista de la libertad» era algo muy complejo, en la que habría un primer elemento positivo y «social»:

se trata del desarrollo completo de todas las facultades y poderes de cada ser humano por medio de la educación, el entrenamiento científico y la prosperidad material;

y un segundo elemento negativo:

es la revuelta del individuo contra toda autoridad divina, colectiva o individual<sup>10</sup>.

Lo que no vio —o no quiso considerar— Bakunin es que estos dos aspectos fueran antagónicos. Para él, la afirmación individualista no debía, en ningún caso, interpretarse como una proclama antisocial. Y es que su

<sup>7</sup> Pellicer, *Conferencias populares sobre sociología*, Buenos Aires, 1900, p. 52.

<sup>8</sup> *El Productor Literario*, Barcelona, 1906-7, núm. 25.

<sup>9</sup> Cit. por D. Guérin (1965), p. 18.

<sup>10</sup> *Dios y el Estado*, en S. Dolgoff (1976), pp. 281-82.

concepción global de la sociabilidad humana engarzaba sobre un entramado teórico bastante tradicional, aristotélico en último extremo o, en versión más reciente, rousseauniano: el hombre, escribe, «no es nada sin la sociedad», «su libertad se realiza y asegura por la libertad de los otros». Cualquier antagonismo entre estas libertades se resolvía, en definitiva, por su creencia en una armonía natural última que, más allá de los conflictos superficiales, conciliaría los intereses individuales y los sociales, la máxima expansión de cada personalidad y el máximo bienestar y la libertad de la sociedad en su conjunto<sup>11</sup>.

Mas no todo el anarquismo aceptó este fácil arreglo ni mantuvo el equilibrio entre los dos polos de esta tensión con el mismo ahínco que Bakunin. El individualismo se vio especialmente acentuado por Max Stirner, hegeliano de izquierdas de los años 1830. O que en su época escapó a la clasificación de anarquista pero que sería reivindicado por los libertarios al finalizar el siglo. Para liquidar todo lo «sagrado», todas las abstracciones en cuyo nombre se puede oprimir la libertad, Stirner había recurrido a los puros deseos y «pasiones individuales como base de la filosofía política:

Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el único [...]. Fuera de Mí no existe ningún derecho. Lo que para Mí «es justo», es justo<sup>12</sup>.

Aunque no se debiera a la influencia directa de Stirner, existió también en España la corriente individualista, que puede considerarse representada por Ricardo Mella —influido por Proudhon y Benjamin Tucker— y, entre los círculos intelectuales filo-anarquistas, por los

<sup>11</sup> V., por ejemplo, «La Comuna de París...», en Dolgoff (1976), pp. 323-25.

<sup>12</sup> 1844, pp. 25 y 149.

nietzscheanos. Ricardo Mella proclamaba que el llamado «derecho social» era «el sacrificio del individuo en el altar de la sociedad», un misticismo nuevo, tan tiránico como el antiguo:

¿Qué es la sociedad? —continuaba Mella—. Una agrupación indefinida de individuos [...]. Y una agrupación de individuos, un agregado si se quiere, ¿es algo distinto de éstos, que puede más y vale más que éstos? [...]. En rigor, la sociedad es una abstracción de nuestra mente, necesitada de expresar de algún modo un conjunto ideal más bien que real [...]. El derecho social es la encarnación política de la idea de Dios [...]. El derecho social, juntamente con la ley de las mayorías, representa la eterna tutela de los pueblos, el sacrificio del individuo, la anulación del pensamiento y la muerte de los más caros efectos<sup>13</sup>.

Y el joven Julio Camba, representante de los nietzscheanos —a los que pronto dedicaremos mayor atención— afirmaba, retórica pero significativamente:

Yo «voy solo», «voy libre», «no existe para mí otra realidad que mi yo, ni otro dios que mi yo, ni otro mundo que mi yo; yo lo soy todo, para mí, y si para mí los demás son algo es porque yo consiento que lo sean<sup>14</sup>.

En el otro extremo de la filosofía social libertaria, Kropotkin partía de una confianza aristotélica en la sociabilidad natural de la especie humana, hasta el extremo de excluir tanto la posibilidad de una vida individual aislada como la existencia de antagonismos entre los diversos sentimientos o intereses individuales. La sociedad, escribe Kropotkin en la introducción a *La ayuda mutua*,

se ha creado sobre la conciencia —aunque sea instintiva— de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca entre los hombres

<sup>13</sup> *La Tribuna Libre*, Gijón, 1909, núm. 1.

<sup>14</sup> J. Camba, en *Almanaque de La Revista Blanca para 1904*, p. 106, y en *El Rebelde*, Madrid, 1903, núm. 5.

[...] y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos<sup>15</sup>.

Kropotkin pone como ejemplo de sociedades «naturales», sobre cuyo modelo estaría organizada la humana de no haberse corrompido en sentido autoritario, algo tan antitético del individualismo como los hormigueros o las colmenas. Su más fiel seguidor en nuestro país, Fermín Salvochea, paradigma del anarquismo andaluz, mantiene con el mismo vigor la condena del «bárbaro individualismo», para el principio característico de la sociedad burguesa:

Comunismo e individualismo. El primero es la vida, el segundo es la muerte. A la sombra del uno nacen y se desenvuelven todas las buenas cualidades del hombre; a la del otro todas las malas. [...] Hora es ya de que el brutal lema individualista de uno contra todos y todos contra uno sea reemplazado por el de uno para todos y todos para uno, escrito en la gran bandera comunista libertaria llamada a redimir a la humanidad<sup>16</sup>.

Estas, en realidad, fueron expresiones extremas. La formulación más típicamente libertaria fue la combinación de individualismo y comunitarismo que se encuentra en Bakunin. De ella es ejemplo también la famosa fórmula de Malatesta:

cuanto más comunismo sea posible para alcanzar el máximo posible de individualismo, mayor será la solidaridad para disfrutar del máximo de libertad<sup>17</sup>.

Más superficialmente, lo expresó también Jean Grave, quien combinaba sin aparente conflicto aseveraciones

<sup>15</sup> Kropotkin (1970), p. 15.

<sup>16</sup> F. Salvochea, «Comunismo e individualismo», *El Corsario*, Valencia, 1902, núms. 1 y 25.

<sup>17</sup> *Pensiero e Volontà*, 1-IV-1926, repr. por V. Richards (1975), *Malatesta. Vida e ideas*, Barcelona, Tusquets, p. 47.

tales como «el hombre no puede vivir aislado» o «la asociación es una necesidad para el hombre», con otras de sentido opuesto:

la sociedad, abstracto ente de razón, creado por los sociólogos y los políticos, no tiene virtualmente ningún derecho ni poder alguno sobre el individuo; [...] el bienestar y la autonomía de éste no deben sacrificarse nunca (contra su voluntad) en pro de las necesidades de aquélla...<sup>18</sup>.

Entre los españoles, los mismos intentos armonizadores pueden encontrarse en Anselmo Lorenzo o Teobaldo Nieva. Las expresiones de individualismo lindante en lo anti-social se combinan, en todos ellos, con su insistencia en que «no hay realidades fuera de la vida social». Los términos de Teobaldo Nieva son los más típicos:

No podemos ser individualistas ni socialistas a secas; debemos ser las dos cosas a la vez: *individuo-socialistas*; [...] el individuo debe procurar que su autonomía sea *ilimitada* y conservar las propiedades indespojables de su ser [...]; pero para lograr todas estas inmunidades y ventajas debe relacionarse con la sociedad, de cuyos esfuerzos colectivos pende [...] y ser acérrimo y celoso socialista, porque sin la sociedad el individuo no es nada<sup>19</sup>.

La mezcla de individualismo de raigambre liberal con comunitarismo cristiano-socialista, que para los marxistas demostraba la confusión intelectual de los anarquistas, proporcionó, sin embargo, a éstos la base para una actitud crítica radical, insobornable tanto frente al sistema social y económico como frente a las estructuras de gobierno. Pues en las sociedades capitalistas y los Estados burocráticos contemporáneos no hallaban ni una

<sup>18</sup> J. Grave (1902), I, pp. 156 y 165.

<sup>19</sup> T. Nieva, «Desarrollo...», *Bandera Social*, Madrid, 1885, núm. 8; casi idéntico en su (1886), pp. 103-115. Citas previas de Mella en *La Revista Blanca*, Madrid, 1899, núm. 24, y de Lorenzo en su (1909), pp. 4 y ss.

atmósfera realmente libre, que favoreciese la expansión de las potencialidades individuales, ni unas relaciones sociales de cooperación, sino de antagonismo. Veamos estos aspectos con más detalle.

### 3. CRÍTICA SOCIAL, CRÍTICA POLÍTICA, CRÍTICA MORAL

El blanco primordial de las críticas anarquistas es la organización política. La famosa diatriba de Bakunin contra la «inmoralidad» del Estado en *Federalismo, socialismo y antiteologismo* es el mejor ejemplo del radical enfrentamiento, fundamentalmente ético, de los libertarios con la autoridad:

El Estado moderno [...] se ha separado de la idea religiosa [...], se ha separado del yugo de la moralidad universal y cosmopolita de la religión cristiana sin que haya sido penetrado aún por la idea o moralidad humanitaria, lo que por cierto, jamás podría hacer sin destruirse a sí mismo [...]. ¿Qué queda entonces de la moralidad? El interés del Estado y nada más. [...] Todo lo que lleve a preservar la grandeza y el poder del Estado, por más sacrilego o moralmente repugnante que pueda ser, es *el bien*. Y, al revés, todo lo que se oponga a los intereses del Estado, por más sagrado que pueda ser, es *el mal*. Esa es la moralidad secular y la práctica de todo Estado.

Tal cosa ocurre por igual con los Estados basados en el derecho divino de los monarcas absolutos y con los que se proclaman democráticos y fundados en la voluntad popular o el contrato social. Para estos últimos,

lo bueno y lo justo sólo comienzan a partir del contrato; de hecho, no son más que el interés común y el derecho público de todos los individuos que han formado el contrato, *con la exclusión de aquellos que permanecen fuera del contrato*. [...] En consecuencia, el Estado es la *negación más flagrante, más cínica y más completa de la humanidad* [...]. Sólo protege a sus propios ciudadanos; sólo reconoce derechos humanos, humanidad y civilización dentro de sus confines [y] se arroga el derecho de ejercer la más feroz inhumanidad hacia todas las poblaciones extranjeras, a las que puede saquear, exterminar o esclavizar a

voluntad. [...] Esta negación flagrante de la humanidad [...] desde el punto de vista del Estado es su deber supremo y su mayor virtud. Lleva como nombre *patriotismo* y constituye toda la *moralidad trascendente* del Estado.

El Estado —continúa Bakunin— niega la humanidad porque parte de una premisa, en la que también se apoyó la Iglesia católica, intolerable para la alta concepción que el anarquismo tiene de la dignidad humana:

que los hombres son básicamente malos y que, dejados a su libertad natural, se destrozarian entre sí y ofrecerían el espectáculo de la anarquía más terrible en la cual el más fuerte explotaría y masacraría al más débil. [...] Con el propósito de asegurar la obediencia a los principios y la administración de las leyes en cualquier tipo de sociedad, tiene que haber un poder vigilante, regulador y, de ser necesario, represivo [...] a fin de guiar a los hombres y reprimir sus bajas pasiones.

De ahí las «inteligencias superiores» que se ofrecen para dirigir y proteger a sus conciudadanos contra sus propios impulsos a la autodestrucción. Ya no son la fuerza ni la religión las justificaciones de la autoridad. Ahora son «minorías ambiciosas» las que cortejan y engañan al pueblo, gobernándole en su nombre y por mandato suyo. También el gobierno representativo o democrático es, pues, para Bakunin un gobierno de minorías, clasista, explotador y represivo. De nadie, ni siquiera de los más inteligentes y generosos «partidos de la libertad»,

podemos esperar que, después de conquistar el poder, renuncie a su posición exclusiva de minoría gobernante y se mezcle con las masas, de modo que el auto-gobierno llegue finalmente a ser una realidad. [...] Nada es más peligroso para la moral de un hombre que el hábito de mandar. Los mejores hombres, los más inteligentes, generosos y puros siempre e inevitablemente serán corrompidos en esta actividad<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Federalismo, socialismo y anti-teologismo*, en Dolgoff (1976), pp. 146-152, 157-59, 161-64 y 167-68.



A partir de esa crítica, la coherencia exige que se esté en guardia ante los propios sujetos mesiánicos o vanguardias conscientes, en los que tantos grupos revolucionarios han puesto esperanzas desmesuradas de redención social. El grupo llamado a protagonizar la revolución está, para empezar, desdibujado en el anarquismo, a diferencia del marxismo. Frente a la concentración marxiana de todas las expectativas en un sector social muy definido sociológicamente, como es el proletariado de los países industriales, los clásicos anarquistas tendieron a confiar en «los trabajadores» en general, o en los campesinos, los jóvenes, las minorías raciales o culturales, el lumpen-proletariado o los grupos marginados que nada tienen que perder con el derrumbamiento del sistema. Bakunin, una vez más, lo expresó con mayor contundencia y claridad que otros al aclarar lo que significaba para él la «flor y nata del proletariado», en la que confiaba para la revolución:

Para mí, la «flor y nata del proletariado» no es, como para los marxistas, la capa superior, la aristocracia del trabajo, aquellos que son más cultos, que ganan más y viven con más comodidades que los demás trabajadores. Precisamente esa capa semiburguesa de trabajadores, si los marxistas se salen con la suya, constituirá «el cuarto estado» gobernante [...]. En virtud de su posición semiburguesa y de su relativo bienestar, esta capa superior de trabajadores, por desgracia, está profundamente saturada de todos los prejuicios sociales y políticos y de todas las estrechas aspiraciones y pretensiones de la burguesía [...]. Por «flor y nata del proletariado» yo entiendo la gran masa, los millones de analfabetos, desheredados, miserables, pobres, a quienes los señores Marx y Engels someterían a una administración paternalista con un gobierno fuerte...

De ahí se deriva su esfuerzo por extender la revolución en los países atrasados y campesinos, como España o Italia, de los que Marx esperaba tan poco. No eran afinidades, antipatías ni azares del destino, sino convicciones políticas, las que hicieron reaccionar a Bakunin y

Marx de manera tan diferente ante la revolución española de 1868. El primero envió con toda celeridad, a la semana de haber cruzado Isabel II la frontera española, a un emisario, Giuseppe Fanelli, el cual organizó, a la vez que las secciones de la Asociación Internacional de los Trabajadores, los núcleos clandestinos de la bakuninista Alianza de la Democracia Socialista. El segundo, comisionado por el Consejo General de la Internacional para escribir un manifiesto dirigido a los revolucionarios españoles, dejó pasar los meses sin hacerlo y, finalmente, sólo estableció una cabeza de puente en España cuando el azar quiso que su yerno, Paul Lafargue, huido de la Comuna, tuviera que buscar refugio al sur de los Pirineos. Era ya mayo de 1871 y hacía dos años y medio que se había iniciado el proceso revolucionario. No es extraño que, al producirse la escisión entre bakuninistas y marxistas al año siguiente en La Haya, los españoles se decantasen casi unánimemente del lado de los primeros.

El interés por España, como el que los padres del anarquismo mostraron por Italia o por Rusia, tenía también mucho de romanticismo político. Como lo tenía la idealización ingenua de ese sujeto colectivo al que Proudhon o Bakunin denominan, en términos vagos, «el pueblo», «los oprimidos», las «masas trabajadoras». Muy de acuerdo con la cultura política del romanticismo social, los anarquistas creían que sólo estas capas sociales habían conservado una cierta «pureza», un «sentido de la justicia», una «solidaridad con los otros miserables», un «sentido común no corrompido por los sofismas de una ciencia doctrinaria», una «fe en la vida» de la que no habían podido disfrutar.

La «canalla» —escribía Bakunin—, la «hez», casi incontaminada por la civilización burguesa, lleva en su ser interior y en sus aspiraciones todas las necesidades y miserias de su vida colectiva, todas las semillas del socialismo del futuro.

Y tanto Proudhon como el propio Bakunin, en la más pura línea del populismo ruso, recomendaban a los jóvenes revolucionarios:

Interrogar al pueblo, he ahí el secreto del porvenir. Interrogar al pueblo, ésa es toda la ciencia de la sociedad. ¡Id al pueblo! Ese es vuestro campo de acción, vuestra vida, vuestra ciencia. ¡Aprended del pueblo cómo mejor servir a su causa! ¡Recordad, amigos, que la juventud culta no debe ser el maestro, el benefactor paternalista ni el líder dictatorial del pueblo, sino tan sólo la mediadora de su propia liberación [...].<sup>21</sup>

La verdadera revolución sólo puede, pues, venir de la acción autónoma y colectiva de las clases trabajadoras, dirigida, no hacia la constitución de gobiernos, sino hacia la gestión y organización recta de la vida pública por el pueblo. Porque, como escribe Bakunin,

las masas del pueblo llevan en sí mismas, en sus necesidades cotidianas y en sus aspiraciones conscientes o inconscientes, todas las semillas de la futura organización social [...]. Nos declaramos enemigos de todo gobierno, de todo poder estatal y de toda organización gubernamental en general. Pensamos que el pueblo puede ser libre y feliz únicamente cuando esté organizado de abajo arriba en asociaciones completamente independientes y libres.

La fórmula política en la que se resume el anarquismo es el federalismo. El socialismo anti-autoritario consistirá en un conjunto de colectividades de trabajadores autogestionadas, unidas solamente por pactos libremente concertados, sin ninguna autoridad dictatorial revolucionaria por encima de ellas. Proudhon lo resumió con sus fórmulas aforísticas habituales:

Todas mis ideas económicas [...] pueden resumirse en estas tres palabras: federación agrícola industrial. Todas mis opiniones políticas se reducen a una fórmula semejante: federación política o descentraliza-

<sup>21</sup> *Solution du problème social*, marzo 1848, cit. por M. Leroy (1962), *Histoire des Idées Sociales en France*, Paris, Gallimard, II, p. 493.

ción [...]. Todas mis esperanzas para el presente o para el futuro se expresan en este tercer término, corolario de los otros dos: federación progresiva<sup>22</sup>.

En la base, las comunas o colectividades, unidades fundamentales de la producción y la convivencia, en las que todos habrán de encontrar garantizado su derecho a la instrucción, al trabajo y a la libre expansión de su personalidad. En la cúspide, tras haber pasado por distintos niveles de cooperación pactados entre las colectividades, se llegará a «la compenetración libre y universal de las razas bajo la única ley del contrato».

Este aspecto constructivo y, llamémoslo, utópico del proyecto anarquista se quedó, hasta el último cuarto del siglo XIX, en las fórmulas proudhonianas, repetidas sin mayor elaboración por Bakunin. Su verdadero desarrollo correspondió a los herederos de este último, especialmente James Guillaume y Piotr Kropotkin. Guillaume escribió, el año mismo de la muerte de Bakunin, sus *Ideas sobre la organización social*, donde exponía con cierta amplitud la teoría del «municipio libertario», que por efecto de la traducción literal del francés se convirtió en español en «comuna libertaria» (identificada, a su vez, con algo muy distinto, como era la insurreccional Comuna parisiense de 1871). A partir de ahí construyó Kropotkin, apoyándose tanto en antecedentes históricos como en argumentos biológicos, la teoría del «comunismo libertario». En ambos casos, se trataba de concretar la forma de organización comunitaria que aseguraría la igualdad y la remuneración equitativa de los esfuerzos de cada uno de sus miembros, permitiendo, a la vez, la plena libertad de actuación de todos ellos. En el fondo, ambos proyectos caen en una idealización de la vida política primitiva y sencilla de los pequeños núcleos urbanos surgidos en la Antigüedad clásica y la Edad

<sup>22</sup> *Du principe fédératif*, p. 164, cit. por Leroy, *op. cit.*, III, p. 291.

Media, defendidos en nombre de una doble tradición teórica de difícil compatibilización: la vieja idea aristotélico-medieval del origen natural de la convivencia humana y la nueva teoría pactista, que consideraba la sociedad una creación voluntaria sobre la base del interés individual. El primer aspecto diferencia al federalismo anarquista del democrático-liberal, mucho más claramente voluntarista y distanciado de unidades «naturales». Pero hay otras diferencias: la federación anarquista es económica, a la vez que política; de lo que se trata es de organizar la vida social alrededor de la producción, y no de construir ningún tipo de poder, por fragmentado y escalonado que se imagine; y, sobre todo, como cimientito y soporte de todo el edificio se halla la colectivización de los bienes de producción, que quedan en manos de las unidades sociales básicas, esto es, de las de nivel municipal.

No es este aspecto constructivo, en realidad, el más interesante de la filosofía política del anarquismo. Kropotkin, el más paciente sistematizador de estas ideas —y el teórico libertario más leído en España—, es también el menos original, el más moralista y sermoneador. El modelo ideal de sociedad basada en las comunas autogestionadas presenta, en realidad, mucha vulnerabilidad lógica. Se da por supuesta la tendencia natural de los seres humanos hacia la solidaridad y la armonía en sus relaciones, cuando la historia ha acumulado infinidad de pruebas que apuntan en sentido contrario. No se plantea la posibilidad de que las nuevas colectividades humanas, libres y autogestionadas, desemboquen en el egoísmo, la desigualdad y la violencia, como ocurrió con las organizaciones comunitarias que, según los libertarios, existieron en el mundo en su fase pre-estatal. La utopía anarquista, por lo demás, nunca se ha enfrentado con la prueba de fuego de la vida práctica y no es, por el momento, sino un conjunto de buenas intenciones.

Las implicaciones más profundas de la actitud anti-autoritaria de los anarquistas y de su fe en la espontaneidad popular no se relacionan, por tanto, con su proyecto de sociedad ideal sino con sus intuiciones críticas, los que Marcuse llamó «la función liberadora de la negación». Ellos mismos dieron poca importancia a aquellos proyectos, a juzgar por las escasas páginas que les dedican. Y, cuando llegó el momento de actuar, no fueron los ideales utópicos los que dirigieron la acción. Más bien, respondieron a la tradición del redentorismo milenarista y el puritanismo populista que habían servido para justificar previos regímenes de intolerancia y terror. Bakunin tenía poco de amable teorizador sobre la vida social no autoritaria; por el contrario, se detecta en su actuación una considerable fascinación, jacobino-romántica, por el ejercicio de la violencia<sup>23</sup>. Su participación en hechos revolucionarios consistió frecuentemente en formar comités donde se dirigían, abierta o solapadamente, las actividades de asambleas aparentemente espontáneas, o se coaccionaba, sin la menor vacilación, a los enemigos políticos; es decir, donde se ejercía el poder. En los años noventa del siglo pasado fue el anarquismo la doctrina que inspiró o sirvió de pretexto para las primeras acciones terroristas que, con otras etiquetas ideológicas, no han dejado de crecer en el siglo XX. Y en España los anarquistas organizaron la FAI, que «orientaba» desde la sombra el espontaneísmo de la CNT, y, al surgir la Guerra Civil, faístas y cenetistas mostraron mejor predisposición incluso que otros grupos revolucionarios para organizar tribunales populares y escuadras de ejecución sumaria, sin plantearse la con-

<sup>23</sup> Que a veces lleva a Bakunin a formulaciones pre-fascistas («sí, habrá guerra civil. Pero ¿por qué temer tanto a la guerra civil? [...] acaso las grandes ideas, las grandes personalidades y las grandes naciones no han salido de una guerra civil?»).

tradición que todo ello suponía en relación con sus presupuestos anti-autoritarios.

En teoría, los anarquistas distinguían entre el estallido de violencia esporádico, que justificaban, y la organización e institucionalización de la coacción política, que consideraban condenable incluso cuando se ejercía en nombre de la soberanía popular. Con palabras de Bakunin, en la revolución puede haber una fase «probablemente sangrienta y vengativa», pero nunca debe degenerar en «un terrorismo frío y sistemático». Hay que atribuir el distanciamiento de Bakunin frente a este tipo de proyectos, que en el siglo XX se llamarían «estalinistas», a su desconfianza frente a toda clase de élites, y especialmente frente a las que se arrogaban una superioridad intelectual frente al pueblo. Para Bakunin, la clave de la división de la sociedad en clases no residía tanto en la propiedad de los instrumentos de producción como en el abismo existente entre el trabajo intelectual y el manual. Este era el que iba haciendo aparecer nuevos grupos sociales opresores, caracterizados por la posesión del saber —lo que, en términos más actuales, se llamarían «tecnocracias»— que se aprestaban a sustituir a las viejas aristocracias de la sangre y del dinero. Pese a su inmensa fe en las posibilidades liberadoras de la ciencia, los bakuninistas siempre recelaron de las pretensiones de superioridad de los científicos. Una sociedad regida por sabios —a la que Bakunin identifica con la organización revolucionaria, dirigida por la «vanguardia consciente», prevista por Marx— sería monstruosa por múltiples razones: porque la ciencia humana está aún hoy en sus inicios y no se puede obligar a «la vida» (el pueblo) a ajustarse a sus rígidos e imperfectos moldes; porque someter al pueblo a unas normas cuya racionalidad no comprende es rebajar su dignidad a la de meras bestias conducidas por entes superiores; y porque los propios dirigentes ilustrados dejarían, muy pronto, de encaminar

sus esfuerzos hacia el conocimiento y los orientarían casi en exclusiva hacia «su propia perpetuación, por medio de la idiotización creciente de la sociedad confiada a su cargo».

De ahí que los anarquistas, desde las formulaciones más tempranas de su teoría, se enfrentaron sin la menor ambigüedad con los proyectos de dirección por parte de vanguardias de superior «conciencia» política. Toda dirección política es mala. Tanto la dictadura de una élite revolucionaria que ha tomado el poder por la vía insurreccional como la colaboración con una autoridad benévola y reformista, son caminos que conducen

a un socialismo burgués, a una nueva forma más eficaz, más inteligentemente encubierta de explotación del proletariado a manos de la burguesía.

Las dictaduras progresistas, en particular, por muy «provisionales» que se conciban, conducen inevitablemente al desarrollo de un inmenso aparato burocrático, con unos poderes «completamente centralizados y aún más despóticos que los que ahora tenemos». Son palabras de Bakunin, en su disputa con Marx —a quien consideraba un típico «despota intelectual»—, y con ellas preveía explícitamente la que, sin exageración, puede considerarse desilusión política más sonada del siglo XX. Los hechos, en nuestra época, han demostrado que la estatalización de los medios de producción y la dirección planificada tanto de la economía como de la vida pública por parte de una minoría que se autoerige en representante del pueblo, al margen de sus efectos sobre el crecimiento económico o la cohesión de la unidad política, no genera unas relaciones de la autoridad con sus gobernados mejores que las democracias liberales ni, mucho menos, sienta las bases para una progresiva desaparición de las estructuras autoritarias.

Los anarquistas se yerguen, por tanto, en defensa de lo popular, pero no se niegan a la organización de un poder en su nombre. Y esa actitud, de la que derivan sus mejores intuiciones, plantea también el problema político central que dejan sin resolver. Todos los autores libertarios tienden a soslayar la cuestión de la conquista revolucionaria del poder y las dificultades de la etapa inmediatamente post-revolucionaria para su ejercicio o su supresión, recurriendo a un optimismo apriorístico, a una fe en la armonía natural de las relaciones humanas, que es completamente indemostrable: desde el día mismo en que el pueblo se haga cargo de sus destinos será innecesaria la instauración de autoridad alguna, y no hay que prever problemas insolubles entre los individuos o las colectividades ni tampoco una tenaz resistencia del enemigo interno que, combinada con la presión de las potencias contrarrevolucionarias, haga necesaria la toma de medidas de control o represivas. Sencillamente, «todos preferirán el trabajo colectivo», en cuanto se vislumbra el éxito de la primera localidad socialista la revolución «estallará en todas las zonas», habrá un

levantamiento masivo de todo el pueblo [...] espontáneamente organizado de abajo arriba, con la disolución de una «unidad» impuesta por la violencia, las células de la sociedad tenderán a unirse por su poderosa atracción mutua y sus necesidades inherentes [...].

La dura realidad de las experiencias revolucionarias no ha abonado tan optimistas previsiones. Ni los propios anarquistas parecieron creer, en la práctica, en el espontaneísmo que proclamaban, según hemos apuntado en relación con la tutela de la FAI sobre la CNT o con su actuación durante la Guerra Civil española. Pero, una vez más, la experiencia fue corta y es insuficiente para saber cuál hubiera sido su actuación política a más largo plazo.

#### 4. EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA

El atractivo de las doctrinas libertarias sobre medios no obreros es perfectamente comprensible. El marxismo, en definitiva, se presentaba como una doctrina obrerista, aunque el importante papel reservado a las «vanguardias conscientes» ayude también a explicar su éxito entre los intelectuales. Pero el anarquismo confiaba la liberación de la humanidad, no sólo a la acción de sus sectores más desposeídos sino a la de todos aquellos que sintieron en sí la llama de la rebeldía. Por otra parte, sus críticas, dirigidas sin duda en primer lugar contra la organización alienada del trabajo, abarcaban otras muchas y muy diversas instituciones de la vida social: la autoridad, la religión, la familia, la guerra, las prisiones. Propugnaba, por último, una libertad personal inmediata, en la práctica diaria, lo que tenía que ser muy del gusto de quienes se dedicaban a la creación intelectual o artística. Es lógico que fuese en estos medios donde se pusiera de moda una crítica estético-política al mundo burgués, muy cercana a la acracia.

La formulación que adoptaron tales críticas (extendidas sobre todo entre las élites intelectuales centro y nord-europeas) no coincidía exactamente con las doctrinas que se predicaban entre los medios obreros y campesinos, particularmente del sur de Europa. En éstos, predominaba su orientación populista, fraternal, basada en la defensa de los valores comunitarios y en las reivindicaciones pre-sindicales, sobre bases morales cristiano-puritanas. Entre los intelectuales anarquizantes, en cambio, se extendió una versión de la acracia individualista e «inmoralista». Veamos sus diferencias de manera más sistemática:

1. El igualitarismo, el elogio del modo de vida y los valores propios de las capas más humildes, heredero de

la tradición cristiana y celosamente cultivado por la versión kropotkiniana del anarquismo, recibía feroces ataques por parte de los libertarios stirneriano-nietzscheanos, que adoptaban posiciones abiertamente elitistas. «Todo goce de un espíritu cultivado está vedado a los obreros», llegó a escribir Stirner; sólo los «rebeldes» eran capaces de llevar una vida libre, contraria a la vulgaridad imperante; en tono perfectamente pre-nietzscheano, presumía este autor de que «la caída de los pueblos, así como la de la humanidad, será la señal de mi elevación»; los trabajos artísticos

son los de un Único, son las obras que solamente este Único puede llevar a cabo, mientras que los primeros son trabajos banales que podrían llamarse «humanos» [...] y cabe enseñarlos más o menos de todos los hombres<sup>24</sup>.

Stirner nunca alcanzó gran influencia en España. Pero, con la traducción de Nietzsche en los primeros años del siglo, aparecieron en la prensa libertaria expresiones muy similares a las suyas:

sólo se salvarán aquellos que tengan alas para surcar el espacio, los de duro corazón, los que llevan en el alma el heroísmo; [y no] el gran Rebaño Humano, pacífico y estulto, la turba de siempre, plebe imbecil, anónimo montón, multitud, nada<sup>25</sup>.

No eran sólo los nietzscheanos. La idea de que los «espíritus rebeldes» eran la clave del progreso humano estaba tan hondamente arraigada en la visión anarquista del mundo que libertarios tan caracterizados como Ricardo Mella, Antonio Pellicer, Anselmo Lorenzo o José Prat llegaron a escribir expresiones de desprecio a las masas tan tajantes como éstas:

<sup>24</sup> 1844, p. 187.

<sup>25</sup> R. Vánder en *El productor literario*, Barcelona, 1907, núm. 25; A. Sux (1909), *Cantos de Rebelión*, Barcelona, Maucci, y «Ahumano Precursor», en *Buena Semilla*, Barcelona, 1901-1907, núm. 18.

Allá va la multitud, arrastrada por la verbosidad de los que no llevan nada dentro...; la muchedumbre es siempre pobre e ignorante, supersticiosa, conservadora y reaccionaria [...]; [es] una fuerza enemiga poderosísima<sup>26</sup>.

Pero eran reproches más amorosos que agresivos. «Sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca», añade Antonio Pellicer en el texto recién citado. El elitismo nietzscheano, en conjunto, repugnó siempre a los anarquistas españoles e incluso la crítica de aquéllos al cristianismo como «moral de esclavos» encontró entre éstos fuertes resistencias porque no escapaban a la atracción por el igualitarismo y la humildad del cristianismo primitivo —«traicionado», eso sí, por la Iglesia—; el anticlericalismo era una verdadera seña de identidad del anarquismo hispano.

2. En cuanto a los planteamientos éticos, el anarquismo individualista se apoyó siempre en premisas egoístas, que podían llevar a un hedonismo de tipo clásico o, sencillamente, a proclamar el «inmoralismo». Nada más lejano del anarquismo solidario, dominante en los medios populares. Para éste, el egoísmo anti-social era una perversión causada por la sociedad capitalista y la sociedad ideal se basaría, por el contrario, en un sistema valorativo que entronizaba el trabajo y la solidaridad en las posiciones más elevadas. El contraste se expresa, con suficiente contundencia, entre la famosa fórmula de Stirner («¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa y no soy bueno ni malo; ésas no son, para mí, más que palabras») y las tajantes afirmaciones moralistas que recorren desde Godwin («Si hay algo

<sup>26</sup> Mella, en *La Revista Blanca*, Madrid, 1904, núm. 107; Pellicer (1903), *El individuo y la masa*, Barcelona, Salud y Fuerza, p. 5 (donde, sin embargo, añade: «pero sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca»). Otras varias citas en ese sentido en Álvarez Junco (1976), pp. 159-60 y 381-83.

fijo e inmutable es precisamente la moralidad, ese algo que nos induce a aplicar para una acción los conceptos de rectitud, deber y virtud») hasta Kropotkin, que elaboró todo un volumen de «moral anarquista» basado en la solidaridad entre individuos y especies.

En España, la polémica nunca llegó a plantearse de manera tan abierta. Pero puede detectarse a través de la distinta valoración que atribuyen unos y otros al placer y al trabajo. Los nietzscheanos, o los anarquistas cercanos a ellos, tienden a exaltar el «derecho al placer», título de un folleto del poeta catalán Blázquez de Pedro: «el dogma del trabajo —dicen éstos— es la negación de la libertad». Para quienes se esforzaban por construir y orientar un movimiento obrero reivindicativo, el trabajo, en cambio, era «el *summum* de todas las virtudes, así como el *summum* de todos los pecados capitales es la pereza». La contraposición, aparte de sus expresiones teóricas, podría ilustrarse también por medio de actitudes prácticas. Poco había en común, aunque ambos se titulasen «libertarios», entre los artistas bohemios del París de la *belle époque*, que buscaban la creatividad y la libertad entregándose a la bebida, la droga o una vida sexual nada convencional, y los «santos laicos» libertarios hispanos, que se distinguían por conductas personales puritanas (Ferrer Guardia, considerado «libertino» en su época, fue una excepción que no se ganó la simpatía del movimiento hasta después de fusilado) y que, cuando al estallar la Guerra Civil tuvieron bajo su control algunas zonas republicanas, se apresuraron a clausurar los cafés y otros lugares «de vicio».

3. También en los fundamentos filosóficos de las dos actitudes hay diferencias básicas. Hemos hablado ya de la confianza que los anarquistas clásicos ponían en el progreso científico y en el avance de la «racionalidad» sobre la «animalidad» o «barbarie». Los grupos anarco-

individualistas de origen intelectual, en cambio, se inscribieron en aquellas corrientes filosóficas que más contundente crítica lanzaban contra el concepto mismo de «razón» y han sido el origen remoto de esos movimientos «contraculturales» que en las últimas décadas han proliferado en todo el mundo occidental, protestando contra los peligros políticos y ecológicos de los «avances» científico-técnicos.

La verdad es que ni Proudhon, Bakunin, Kropotkin, ni sus seguidores españoles, superaron nunca a Augusto Comte. Léase al segundo de ellos:

Las leyes [...] relacionadas con el desarrollo de la sociedad humana son tan necesarias, invariables y fatales como las leyes que gobiernan el mundo físico [...] [y] una vez que la ciencia las reconozca y pasen entonces a la conciencia de todos los hombres, la cuestión de la libertad quedará enteramente solucionada<sup>27</sup>.

Los españoles lo repitieron fielmente. Para Anselmo Lorenzo, la ciencia había producido ya el «hombre nuevo», capaz de comunicar su pensamiento a larga distancia, de recorrer en un día miles de kilómetros o de dominar la atmósfera, y de estos grandiosos poderes

na de salir la sociedad racional y justa, inspirada en este criterio de economía perfecta: realizar, con el mínimo de esfuerzo, el máximo de ventajas posibles en vista de la mayor felicidad de todo el mundo<sup>28</sup>.

La ciencia, aplicada a la sociedad, suponía el fin de la barbarie, es decir, de las jerarquías, de la violencia, de los terrores religiosos como bases últimas de la cohesión social. La ciencia acabaría con la autoridad y la explotación del hombre por el hombre para establecer la administración del hombre sobre las cosas.

<sup>27</sup> Bakunin, *La Internacional y Carlos Marx y Dios y el Estado*, en Dolgoff (1976), pp. 375 y 267.

<sup>28</sup> Lorenzo (1909), p. 61.

El anarquismo clásico, de base obrera, se puso a la cabeza de los defensores de la racionalidad progresista justamente cuando ésta comenzaba a ser objeto de crítica. Empeñado en la vieja guerra contra la ideología aristocrático-religiosa, intentó «despertar» al pueblo analfabeto, poniendo a su disposición la ciencia y la cultura porque éste era uno de los monopolios fundamentales de los privilegiados. Los individualistas, en cambio, profundizaron en su crítica, se enfrentaron con el mito del progreso y del avance de la racionalidad. Hoy no hay militante en movimiento de protesta que no haya denunciado como falacia la liberación por la ciencia, como no hay estudiante izquierdista que no desprecie y denuncie los saberes académicos. No hay duda de que continúan aquella tradición anarco-nietzscheana del fin de siglo. Pero aquellos que pretendan proclamarse, además, continuadores de la tradición obrera revolucionaria, acumulan de manera abusiva dos mundos mentales contrapuestos.

Y 4. Las consecuencias tácticas de una y otra corriente fueron, por último, completamente dispares. El anarquismo individualista se quedó en una mera crítica teórica —más radical, eso sí, que ninguna— o bien llevó a intentos de liberación de tipo «interior» o intimista, cuando no desembocó en acciones individuales espectaculares del estilo de alguno de los grandes magnicidios. El anarquismo comunitario o popular condujo, en los países en que plasmó en un movimiento masivo, al sindicalismo revolucionario o anti-político. El primero se basa en la convicción de que la liberación, antes que colectiva y práctica, ha de ser individual y mental: la tarea primordial de cada rebelde ha de ser su afirmación personal frente a la corrupción autoritaria y capitalista de la sociedad burguesa. El segundo tipo de acción subordinada, en cambio, la emancipación personal a un proyecto

colectivo, la somete a una «disciplina revolucionaria» mínima, aunque la expresión sea poco grata a oídos libertarios, e incluso relega la «pureza» revolucionaria a un segundo plano frente a una actividad minimalista o reformista, como puede ser la organización de protestas masivas con objeto de lograr objetivos salariales o de mejora laboral.

No sólo la visión tópica del anarquismo, forjada por el periodismo sensacionalista de finales del XIX, sino los propios autores libertarios, tendieron a valorar más la primera de estas dos actitudes. Tanto Bakunin como Kropotkin escribieron apasionadas líneas en las que ensalzaban el valor, la belleza, la intensidad de sentimientos que rodeaban a la acción revolucionaria, por contraposición al adocenamiento y la vulgaridad de los «burgueses»<sup>29</sup>; fue un avance de lo que los ácratas de 1968 llamarían la «fiesta», el sentido lúdico que domina en una situación revolucionaria. Pero estos cantos éticos y estéticos a la acción y la intensidad vital del revolucionario acabaron desligándose de la doctrina u objetivo a cuyo servicio, en principio, estaban aquéllas e hicieron confluír al anarco-individualismo con el fascismo, que también exaltaba el *vivere pericolosamente*.

Los anarco-solidarios, por su parte, menos espectaculares en su acción, fueron más persistentes, más verdaderamente característicos del conjunto del movimiento y, desde luego, se mantuvieron lejos de cualquier confluencia con el otro extremo del arco político. Su actividad, por lo demás, no fue sólo sindical, sino también propagandística. Periódicos, editoriales y escuelas racionalistas o laicas son, sin duda, sus realizaciones más sólidas.

<sup>29</sup> V., por ejemplo, de Bakunin, *Dios y el Estado*, en Dolgoff (1976), p. 269 («es una característica del privilegio [...] la liquidación del corazón y de la mente de los hombres»). De Kropotkin (1903) 7 (los revolucionarios «viven» mientras que los burgueses «vegetan»), p. 7, o *El espíritu revolucionario* o *A los jóvenes*.



## 5. LA SINGULARIDAD DEL ANARQUISMO ESPAÑOL

Al iniciar esta exposición nos referimos al profundo racionalismo que subyace a la filosofía libertaria; y, en las últimas páginas, hemos insistido en el tinte fraternal-popular que tal corriente política adquirió en España. Acaso sea la tensión y el equilibrio entre estos dos polos el rasgo que destaque con mayor intensidad entre los que caracterizan al movimiento anarquista español. Un equilibrio nada fácil porque el acercamiento al pueblo obligaba a aceptar planteamientos reformistas o populistas inconciliables con algunos de los postulados progresistas del racionalismo doctrinal ácrata. El machismo y el puritanismo sexual populares chocaban, sin duda, con los principios de igualdad entre los sexos o libertad en las relaciones amorosas; la exaltación de «lo español» —o de las diversas patrias chicas—, tan popular también incluso en ambientes izquierdistas, tampoco cuadraba con el internacionalismo, el cosmopolitismo o el esperantismo de los teóricos de «la Idea»; la afición a los toros o a la taberna era directamente opuesta a la eliminación de la crueldad o a los hábitos abstemios del racionalismo ácrata; y no digamos la irritación y el desprecio que causaba la religiosidad folklórica popular entre la militancia libertaria atea.

De ahí el desgarramiento que los militantes sufrían entre el «amor al pueblo» y su lealtad a «la Idea», y que dio lugar a curiosas expresiones de amor despechado, de elogios desorbitados y reproches amargos a que hemos hecho ya alguna referencia. Por parte del sector popular que se acercó a la ideología libertaria, la cuestión fue más sencilla. La expresión concreta de la doctrina podía sonar novedosa y extraña, pero bajo las palabras se oían mensajes de redención y fraternidad de resonancias ancestrales. Desde este punto de vista, y sin olvidar su carácter más especulativo que estrictamente demostra-

ble, hay que recordar la interpretación del fenómeno libertario propuesta por Gerald Brenan como el lejano eco español de la Reforma protestante en su momento abortada en la Península<sup>30</sup>. Parece coherente aceptar que, para una sociedad tan cargada de tradición católica, con su acostumbrado ensalzamiento de los valores comunitarios, austeros y fraternales como propios de la «vida perfecta», el rápido y mal estudiado proceso de secularización y desprestigio de la institución eclesiástica en el siglo XIX tuviera necesariamente que ser traumático y dejara un vacío en la cultura popular que fue, lógicamente, cubierto por otros redentorismos, esta vez de tipo político-social. Los conflictos políticos se tiñeron, así, de tonos fuertemente éticos y trascendentales, convirtieron luchas por la mejora de las condiciones laborales o la ampliación de la representación política en cataclismos de purificación total, lo que hizo imposible los pactos y el evolucionismo reformista.

Algunos autores han negado la fuerza de estos factores psicológicos y culturales, aceptando como única interpretación científica del fenómeno libertario la que lo explica en términos de intereses de determinadas capas sociales o comunidades locales<sup>31</sup>. Pretender tal cosa no es sólo reducir el alcance de la historia social sino que es negar la evidencia misma. En el anarquismo español —pero no sólo en el anarquismo; lo mismo, aunque con intensidad posiblemente inferior, podría decirse de otras corrientes políticas radicales de nuestra historia contemporánea— hay reelaboraciones perfectamente identificables de mitos escatológicos que habían alimentado la tradición judeo-cristiana desde hacía milenios. Se inter-

<sup>30</sup> G. Brenan (1960). También Díaz del Moral (1929) había observado el fervor y ascetismo casi fanáticos de los «apóstoles» anarquistas.

<sup>31</sup> Por ejemplo, T. Kaplan (1977), *Los orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*, Barcelona, Crítica, o J. Acosta Sánchez (1979), *Historia y cultura del pueblo andaluz*, Barcelona, Anagrama.

pretan las duras condiciones de vida de las clases trabajadoras durante la revolución industrial como el período de maldad y purificación que anuncia el próximo final escatológico; se describe este último como la batalla final entre los dos grandes protagonistas de la conflictividad humana (Progreso frente a Reacción) durante toda la historia; se confía en la fuerza redentora del Pueblo, nuevo Cristo que repite los rasgos de la fuerza, el sufrimiento y la desposesión, típicos de todo Mesías; se presenta la revolución como un reingreso en el Paraíso, una fusión con la Madre Naturaleza armónica y fecunda de cuyos brazos nos arrancaron el capital y el Estado...<sup>32</sup>.

No todo es, ciertamente, cultura mitológica. Hay factores políticos que son no menos imprescindibles para explicar el arraigo del fenómeno libertario en España<sup>33</sup>. Hacia 1900, aquélla era, en efecto, una estructura estatal casi embrionaria, ajena a las necesidades sociales y la diversidad cultural del país. Los servicios públicos eran poco menos que inexistentes y el presupuesto se consumía en gastos de personal, boato de la corte y unas fuerzas armadas de probada ineficacia, excepto en la represión de desórdenes públicos. Todos estos rasgos habían pervivido, además, a lo largo del agitado siglo XIX, sin diferencias sensibles entre etapas absolutistas, moderadas, progresistas o revolucionarias. No es difícil comprender que se extendiera la convicción de que las exigencias del poder eran ilegítimas, de que la administración y el gobierno mismo eran prescindibles. Esto, lógicamente, ocurría en particular en núcleos rurales,

<sup>32</sup> V. Álvarez Junco (1987), «La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo», en AA.VV., *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, pp. 197-208.

<sup>33</sup> Sobre este tema, A. Balcells (1973), *El arraigo del anarquismo en Cataluña*, Barcelona, A. Redondo.

que se autoabastecían de lo fundamental para la vida y no recibían del poder sino recaudadores de impuestos y reclutadores de quintas, o en zonas como Barcelona, en que a una rivalidad crónica con la capital política del país se añadía la falta de reconocimiento de su singularidad cultural y de la modernidad de su sistema productivo, con la especificidad de los conflictos sociales derivados de este hecho.

Si a estas circunstancias culturales y políticas se añade algún acontecimiento anecdótico, pero no irrelevante, como la agilidad con la que Bakunin se apresuró a propagar su mensaje en contraste con el relativo desinterés de Marx por la Península, parece que se entiende suficientemente el éxito del obrerismo antiautoritario. Los historiadores se han esforzado, además, por situarlo en sus coordenadas socio-económicas, tarea racionalizadora del fenómeno que, en este caso, no parece haber llevado a conclusiones de gran interés. Algunos autores se han referido al desarrollo irregular del país, a sus aislados núcleos industriales —dominados, además, por la pequeña empresa familiar— en un marco agrícola cuasimedieval y latifundista. Ello explicaría el peso de los ideales agrarios y pre-capitalistas (el comunitarismo y la autosuficiencia medievales o la supresión de la moneda), así como el gusto por las tácticas insurreccionales y espontaneístas tan propias de las *jacqueries* campesinas, que el bakunismo reprodujo fielmente<sup>34</sup>. Tal explicación no casa, sin embargo, con el arraigo del anarquismo en medios sociales tan absolutamente dispares como la campaña gaditana y la urbe barcelonesa o con el hecho mismo de que esta última —ciudad industrial, en definitiva, no tan distinta, en cuanto a la procedencia agraria de su población inmigrada, de cualquier otro foco europeo de aquellos en los que el proletariado era de adscrip-

<sup>34</sup> P. Vilar, *Histoire de l'Espagne*, Paris, PUF, pp. 70-72, por ejemplo.

ción socialista— fuese el centro más permanente y masivo de la militancia libertaria. Tampoco es nada evidente la conexión entre anarquismo y agrarismo desde el punto de vista doctrinal: los elogios fisiocráticos que aquellas publicaciones prodigaban a la agricultura se hallan anegados entre multitud de cantos al progreso y a la capacidad liberadora de las máquinas; y no hay, en toda la historia del movimiento, un verdadero programa de reivindicaciones agrarias. La vinculación con medios artesanales resulta más convincente, pero, a su vez, ésta era común al anarquismo, al republicanismo y el socialismo. En resumen, lo más interesante de este planteamiento es su referencia a las reducidas dimensiones y escasa concentración de la industria textil catalana, que imprimía a sus relaciones laborales un sello familiar y a sus organizaciones sindicales una tendencia a la dispersión y la desconfianza frente a toda burocracia centralizadora. Pero, en todo caso, este marco socio-económico debe completarse con referencias a la incapacidad de integrar demandas reformistas por parte de la estructura política y social, lo que radicalizaba inevitablemente cualquier demanda obrera, y a la predisposición de los ambientes culturales populares para abrazar planteamientos éticos milenarios.

Por estas y otras causas, sobre las que el debate historiográfico ha de continuar profundizando, lo cierto es que España se convirtió, a partir del nacimiento de la CNT en 1910, en paradigma y esperanza del anarquismo mundial. Hasta entonces, en realidad, el movimiento libertario en la Península había tenido poco de extraordinario. Su penetración se había producido en 1868, es decir, cuando ya habían transcurrido cuatro años desde la fundación de la Internacional, y sólo amparada en una circunstancia coyuntural, como fue la revolución liberal que destronó a Isabel II. La masiva adscripción de los españoles al bakunismo tampoco es excepcional, sino

semejante a lo que ocurrió en toda el área latina, incluidas Bélgica y Suiza. La decadencia generalizada de la Internacional a finales de 1872 sólo se retrasó en España unos meses, y también debido a los avatares del ciclo revolucionario liberal. Ciertamente, hubo un fugaz resurgimiento de la Federación de Trabajadores en 1881, pero la decadencia de esta organización a partir de 1883 fue no menos acusada que su ascenso. El anarquismo dinamitero de los noventa tuvo en España una aparición contemporánea y comparable, en cuanto a intensidad, con el resto de Europa y los Estados Unidos, salvada la excepción inglesa; a decir verdad, al finalizar el siglo eran Rusia, Francia o Italia, mucho más que España, los paradigmas del anarquismo mundial. Y resurgió entonces el anarquismo organizado, bajo la forma de sindicalismo revolucionario, en lo que, de nuevo, coincidió con la vecina Francia.

Sólo a partir de 1910 comienza la atipicidad española. Pero, incluso entonces, la discontinuidad —geográfica y cronológica— fue la norma. Hasta 1915-16, prácticamente, la CNT no existió. En los cinco años siguientes vivió un período dorado, bajo la influencia particular de la figura de Salvador Seguí y muy centrada en Barcelona. Decayó de nuevo a partir de 1920-21 y desapareció del mapa legal con el golpe de Primo. Por fin, la reaparición de 1930-31 fue impresionante e inauguró un segundo lustro de atipicidad en que el anarquismo mundial fue, ciertamente «español».

No es fácil, en resumen, afirmar que el anarquismo haya sido una característica estable y permanente en la España contemporánea —y mucho menos un rasgo de la supuesta idiosincrasia nacional, como quisieron creer historiadores de generaciones pretéritas. Pero sí es cierto que en España se produjeron fenómenos únicos, que han dado lugar a abundante literatura política. Y los más aireados de aquellos fenómenos se sitúan en el invierno

de 1936-37. Iniciada ya la Guerra Civil, y en peligro una república con la que los libertarios habían sostenido una pugna sin tregua, hubieron de plegarse a las circunstancias y aceptar la entrada en el gobierno antifascista. El mundo vio, con asombro, a cuatro ministros anarquistas. A la vez, aprovechando el vacío de poder y la desaparición de los oligarcas tradicionales, los militantes libertarios hicieron surgir colectividades autogestionadas con arreglo al ideal kropotkiniano, principalmente agrarias en la zona de Aragón pero también industriales en Barcelona. Aquél fue el experimento revolucionario que dio lugar a una polémica inmediata que, en cierto modo, aún no se ha cerrado.

En medio del espectacular combate propagandístico que el mundo entero libró en torno a la batalla real que ensangrentaba España, las colectividades libertarias pasaron a convertirse —para anarquistas y trotskistas, acordes en este punto— en el gran símbolo de la pureza revolucionaria, sacrificada en el altar de la represión fascista y la «traición» comunista. Los comunistas, a su vez, replicaron esgrimiendo la inoportunidad del experimento, que no sólo desviaba fuerzas del frente primordial —el de la lucha militar contra el fascismo—, sino que dividía a los republicanos y se enajenaba la voluntad de potenciales aliados antifascistas nacionales y extranjeros. Poco se puede añadir a esta polémica, demasiado marcada por opciones ideológicas previas. Los estudios recientes proporcionan una imagen que tiende a alejarse de la Arcadia feliz pintada por los apologetas libertarios, pero ha de reconocerse que las presiones políticas y escaseces económicas propias de una guerra hacen imposible dilucidar con seriedad tanto la eficacia productiva de aquellas colectividades como su origen espontáneo o forzado por las milicias confederales<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cf., por ejemplo, Julián Casanova, *Anarquismo y en la sociedad rural aragonesa, 1936-1938* (Madrid, Siglo XXI, 1985), o Aurora Bosch

En mayo de 1937, sólo diez meses después de iniciada la Guerra Civil, los libertarios recibían su golpe mortal en Barcelona e iniciaban un nuevo declive, tanto en influencia dentro de la coalición antifascista como en cifras de afiliados. Y, a partir de 1939, únicamente puede hablarse de «residuos»; el franquismo no sólo los condenó a la cárcel, la ejecución o el exilio, como al resto de los derrotados, sino que ni siquiera les otorgó la aureola demoníaca de ser los jaleados y omnipresentes «enemigos del régimen», gloria reservada, por exigencias de la Guerra Fría, para los comunistas. En cuanto a la muy esperada reaparición del movimiento libertario a la muerte de Franco, baste decir que no se produjo. Era otra sociedad y otra época.

## 5. CONCLUSIÓN

Más que un movimiento político perfectamente formado e identificable, el anarquismo puede pasar a la historia como una filosofía, una actitud o incluso una *dimensión* o tendencia de la cultura política contemporánea.

La dualidad de bases filosóficas sobre la que se asienta el fenómeno libertario —su racionalismo y moralismo abstractos, junto con su obrerismo y populismo reivindicativos— hizo parecer a sus portavoces, durante los tiempos en que reinó entre la izquierda el descarnado pragmatismo leninista, ingenuos y confusos ideológicamente. Pero les acabó proporcionando mayor riqueza crítica, mayor versatilidad y, en definitiva —en 1990, en que se escriben estas líneas, puede ya decirse con cierta contundencia—, más larga vida política que la del marxismo. Su enfrentamiento resultó ser válido tanto para el

Sánchez, *Ugetistas y libertarios. Guerra Civil y revolución en el País valenciano, 1936-1939* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1983).

descarnado capitalismo decimonónico como para la más sofisticada sociedad de consumo de finales del XX, pues no reprochaban a la organización social sólo que sus condiciones materiales produjeran la pauperización de la inmensa mayoría de la sociedad o llevaran a una inevitable crisis apocalíptica, sino, pura y simplemente, que era «inhumana», incluso cuando conseguía producir en abundancia. De esta manera conectaron con movimientos pacifistas, ecologistas o feministas posteriores a la convulsión de 1968 y a la posterior crisis del marxismo, poco propicios tanto a racionalizaciones socio-económicas de los conflictos como a maquiavelismos estratégicos en su resolución.

Ciertamente, el anarquismo como movimiento de masas no ha resurgido. Su negativa a considerar siquiera el fenómeno del poder les sigue inhabilitando para entrar en la complejidad burocrática y corporativa de las sociedades desarrolladas. Pero no es su pervivencia, ni aun la etiqueta libertaria de algunos de los modernos movimientos sociales, la mejor prueba de la versatilidad de su visión y de sus demandas. Más importante es el progresivo acercamiento, la impregnación, bajo un nombre u otro, de matices libertarios por parte de otros grupos políticos, principalmente los movimientos socialistas de origen obrerista. Algunas de sus ideas han sido incorporadas a los programas de los partidos liberal-progresistas, socialdemócratas o radicales; otras, como sus advertencias sobre la amenaza tecnocrático-totalitaria, siguen formando parte del patrimonio político humanitario y, en el mejor sentido, utópico.

## BIBLIOGRAFIA

Entre las obras generales sobre el anarquismo, referidas en general tanto a acontecimientos como a ideas, deben mencionarse *Anarchism*,

de George Woodcock (Londres, Penguin, 1962); *The Anarchists*, de James Joli (Londres, Eyre and Spottiswoode, 1964; hay ed. cast., Barcelona, Ariel, con importante apéndice de Pere Gabriel sobre España); *L'Anarchisme*, de Daniel Guérin (París, Gallimard, 1965; de este último autor, v. también la selección de textos *Ni Dieu ni Maître*, París, Ed. des Delphes, s. d., ¿1965?); *Los anarquistas*, de Irving L. Horowitz (ed. cast., Madrid, Alianza, 1975; con apéndice sobre España de José Álvarez Junco), o *El anarquismo en el siglo XX*, de Henry Cohen (Madrid, Taurus, 1979), un tratamiento bien ordenado de la doctrina anarquista, por temas y autores; este último autor había publicado, ya en 1951, *L'Anarchisme* (París, PUF).

En cuanto a las obras de los autores clásicos, el primero de ellos, Pierre-Joseph Proudhon, fue traducido al español por Pi y Margall en los años 1850 y 1860: *El principio federativo, Sistema de las contradicciones políticas y La Justicia* son, quizá, sus obras más importantes (y más abundadas en España, reeditadas en general por Sempere a comienzos de siglo). La recopilación clásica de las obras dispersas de Mikhail Bakunin se tituló *Oeuvres* (París, Stock, 1895-1913; 5 vols.). Abad de Simallán hizo una versión castellana de estos volúmenes en los años veinte (Buenos Aires, La Protesta; sexto vol. en Barcelona, Tierra y Libertad, 1938), que reeditó Júcar en los setenta. Bakunin es un autor difícil por su verbosidad y desorden, para leer en antología, y la mejor de las antologías existente es la de Sam Dolgoff: *La anarquía según Bakunin* (Barcelona, Tusquets, 1976), aunque, desgraciadamente, la traducción castellana convierte esta edición casi en ilegible.

El mejor exponente de la corriente individualista fue Max Stirner y su obra, *El único y su propiedad*, publicada en 1844 (que aquí citamos por reed. cast. de 1970, Barcelona, Mateu). En el extremo opuesto, el anarquismo solidario encontró su expresión en los escritos de Piotr Kropotkin, ampliamente difundidos en España. De ellos, especialmente, *La conquista del pan* (Madrid, La España Moderna, 1900), *Palabras de un rebelde* (Valencia, Sempere, 1901), *Campos, fábricas y talleres* (Madrid, Cerro, 1902), *La moral anarquista* (Barcelona, El Productor, 1903) o *El estado mutuo* (Valencia, Sempere, 1909; que citamos por reed. en 1970, Madrid, Zero).

Muy influyentes también sobre el movimiento libertario, especialmente de España y los países latinos, fueron Jean Grave, cuyos títulos más significativos son *La sociedad futura* (Valencia, Sempere, 1904); Sébastien Faure (*El dolor universal*, Valencia, Sempere, 1901); Alexandre Hamon (*De la patria*, Madrid, trad. y pról. de J. Martínez Ruiz, 1896; o *Socialismo y anarquismo*, Valencia, Sempere, 1900); Enrico Malatesta (del que se difundió, sobre todo, el folleto *Entre campesinos*, trad. por primera vez al cast. en Sabadell, 1889, por la Agrupación de Propagan-