

Jorge Jiménez

Leviatán en los confines de la modernidad: Una crítica anarquista de la sociedad civil y el Estado*

a Berenice, pequeño intento libertario

Summary: *Working from the hub of criticism directed against civil society and State, the author analyzes some of the more notable moments of anarquistic thought, in particular its passage from the 19th century Promethean spirit toward contemporary formulations, enriched by Marxism and Psicoanalysis, and by the profound sense of defeat that May, 1968 left in our generation.*

Resumen: *Tomando como eje la crítica de la sociedad civil y el Estado, el autor analiza algunos de los momentos más destacados del pensamiento anarquista, en particular su tránsito desde el espíritu prometeico decimonónico hasta las formulaciones contemporáneas, enriquecidas por el marxismo y el psicoanálisis, y por el hondo sentido derrotista que dejó el mayo 68 en nuestra generación.*

Pareciera consustancial a la filosofía política de la modernidad, incluidas las múltiples propuestas críticas y disidentes, enfrentar la temática del Estado y la sociedad civil como el eje reflexivo por excelencia. Aún más, la filosofía política premoderna ha girado en gran medida en torno a ese núcleo problemático, con la diferencia cualitativa y radical, de que en las sociedades antiguas y medievales no asistimos a la concreción histórica de la sociedad civil, es decir la esfera de la intimidad y por el contrario, la instancia estatal, en tanto ámbito descarnado del poder, sobredetermina todos los ámbitos de la intimidad social.

Hegel, discurriendo desde la metateoría política platónica hasta la aproximación histórica, afirma esa característica esencial cuando señala que en el estado platónico no rige aún la libertad subjetiva, pues las autoridades indican a los individuos cuál es su tarea, y en muchos estados orientales esta adjudicación está dada por el nacimiento, coincidiendo el fin subjetivo con el querer del Estado. Así la filosofía política hegeliana entiende la particular formación de la sociedad moderna cuando en el Estado "... lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho". (Hegel: 1975, p. 283 ss.). Surgen, de esta forma, en la filosofía política moderna, las categorías básicas que conforman la razón de *Estado*, a saber, el Estado como universalidad ética, en tanto primado lógico y ontológico de la esfera de lo público, y la libertad y moralidad de los ciudadanos, mediadas por la universalidad del Estado, y, de esa manera, constituyendo la esfera de la intimidad, la sociedad civil.

Sin embargo es necesario señalar que el constructo hegeliano del Estado moderno corresponde a una larga tradición de la filosofía política que, según Bovero, se origina con Hobbes y los distintos pensadores del iusnaturalismo y culmina dialécticamente en Hegel, en tanto disolución y realización: "... disolución en cuanto crítica y rechaza

el modelo de que se sirven los iusnaturalistas como instrumento conceptual y lo sustituye por un sistema diferente de categorías, y sin embargo realización en cuanto con el nuevo modelo Hegel persigue el mismo objetivo de una *justificación racional* del Estado (Bobbio, Bovero: 1986, p. 159. El subrayado es mío)". Por ello debe entenderse la filosofía política hegeliana como el momento más álgido de la racionalidad europea, empeñada en la hiperbolización historicista del Estado, en tanto articulación sustancial de la moderna sociedad burguesa.

La razón de Estado, o el Estado como razón, se convierte, de ese modo, en el fundamento de la metateoría política de la modernidad. La filosofía política burguesa ha privilegiado esa orientación, toda vez que la revolución contra la monarquía absoluta se resuelve en manos de la burguesía en una nueva forma de dominación social, interesada, por lo tanto, en mantener y potenciar el Estado como instancia de suprema racionalidad y orden frente al caos que representa -para sus intereses- la sociedad civil y en particular las fuerzas populares. El Estado funciona, por tanto, como principio de autoridad, de jerarquía, de dominación y hegemonía, dotando de racionalidad y universalidad a la esfera de la sociedad civil. Por lo cual la praxis social en las sociedades burguesas, aunque revestida fenoménicamente de una racionalidad aparente, deviene fragmentaria, contradictoria, escindida en su interioridad por una irreconciliable dicotomía entre sujeto y objeto, cuya concreción histórica se manifiesta en la dicotomía correspondiente entre sociedad civil y Estado.

En este ensayo pretendo argumentar cómo cierta vertiente de la filosofía política anarquista permite vislumbrar la superación de esa escisión básica que alimenta la praxis de la dominación moderna e incluso frente a la potencialidad revolucionaria del marxismo, constituye un momento de mayor radicalidad teórico-política, en tanto enfrenta y recusa todo orden estatal para la conformación de una sociedad revolucionaria, aunque sea en calidad de etapa de transición al comunismo -tal y como lo planteaba el marxismo-, estructurando, de ese modo, la lógica de una teoría de la revolución permanente y posibilitando una verdadera síntesis praxeológica de la dialéctica sujeto-objeto, dinamizada en la esfera del sujeto, es decir en el ámbito de lo político entendido como totalidad compleja e integradora de la sociedad civil.

La filosofía política realiza generalmente un doble movimiento lógico. Por un lado enfrenta con mayor o menor profundidad crítica la sociedad de su tiempo en un afán de establecer las contradicciones e insuficiencias a partir de las cuales se desarrolla el segundo momento, es decir, la propuesta de un modelo alternativo de sociedad. Podemos convenir en que se trata de un movimiento negativo y otro positivo, respectivamente. La filosofía política que se propone una teoría revolucionaria puede decirse que responde a ese esquema en términos muy generales. El anarquismo decimonónico se encuadra plenamente en ese marco funcional. Sin embargo, como veremos más adelante, algunas corrientes contemporáneas del anarquismo van a desarrollar el momento negativo y extenderán esa negatividad al campo de las propuestas. En forma tal que su potencialidad crítica se verá considerablemente aumentada por la afirmación del momento negativo y por la proyección de esa negatividad en la forma del 'deseo de la revolución'. Esa negatividad se constituye en el principio de transgresión de lo real histórico y engarza con lo utópico como principio praxeológico fundamental.

Del pensamiento libertario al anarquismo

Los gobiernos sólo hacen las revoluciones para continuar gobernando. Nosotros queremos hacer una para asegurar para siempre la felicidad del pueblo, por la verdadera democracia.

Baboeuf

Si quisiéramos rastrear la formación histórica del pensamiento libertario -cosa que no se propone el presente ensayo-, encontraríamos una variedad de discursos que se remontan a la antigüedad clásica. Es posible encontrar una discursiva antiautoritaria en los idearios de Diógenes el cínico, en la edad de oro de la *Metamorfosis*, de Ovidio, y en algunos de los fragmentos de Zenón, el fundador del estoicismo. En los albores de la modernidad destaca el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de Etienne de la Boétie, escrito alrededor de 1550 y publicado en 1577, y el libro *Les aventures de Jacques Sadeur dans la Découverte et le Voyage de la Terre Australe*, que apareció anónimamente en 1676. En Inglaterra, durante esta época, autores como Winstanley y el

joven Burke en su *Vindication of Natural Society*, de 1756, elaboran ingeniosos argumentos contra el principio de autoridad. Sin embargo, la diferencia fundamental con el anarquismo posterior radicará en su carácter eminentemente utopista -en el sentido débil del término-, literario e individualista. En estas obras la filosofía política es de carácter marginal y en general están dirigidas a denunciar abusos de autoridad de personalidades políticas individuales y situaciones de injusticia, y es su tono literario-satírico el que perfila sus rasgos fundamentales.

A partir de la revolución francesa, el pensamiento anarquista va a experimentar un desarrollo novedoso debido a la influencia que ejercerá la forma de organización comunera que el pueblo, los *sans-culottes*, pusieron en práctica durante el período álgido de la revolución, comprendido entre 1793 y 1795. Con la revolución francesa se inaugura el período de las revoluciones modernas y, en especial, larva en ella la forma fundamental que adquirirá la revolución popular hasta nuestros días. En efecto, la fuerza revolucionaria desplegada durante las luchas iniciales de la revolución se concretó en la forma de la comuna, organización popular que procedía de la comuna de París, fundada en el siglo XI. Durante aquella época se había constituido la forma de organización comunera como el *tercer estado* en las ciudades feudales y logró conquistar las libertades municipales en su enfrentamiento contra los otros dos estados, la monarquía feudal y eclesial. En 1789 resurge la organización comunera cuando una asamblea de electores elegía a los diputados de París para los Estados Generales. Esta asamblea asumió la administración de París luego de la toma de la Bastilla, y se dividió en 48 secciones que constituían auténticos órganos de poder popular enfrentados tanto a la monarquía como a la Asamblea Nacional. Dos conceptos políticos se debatían en el fragor de esta lucha: la soberanía y la representación de la voluntad popular (Guerin: 1973, pp. 9-33).

Ciertamente el iusnaturalismo se había empeñado en la elaboración de una teoría de la representación de la voluntad popular que, tras la constitución de la sociedad civil por el artificio del contrato, se concretaba en la figura de los tres poderes del Estado. Esta teoría descansaba en el acuerdo tácito de la imposibilidad del ejercicio directo de la soberanía popular y de la necesidad de la elección de un cuerpo representativo. El senado o la asamblea de diputados era la institu-

ción que agrupaba a los representantes de la voluntad popular. De esta forma Montesquieu abogaba porque los miembros del senado fueran vitalicios y al igual que los magistrados y censores, cuidasen del pueblo y corrigiesen los vicios de la República (Montesquieu: 1972, pp. 63-65). Rousseau, que entendía la voluntad general como incompatible con cualquier reducción a la voluntad de un cuerpo de representantes, y la elevaba a una categoría inmutable y por encima de las contradicciones de la sociedad civil, no obstante conviene en la imposibilidad del ejercicio de la democracia directa y se resuelve en favor de un sistema de representación. Así leemos en el *Contrato Social*: "... no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad" (Rousseau: 1972, p. 37, el subrayado es mío). El eufemismo de la voluntad general queda al descubierto al expresar que no siendo esta delegable, en cambio sí lo es el poder. El poder se materializa en el gobierno, el cual lo entiende Rousseau como "un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia ... los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes, es decir *gubernantes*, y el cuerpo entero lleva el nombre de *príncipe*." (Rousseau: 1972, p. 71). Ahora bien, aunque Rousseau admite que el acto por el cual el pueblo se somete a los jefes no tiene el carácter de obligación que otorga el contrato y se concibe el ejercicio del gobierno como "una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, *ejercen en su nombre el poder*, del cual les ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar, y volver a tomar cuando le plazca." (Rousseau: 1972, p. 71) No obstante, el carácter de ese poder queda puesto de relieve al expresar, bajo la idea de la proporción que debe existir entre el gobierno y el soberano, que "Si el soberano quiere gobernar, o el magistrado dar leyes, o los súbditos se niegan a obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de acuerdo y, disuelto el Estado, cae así en el despotismo o en la anarquía". Finalmente, el pensador ginebrino termina por reconocer el carácter represivo del Estado frente a la sociedad civil, cuando recurriendo a la cuantificación de los súbditos argumenta cómo el soberano aumenta en relación con el número de

los ciudadanos: "... de donde se sigue que mientras más crece el Estado, *más disminuye la libertad ...*" (Rousseau: 1972, p. 73). Más aún: "mientras menos se relacionan las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con la leyes, *más debe aumentar la fuerza reprimente. Por tanto, el gobierno, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso ...*" (Rousseau: 1972, p. 71 ss. Los subrayados son míos).

Robespierre, como buen discípulo de Rousseau, adaptó el ideario de la representatividad y la imposibilidad del ejercicio de la soberanía popular a fin de enfrentar la organización autónoma del poder de los descamisados e intentar, combinando la retórica con el terror, contener las fuerzas revolucionarias que se desataban durante el período mencionado de la revolución. De este modo leemos: "La democracia no es un estado en que el pueblo reunido constantemente en asamblea, soluciona por sí mismo todos los asuntos públicos, y menos todavía un estado en que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, decidiesen la suerte de la sociedad en su totalidad ... la democracia es un estado en que el pueblo soberano hace por sí mismo todo lo que puede hacer y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo." (Guerin: 1973, pp. 13-14).

La práctica social que se desarrolla entonces, por parte de las fuerzas populares ignora las pretensiones de dominio que expresaban los discursos de Rousseau y Robespierre. La organización comunera establece un doble poder y como tal funda una dinámica que se reeditará en la Comuna de París de 1871, en la revolución rusa de 1905 y 1917, en la revolución alemana y húngara de 1919, sin mencionar los procesos revolucionarios más recientes.

Ese proceso será de una gran significación para la formación del pensamiento anarquista moderno ya que lo dota de los instrumentos conceptuales y políticos con que se diferenciará sustancialmente de la prédica libertaria anterior. Las declaraciones de las organizaciones comuneras coadyuvarán a la estructuración del anarquismo que trasvasando el mero ideario libertario, conformará un programa socialista caracterizado por el modelo de la autogestión comunera, la eliminación de la representatividad, del Estado y de toda institucionalidad por encima de la sociedad civil, el ejercicio directo de la voluntad popular y la confederación de las

comunidades bajo el principio de la libertad, el respeto y la libre expresión de la disidencia y las minorías. La articulación inmediata en el discurso político corresponderá a los *enragés*, a Baboeuf y Buonaroti como las expresiones más radicales del pensamiento revolucionario francés de inspiración popular.

Ese proceso encontrará un nuevo impulso con las revoluciones europeas de 1830 y 1848 y 49. Durante este período revolucionarios como Blanc y Cabet, y organizaciones secretas como la Liga de los Justos y la Liga de los Comunistas, entre otras, conformarán las bases para el desarrollo del movimiento obrero europeo que en la segunda mitad del siglo XIX, junto con la Asociación Internacional de los Trabajadores y las organizaciones anarquistas, protagonizará las luchas más decisivas por la revolución socialista.

El anarquismo prometeico decimonónico

Ser gobernado significa ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, medido, sopeado, censurado e instruido por hombres que no tienen el derecho, los conocimientos ni la virtud necesarios para ello.

Proudhon

El proceso de formación del anarquismo socialista del siglo XIX recorre un itinerario en el cual destacan pensadores como Godwin, Stirner, Proudhon y Bakunin para posibilitar su continuación con Kropotkin, Reclus y Malatesta, entre otros. Con Proudhon y Bakunin, el anarquismo se transforma en una praxis partidaria y adquiere un carácter obrero y socialista definido. A continuación voy a exponer algunas de las tesis de Bakunin en torno al tema de la sociedad civil y el estado.

Bakunin desarrolla su concepción de la sociedad civil a partir de la crítica de la teoría contractualista sostenida por los filósofos del derecho natural. Entiende que el iusnaturalismo concibe la formación de la sociedad civil a partir del momento en que "Los miembros de la sociedad que entraron en ese pacto (el contrato social) se convirtieron en ciudadanos, se autolimitaron mediante obligaciones solemnes, y asumieron de allí en adelante el deber de subordinar sus intereses privados al bien común, al interés inseparable de todos." (Bakunin: 1978, p. 157, t. I). Y ve con

claridad que a partir de esa concepción se desprende la división de la sociedad en las esferas de lo público y lo privado. "También separaron sus derechos individuales de los derechos públicos, cuyo único representante, el Estado, fue desde entonces investido con el poder para suprimir todas las rebeliones del egoísmo individual, aunque teniendo el deber de proteger a todos los miembros en el ejercicio de sus derechos mientras no se opusiesen a los derechos generales de la comunidad." (Bakunin: 1978, p. 157, t. I). Sin embargo, para Bakunin "Fue una gran falacia por parte de Jean Jacques Rousseau haber supuesto que la sociedad (civil) primitiva se estableció mediante un contrato libre pactado por los salvajes" (Bakunin: 1978, p. 156, t. I), ya que la teoría del contrato, que se considera ficcional y absurda, "... se convierte en fundamento ... del Estado; porque debe observarse que no hay en esta teoría lugar alguno para la sociedad; sólo el Estado tiene existencia ya que, con arreglo a esta teoría, la sociedad ha sido enteramente absorbida por él." (Bakunin: 1978, p. 199, t. I). Bakunin enfrenta al iusnaturalismo lo que puede denominarse una concepción *socionaturalista*. Es decir, para este autor "La sociedad es el modo *natural* de existencia de la colectividad humana, y es independiente de cualquier contrato" (Bakunin: 1978, p. 199, t. I), y como tal, la sociedad antecede a la cultura humana, ya que "La sociedad precede, y al mismo tiempo sobrevive a todo individuo humano, y es en este sentido igual a la misma Naturaleza" (Bakunin: 1978, p. 168, t. I) y "(el hombre) ... sólo se humaniza y emancipa progresivamente en el interior de la sociedad, que *precede necesariamente* a la aparición del pensamiento, el lenguaje y la voluntad del hombre." (Bakunin: 1978, p. 197, t. I) Esta concepción *socionaturalista* se origina en una visión lineal que parte, en solución de continuidad, de lo que Bakunin denomina la Naturaleza y culmina en la sociedad. De este modo leemos: "Siendo el producto último de la Naturaleza sobre esta tierra, el hombre continúa por así decirlo el trabajo, la creación, el movimiento y la vida de la naturaleza a través de su desarrollo individual y *social*." (Bakunin: 1978, p. 91, t. I) En consecuencia Bakunin rechaza la idea de un *estado de naturaleza* anterior a la sociedad civil, ya que entiende la libertad humana como una libertad social intersubjetiva y no como una libertad individual absoluta. De este modo afirma que "Si la sociedad hubiese estado formada por

tales individuos absolutamente independientes, no habría habido ni necesidad ni la más ligera posibilidad de que se asociaran; la propia sociedad no llegaría a nacer e, incapaces de vivir sobre la tierra, esos individuos libres tendrían que volar de nuevo a su morada celestial." (Bakunin: 1978, p. 201, t. I) Bakunin opone -como hemos señalado anteriormente- a la idea de un estado de naturaleza su concepción de una *sociedad natural* que "supondría la existencia de relaciones naturales entre los individuos y, por tanto, una *limitación recíproca de sus libertades*, que sería contraria a la libertad absoluta disfrutada según esta teoría (iusnaturalista) antes de concluir el contrato." (Bakunin: 1978, p. 200, t. I). De este modo, en Bakunin el estado de naturaleza y sociedad civil que postulan los iusnaturalistas coinciden en lo que él denomina *sociedad natural*, ya que las condiciones que impone el contrato que permite el paso desde la primera hasta la segunda existen como hecho natural en esa *sociedad natural*, antes del supuesto contrato libremente pactado, y esto en razón de que en esa *sociedad natural* la libertad se halla recíprocamente limitada (Bakunin: 1978, p. 200, t. I). De este modo "La libertad no es, entonces, un hecho que nace del aislamiento, sino de la acción recíproca; no es un resultado de exclusión sino, por el contrario, de la interacción social ..." (Bakunin: 1978, p. 12, t. II).

De esa forma Bakunin encuentra que el contrato propuesto por el iusnaturalismo tiene la función exclusiva de legitimar el Estado. "Las consecuencias del contrato social son de hecho desastrosas, porque llevan a la absoluta dominación por parte del Estado." (Bakunin: 1978, p. 198, t. I). Bakunin coincide con el iusnaturalismo al entender el Estado como un artificio pero a diferencia de ellos, lejos de legitimarlo por medio de la ficción del contrato, considera que "es una forma histórica transitoria y pasajera de la sociedad ..., (y que) carece del carácter necesario e inmutable de la sociedad ..." (Bakunin: 1978, p. 168, t. I). Más aún: "... el Estado es un mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como será necesaria antes o después su completa extinción, tan necesario como lo fueron la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas del pasado." (Bakunin: 1978, p. 169, t. I) Su origen es la violencia y la lucha de clases. "Históricamente surgió en todos los países sobre las nupcias de la violencia, la rapiña y el pillaje -en una palabra la guerra de conquista- ... Desde su comienzo ha sido

-y sigue siendo- la sanción divina de la fuerza bruta y de la iniquidad triunfante. Incluso en los países más democráticos, como los Estados Unidos o Suiza, es simplemente la consagración de los privilegios de cierta minoría y la esclavitud efectiva de la gran mayoría." (Bakunin: 1978, p. 169, t. I) El Estado en busca de su autopreservación incrementa su poder en detrimento de la libertad de la sociedad civil y de los Estados vecinos (Bakunin: 1978, p. 161, t. I). Por todo lo anterior, Bakunin concibe al Estado como la negación de la humanidad, como la inversión de la justicia y la moralidad humana.

No está suficientemente explicado por qué razón Bakunin considera que la figura del contrato social constituye la sacralización del poder del Estado en detrimento de la sociedad civil. Esto adquiere cierta claridad cuando nos percatamos de que el concepto de *representatividad* de la voluntad popular, fundamento de la legitimación que realiza el iusnaturalismo del Estado, es abiertamente rechazado por nuestro autor. De esta forma leemos: "La falsedad del sistema representativo descansa sobre la ficción de que el poder ejecutivo y la cámara legislativa surgidos de las elecciones populares deben representar la voluntad del pueblo, o al menos de que pueden hacerlo." (Bakunin: 1978, p. 270, t. I). En efecto, el cuestionamiento radical de la representatividad de la soberanía popular, cuya raíz histórica se encuentra -tal y como indicábamos al inicio- en la dinámica de las comunas que surgen con la revolución francesa, constituye uno de los pilares del pensamiento anarquista. Para Bakunin, el sistema representativo se desvirtúa debido a que "las finalidades instintivas de quienes gobiernan -de quienes elaboran las leyes del país y ejercitan el poder ejecutivo- se oponen diametralmente a las aspiraciones populares instintivas debido a la posición excepcional de los gobernantes." (Bakunin: 1978, p. 270, t. I). Bakunin considera que toda representación es espuria puesto que el poder político produce un cambio de "posición y perspectiva" en los gobernantes, aunque hayan sido miembros radicales de la clase obrera: "Convencido de esta verdad, puede decir sin miedo a ser desmentido que si mañana hubiera de establecerse un gobierno o un consejo legislativo, un Parlamento compuesto exclusivamente de trabajadores, los obreros mismos que ahora son firmes demócratas y socialistas se convertirán en aristócratas no menos determinados, adoradores audaces o tímidos del princi-

pio de autoridad, y que también se transformarían en opresores y explotadores." (Bakunin: 1978, p. 271, t. I). De este modo, para Bakunin poder político significa dominación, y en el caso del poder institucional, la autonomización que irremediablemente experimenta la esfera política -por efecto mismo de la representatividad y la delegación que le sirve de fundamento- conlleva a la defensa de los privilegios previamente adquiridos o a la creación de nuevos privilegios en contra de la voluntad y el bienestar popular. Así, "Por democrático que pueda parecer en su forma, ningún Estado -ni siquiera la república política más roja, que es una república popular en el mismo sentido que la falsedad definida como representación popular- puede proporcionar al pueblo lo que necesita, es decir, la libre organización de sus propios intereses de abajo (hacia) arriba, sin interferencia, tutela o violencia de los estratos superiores." (Bakunin: 1978, p. 260, t. I).

Por ello para Bakunin la sociedad civil, en tanto realidad sojuzgada por el poder del Estado, y específicamente la clase obrera y el campesinado necesitan realizar una revolución socialista para conquistar el 'reino de la libertad'. Y precisamente en este sentido la revolución socialista propuesta por Bakunin se diferencia sustancialmente del socialismo impulsado por Marx. En la *Crítica al programa de Gotha*, una obra escrita en 1875, Marx recalca lo que ha afirmado en otras oportunidades. "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista existe el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*." (Marx: 1973, p. 432, t. V).

A partir de la idea anarquista de que "la libertad sin socialismo es un privilegio y una injusticia, y de que el socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad" (Bakunin: 1978, p. 16, t. II), Bakunin desarrolla una crítica fundamental a la concepción del socialismo como dictadura del proletariado, la cual, especialmente por la degeneración burocrática que experimentó en los estados obreros autoritarios contemporáneos, adquirió una vigencia histórica para la posteridad.

Bakunin encuentra en las teorías estatistas, de las cuales participa el marxismo, una base común: la legitimación de la representatividad, proceso que, como ya hemos indicado, denuncia como falaz. En este sentido afirma: "La teoría del Estado

y la teoría de la dictadura revolucionaria se basan en igual medida en esta ficción de la representación popular y en el hecho efectivo de que las masas están siendo gobernadas por un puñado de individualidades elegidas ... en el día de los comicios ... se basa en esta expresión ficción y abstracta de la fantaseada voluntad general y el pensamiento del pueblo, que el pueblo viviente y real ignora del modo más completo." (Bakunin: 1978, p. 38, t. II). Por lo tanto, ambas posturas "son idénticas: el gobierno de la mayoría por la minoría en nombre de la supuesta estupidéz de la primera y, de la supuesta inteligencia superior de la segunda. Por consiguiente, ambas concepciones son igualmente reaccionarias, las dos tienen como resultado la invariable consolidación de los privilegios políticos y económicos de una minoría dirigente y la esclavitud política y económica de las masas del pueblo." (Bakunin: 1978, p. 38, t. II).

Bakunin intuye que la tesis de la dictadura del proletariado constituirá una nueva forma de dominación que recaerá sobre el pueblo: "Se podría uno preguntar entonces: si el proletariado llega a ser la clase dominante, ¿sobre quién ejercerá su dominio? La respuesta es que seguirá existiendo otro proletariado sometido a esta nueva dominación, a este nuevo Estado. Pudiera ser, por ejemplo, la 'chusma' campesina que, como sabemos, no goza del favor de los marxistas, y que gracias a encontrarse en un nivel más bajo de cultura sería probablemente dirigida por el proletariado de la ciudad y de las fábricas; considerada la cosa desde el punto de vista nacional, los esclavos, por ejemplo, asumirían precisamente por la misma razón la misma (sic) posición de sometimiento servil ante el victorioso proletariado alemán que este mantiene ahora respecto a su propia burguesía." (Bakunin: 1978, p. 41, t. II).

Hábilmente Bakunin pone de relieve la contradicción que encierra la tesis que propone al proletariado como clase dominante cuando pregunta: "¿Estará todo el proletariado a la cabeza del gobierno? Hay unos 40 millones de alemanes. ¿Serán los 40 millones miembros del gobierno? La totalidad del pueblo gobernará y nadie será gobernado. Esto significa que no habrá gobierno ni Estado, pues si existe un Estado habrá gente que sea gobernada, y habrá esclavos." (Bakunin: 1978, p. 42, t. II). Y al señalar que la dictadura la ejercerá una minoría de proletarios vuelve a insistir sobre la ilegitimidad del concepto de represen-

tatividad. "... los marxistas dicen que esta minoría (la gobernante) estará constituida por trabajadores. Sí, en realidad de ex-trabajadores, que tan pronto como se conviertan en gobernantes o representantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores y comenzarán a mirar desde arriba al pueblo trabajador. Desde ese momento no representan al pueblo, sino a sí mismos y a su propia ambición de gobernar al pueblo. Quienes duden de esto, saben muy poco sobre la naturaleza humana." (Bakunin: 1978, p. 42, t. II).

Es bien conocido que el marxismo planteaba la dictadura del proletariado como una etapa transitoria que prepararía las condiciones sociales para la total extinción del Estado y de todas las formas de dominación política y acceder al comunismo o 'reino de la libertad'. Sin embargo, Bakunin nuevamente encuentra contradicciones de fondo que le hacen prever que tal estrategia se encontraría imposibilitada de alcanzar el comunismo. En este sentido pregunta: "Si su Estado va a ser un verdadero Estado popular, ¿por qué habría, entonces, de disolverse a sí mismo? Y si su autoridad es necesaria para la emancipación real del pueblo, ¿cómo se atreven a llamarlo Estado popular? ... Afirman ellos que este yugo estatal -la dictadura- es un medio transitoriamente necesario para la emancipación real del pueblo: el Anarquismo o la libertad es el fin, el Estado o la dictadura es el medio. En consecuencia, para liberar a las masas trabajadoras es necesario primero esclavizarlas." (Bakunin: 1978, p. 43, t. II). Por último, Bakunin señala una tendencia que, si bien pudo no estar en las intenciones de Marx, históricamente se cumplió en los estados obreros contemporáneos: "Pero de acuerdo con las teorías del Sr. Marx, el pueblo no sólo no debe destruir el Estado (proletario), sino que debe fortalecerlo y reforzarlo transfiriéndolo de esta forma a manos de sus benefactores, guardianes y maestros, los jefes del partido comunista ... Ellos concentrarán todos los poderes del gobierno en manos fuertes, por el hecho mismo de que el pueblo es ignorante y necesita un firme y solícito cuidado del gobierno." (Bakunin: 1978, p. 44, t. II).

Para finalizar esta sección expondré las características del socialismo anarquista, para entender la forma en que Bakunin soluciona las contradicciones que encuentra entre sociedad civil y Estado, tanto en el proyecto de dominación burguesa como en la teoría marxista de la dictadura del proletariado.

Destaca en primer lugar el carácter *social* que le asigna Bakunin a la revolución. En efecto, Bakunin contraponen revolución social a revolución política, entendiendo por esta última una revolución a cargo de individualidades, liderada por una vanguardia, lo cual desembocaría, en su criterio, en una nueva dictadura, en el resurgimiento del Estado y los privilegios y desigualdades que le son propios. La revolución social, por el contrario, es una revolución que llevan a cabo las masas en un accionar de tipo espontáneo, en la cual "Todo lo que los individuos pueden hacer es aclarar, propagar y desarrollar las ideas que corresponden al instinto popular y ... contribuir con sus esfuerzos incansables a la organización revolucionaria del poder natural de las masas. Pero nada más que eso, el resto sólo podrá hacerlo el propio pueblo ... los colectivistas revolucionarios (anarquistas) intentan difundir la ciencia y el conocimiento entre el pueblo, para que los distintos grupos de la sociedad humana, una vez convencidos por la propaganda, puedan organizarse y combinarse, espontáneamente, en federaciones, de acuerdo con sus tendencias naturales y sus intereses reales, pero nunca de acuerdo con un plan trazado previamente e impuesto a las *masas ignorantes* por algunas inteligencias 'superiores'." (Bakunin: 1978, pp. 58 y 61, t. II). Esta tesis es crucial para entender que la revolución propuesta por los anarquistas recusa todo tipo de sustitución de la acción de las masas por una vanguardia y deposita, a la vez, su confianza absoluta en la "acción masiva continua y espontánea de grupos y asociaciones populares." (Bakunin: 1978, p. 59, t. II). El culto del espontaneísmo, del que frecuentemente han sido acusados los anarquistas, encuentra su fundamento en la concepción sionaturalista que sirve de base a la filosofía política de Bakunin. Las masas, la mayoría de la sociedad, con su espontaneísmo revolucionario, no haría más que expresar sus instintos sociales, los que constituyen el fundamento natural de la sociedad, y como tales son suficientes y los únicos realmente necesarios para configurar el tipo de revolución que concibe el anarquismo: la revolución de la solidaridad y la *libertad socialista*. En el criterio de Bakunin, ese tipo de revolución no puede ser decretado desde arriba. Necesita de un proceso de transformación de la conciencia de las masas revolucionarias para que ellas mismas sean capaces de dirigir la nueva sociedad y no se vean obligadas a delegar su soberanía en ningún cuerpo

representativo. Dicho proceso se logra únicamente permitiendo la libre y completa expresión espontánea de los anhelos y formas de organización popular.

Como es de esperar, la acción revolucionaria del anarquismo se encamina a la destrucción de toda forma de poder coercitivo y de las instituciones en las cuales se concreta ese poder, a saber, el Estado y sus diferentes organismos, el ejército y la burocracia. Bakunin, que entiende el Estado como un artificio, históricamente necesario en su momento pero transitorio, pretende, con su destrucción, devolver a la sociedad el dominio pleno de su destino. Ya veíamos que para el autor una rebelión contra la sociedad es tan insensata como una rebelión contra la Naturaleza. Esto no es así en el caso del Estado, "porque hay algo en su naturaleza que provoca la rebelión. El Estado es autoridad, es fuerza, es el despliegue ostentoso y engreído del poder ... por su naturaleza misma no puede persuadir y ha de imponer o ejercer la fuerza. Por mucho que pueda intentar disfrazar esta naturaleza, seguirá siendo el violador legal de la voluntad humana y la negación permanente de toda libertad." (Bakunin: 1978, pp. 169-170). Bakunin encuentra además que la gestión estatal está éticamente pervertida: "... también desde el punto de vista de la verdadera moralidad, de la moralidad humana y no divina, el bien realizado siguiendo órdenes de arriba (del Estado) deja de ser bien y se convierte en mal. La libertad, la moralidad y la dignidad del hombre consisten precisamente en no hacer el bien porque se le ordene, sino porque lo concibe, lo desea y lo ama." (Bakunin: 1978, p. 170, t. I).

El socialismo anarquista, por tanto, busca la consecución de la solidaridad y la libertad, ya que "La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda." (Bakunin: 1978, p. 117, t. II). La solidaridad universal, acorde con la visión sionaturalista del autor, es el producto de la Naturaleza, y por ello debe estar en la base de toda convivencia social. Y la libertad es el principio ético inviolable de toda acción humana y social. De este modo, el modelo de organización que propone el anarquismo es sustancialmente distinto del modelo estatista que supone la dictadura del proletariado. La sociedad anarquista se organizará "por medio de la libre federación de abajo arriba de las asociaciones de trabajadores, tanto industriales como agrarias, científicas y literarias, primero en una comuna, después en una federa-

ción de comunas en regiones, de regiones en naciones y de naciones en una fraterna asociación internacional." (Bakunin: 1978, p. 58, t. II). Es oportuno mencionar que el programa socialista del anarquismo comprende la generalidad de las demandas planteadas por los revolucionarios de su época, a saber, abolición de la propiedad privada y de la explotación del trabajo humano, abolición del derecho a la herencia y de los privilegios económicos que favorecen a la burguesía, la instauración de un régimen de propiedad colectiva y del trabajo social.

De este modo, podemos ver que la solución anarquista a la contradicción entre la sociedad civil y el Estado, pasa por la completa abolición de este último y por la potenciación de todas las fuerzas contenidas en la sociedad civil. El modelo de las comunas federadas supone la descentralización de la sociedad, las formas autogestionarias de organización social, el ejercicio directo de la soberanía popular, la eliminación de la esfera política y la identidad de los intereses privados y públicos, sin el sacrificio de la dignidad de los individuos, sino más bien, con la adecuación de los intereses colectivos al desarrollo de los ciudadanos en libertad, solidaridad y justicia.

Ahora, que todos los héroes han muerto

El sueño ha terminado

John Lennon

Eso nos ha dejado mayo: el amor insobornable por las causas perdidas, la conciencia lúcida de la superioridad estética de la derrota, la fidelidad salvaje a esa estética como única ética revolucionaria.

Gabriel Albiac

El anarquismo puede decirse -como se hacía con el ser- de varias maneras. Su articulación en el discurso, como insiste Albiac, participa irremediablemente del poder, creador por excelencia de símbolos, de lenguaje, es decir de historia. Y en sus orígenes decimonónicos, como lo veíamos anteriormente, su talante prometeico, de héroe trágico con la historia a sus espaldas, asalta el imaginario social para transitar el itinerario de la derrota: la Comuna de París de 1871, la revolución mexicana de 1910, el aplastamiento, por parte del joven ejército Rojo, del soviét de Kronstadt y del movimiento anarquista de

Mackno en Ucrania, y la aniquilación de la República española de 1937 a manos del fascismo, entre otras. El socialismo marxista-leninista de la III Internacional se consolidó, durante la primera parte del siglo XX, en un conjunto de países que, tal como habían previsto los anarquistas, conformaron nuevos Estados totalitarios y represivos. El anarquismo se convirtió en la crítica de mayor radicalidad y en la oposición combatida por el socialismo y el capitalismo real. Sin embargo, hasta mediados de siglo, el anarquismo conservó una configuración ideológica fuertemente marcada por la concepción de mundo de sus fundadores. No es sino después de los años sesentas, del mayo 68, la más reciente de las derrotas, cuando se empieza a perfilar una importante renovación de la filosofía anarquista. Las transformaciones sociales y políticas en el socialismo y el capitalismo, así como el desarrollo de un importante acervo crítico, permitió el surgimiento de nuevos enfoques filosófico-políticos que permiten entender al anarquismo como una postura que, por su acentuación de la esfera del sujeto y la resemantización de la negatividad como el espacio fértil de la transgresión, posibilita la construcción de una cultura de resistencia, en el ámbito individual y colectivo. Esa negatividad es expresada por Toni Negri cuando dice que "Si no existe alternativa, entonces el discurso debe profundizar aún más esta carencia de alternativa. Si el mundo ha sido despojado de la revolución, ha sido al mismo tiempo despojado de todo valor, de cualquier teodicea." (Albiac: 1989, pp. 11-12).

Las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, en términos generales, continúan bajo una óptica parecida a la del anarquismo de Proudhon y Bakunin. Pero es necesario hacer notar que el anarquismo contemporáneo ha experimentado un enriquecimiento conceptual, en especial por el mutuo enriquecimiento que se produce por la confluencia con el desarrollo de un marxismo crítico y disidente del dogmatismo estalinista. En particular me parece que una relectura del marxismo desprovista de prejuicios sectarios, ha enriquecido a los teóricos anarquistas, permitiendo superar el esquematismo reduccionista y los resabios mecanicistas característicos de los fundadores del anarquismo. Los aportes del psicoanálisis, de la semiótica, de las vanguardias estéticas de principio de siglo y de los movimientos situacionistas y de contracultura nacidos en los años sesentas y setentas, han contribuido, en

el mismo sentido, a fortalecer el potencial crítico anarquista.

Para un autor anarquista como Eduardo Colombo, "... el Estado existente, real e institucional, no es reducible a la organización o al conjunto de los 'aparatos de estado' que lo componen -el gobierno, la administración, el ejército, la policía, la escuela, etc.-, ni a la continuidad institucional en el tiempo. Para existir el Estado exige la organización del mundo social y político sobre su propio modelo o paradigma: el paradigma del Estado, que a su vez supone una cierta idea del poder como causa ... El Estado es una construcción que explica y justifica el hecho social que es el poder político. Ahora bien, 'el hecho social' no es nunca neutro o inerte, es a su vez construido por una atribución de significado, dependiente del enunciado que lo define, y tributario de la estructura simbólica que lo incluye y sobrepasa." (Ferrer: 1985, p. 93). Colombo insiste en superar la concepción puramente instrumentalista del Estado que caracterizaba al anarquismo del siglo pasado. De tal manera, el Estado aparece ya no como un aparato desnudo de dominación, sino que se entiende como un productor de hegemonía simbólica y creador de lealtades del sujeto social, el sujeto sojuzgado y legitimado en su dominación. En este sentido leemos: "En el largo proceso de formación del Estado, las representaciones, imágenes, ideas, valores, que se organizan en el nivel del *imaginario colectivo* como representación de un poder central supremo diferenciado de la sociedad civil y capaz del 'monopolio de la coerción física y legítima' (Max Weber) sobre una población determinada y dentro de límites (fronteras) de un territorio dado adquieren o se cargan de una fuerza emocional que, en un momento de la historia, liga a cada sujeto del cuerpo político a la 'idea' que lo constituye como commonwealth, civitas, república, Estado." (Ferrer: 1985, p. 94). El Estado -nos dice el autor-, requiere para su conformación de la lealtad de los ciudadanos a fin de dotar de cohesión al proceso de dominación. "El pasaje a la forma Estado, etapa decisiva, se completa cuando el sistema simbólico logra captar, o atraer hacia sí, una parte fundamental de las lealtades primitivas, identificaciones inconscientes que estaban previamente solicitadas por el grupo primario: tribu, clan, 'familia', village (aldea, pueblo). Proceso fundamental, ya que las 'lealtades primarias' contienen, preformada, como sistema en gran parte inconsciente de integración

al mundo socio-cultural, lo que hemos llamado estructura de la dominación (o segunda articulación de lo simbólico)." (Ferrer: 1985, p. 95). De este modo, la estructura de dominación es entendida en función de la institucionalización de un poder político que se materializa como expropiación y control en manos de una minoría de la capacidad regulativa de la sociedad o, lo que es lo mismo, del "proceso de producción de socialidad." (Ferrer: 1985, p. 95). Ese proceso de regulación social se concibe como el proceso de creación de significados, normas, códigos e instituciones, es decir, de un sistema simbólico, el cual exige, como condición necesaria para existir, la positividad de una regla. Pero si la regla es necesaria al sistema significante, la relación con la representación que la encarna, u operador simbólico, es contingente. De este modo, al elegir como operador simbólico la metáfora paterna, o su elemento central, la prohibición del incesto, un tipo de ordenamiento cultural, el nuestro, presenta la regla como una Ley y la relación contingente se transforma en universal y necesaria para la existencia misma del orden significante (Ferrer: 1985, p. 95). Por ello, una vertiente muy cercana al anarquismo contemporáneo, en la cual encontramos autores como Foucault y Deleuze, entre otros, van a partir de la relación primordial entre sexualidad y poder, de la interdicción del incesto, para construir un discurso que intenta explicar las nuevas formas de dominación. Así, esta "ley primordial (la prohibición del incesto) organiza el orden simbólico, se reproduce en instituciones y constituye al individuo como sujeto social. La ley del inconsciente y la ley del 'Estado' se reconstituyen mutuamente. La dominación aparece entonces como normativa de una organización jerárquica que sanciona e institucionaliza la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente de lo social en uno de los polos de la relación asimétrica así creada." (Ferrer: 1985, p. 96). De esta forma la constitución del Estado moderno es entendida como un proceso más rico y complejo, "aquel por medio del cual, la idea o 'principio metafísico' que lo constituye, completa el procedimiento de autonomización de la instancia política e introduce en la totalidad del tejido social la determinación semántica que la estructura de la dominación impone: toda relación social ... es, en última instancia, una relación comando-obediencia, de dominante a dominado." (Ferrer: 1985, p. 96). Pero esa relación la entiende Colombo como una

relación intersubjetiva, y no como una sobre-determinación unilateral de una estructura, de un aparato exógeno a los sujetos. En este sentido afirma: "De esta dimensión totalizante de la dominación, que configura tanto el 'mundo interno' del sujeto como la estructura mítica e institucional del 'mundo externo' y sobre la cual el poder político se reproduce, se desprenden dos consecuencias mayores ... una es lo que se ha llamado el 'principio de equivalencia alargado' " (Landauer, 1910), por el cual toda institucionalización de la acción social reproduce la forma Estado, y la otra, íntimamente ligada a la primera, es el hecho generalizado y sorprendente de la 'esclavitud voluntaria', de la aceptación y funcionamiento del deber de obediencia u obligación política." (Ferrer: 1985, p. 96).

Foucault, en una vertiente similar de reflexión, interesado en una reconceptualización del poder, que supere su concepción jurídico-negativa, muy al uso a finales del siglo pasado, y que intente su formulación positiva como 'tecnología del poder', reconoce el esfuerzo de algunos psicoanalistas contemporáneos (Klein, Winnicott y Lacan) y el suyo propio por desechar el esquema freudiano que opone instinto a represión, instinto a cultura. Así, según estos psicoanalistas, la noción freudiana de pulsión no debe ser interpretada como un simple dato natural sobre el cual la represión vendría a depositar su ley de prohibición, sino como algo que ya está profundamente penetrado por la represión. "La carencia, la castración, la laguna, la prohibición, la ley -nos dice Foucault-, ya son elementos mediante los cuales se constituye el deseo como deseo sexual ... es necesario pensar el instinto no como un dato natural, sino como una elaboración, todo un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control sobre el pueblo." (Ferrer: 1985, pp. 23-24). Foucault considera que en la medida en que esta corriente psicoanalítica ha transformado el concepto de instinto, de pulsión, es necesario cambiar el concepto de poder, en los términos que mencionábamos anteriormente.

Deshacerse de una concepción jurídica del poder, a partir de la regla y la prohibición, es una necesidad impostergable para proceder a un análisis del poder, no desde su representación sino desde su funcionamiento. Y para ello introducimos un concepto de poder que encuentra en el libro II de *El Capital* de Marx y que consiste en entender

que en el fondo no existe un único poder, sino varios poderes: es decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, en una oficina, en un ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una donde existan relaciones serviles (Ferrer: 1985, p. 27).

Intentando una reconstrucción de los mecanismos de poder a propósito de la sexualidad, Foucault argumenta que la sociedad burguesa moderna ha logrado estrechar las mallas de la red del poder, pasando así desde un poder lagunar, global, hasta un poder atómico e individualizante, en el que cada uno, cada individuo, en él mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiese ser controlado. El segundo logro de la dominación burguesa ha sido el de encontrar un mecanismo de poder tal que al mismo tiempo que controlase las cosas y las personas hasta en sus más mínimos detalles, no fuese un sistema oneroso y predatorio, y que se ejerciese en el mismo sentido del proceso económico, en la lógica interna del capital, y no en la lógica externa de la sola recaudación fiscal (Ferrer: 1985, p. 29). Ahí reside, para Foucault, la gran mutación tecnológica del poder en Occidente, paralela a la mutación tecnológica industrial y tan importante como esta última.

Foucault encuentra que esta nueva forma del poder que encarna la sociedad occidental contemporánea se ha desarrollado a partir de la *disciplina* y la *educación* como tecnologías que están dirigidas al control de los individuos, y del hallazgo del concepto de *población* como una tecnología orientada al control colectivo y social. La disciplina, entendida como "el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, o sea los individuos ... Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil ..." (Ferrer: 1985, p. 29), encuentra su concreción en la praxis de una educación disciplinaria, "en la aparición de las notas cuantitativas, de los exámenes, de los concursos, etc., posibilidades, en consecuencia, de clasificar a los individuos de tal manera que cada uno esté exactamente en su lugar, bajo los ojos del maestro o en la clasificación-calificación o en el juicio que hacemos sobre cada uno de ellos." (Ferrer: 1985, p. 31). Finalmente, Foucault entiende que con la tecnología de

poblaciones, la sociedad disciplinaria se completa en una dialéctica que entiende que el poder no se ejerce simplemente sobre los individuos entendidos como sujetos-súbditos, sino que se descubre que aquello sobre lo que se ejerce el poder es la población, lo cual quiere decir un grupo de seres vivos que son atravesados, comandados y regidos por procesos biológicos. Una población tiene una curva etaria, una pirámide etaria, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o desarrollarse (Ferrer: 1985, p. 32). Foucault señala que este proceso, que arranca con la modernidad, permite entender que la "relación de poder con el sujeto o, mejor, con el individuo, no debe ser simplemente esa forma de sujeción que permite al poder recaudar bienes sobre el súbdito, riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada en consideración si queremos precisamente utilizar esa población como máquina de producir todo, de producir riquezas, ... de producir otros individuos." (Ferrer: 1985, p. 32). De esta forma, apunta Foucault, el poder se hace materialista, deja de ser esencialmente jurídico, ahora debe lidiar con esas cosas reales que son el cuerpo y la vida. Así resulta evidente "cómo el sexo se vuelve a partir de ese momento, el siglo XVIII, una pieza absolutamente capital, porque, en el fondo, el sexo está ubicado exactamente en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones del poder." (Ferrer: 1985, p. 33).

Gilles Deleuze, en su *Posdata sobre las sociedades de control*, y recuperando el aporte de Foucault en relación con lo que él ha denominado sociedades disciplinarias, explica que las sociedades de control, en nuestra contemporaneidad inmediata, están sustituyendo a esas sociedades disciplinarias. Deleuze articula su reflexión al constatar que "Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia" (Ferrer: 1985, p. 18, t. II), y que del lenguaje analógico que les es común, pasamos, en las sociedades de control, a un lenguaje numérico, desde los encierros disciplinarios como moldes, hasta los controles como modulaciones, "como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento a otro, o como tamiz cuya malla cambiaría de un punto a otro." (Ferrer: 1985, p. 19, t. II). De este modo, mientras "La fábrica constituía a los indivi-

duos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; ... la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del salario al mérito no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la empresa reemplaza a la fábrica, la formación permanente tiende a reemplazar a la escuela, y la evaluación continúa al examen. Lo cual constituye el medio más seguro de librar la escuela a la empresa." (Ferrer: 1985, p. 19, t. II).

De esta forma, Deleuze caracteriza a las nuevas sociedades de control como el lugar en donde, a diferencia de las sociedades disciplinarias, nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal. En las sociedades de control, la dominación es un continuum que corresponde a una mutación fundamental del capitalismo contemporáneo: de un capitalismo decimonónico, propio de las sociedades disciplinarias, equipado con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje, las sociedades de control operan sobre máquinas del tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la piratería o la introducción de virus (Ferrer: 1985, p. 21, t. I). De este modo el capitalismo ha pasado de ser un sistema de producción para convertirse en uno de superproducción. Este sistema ha relegado la producción a la periferia del tercer mundo y ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados, o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa. Por consiguiente, la familia, la escuela, el ejército, la fábrica, ya no son lugares analógicos distintos que convergen hacia un propietario, Estado o potencia privada, sino las figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que solo tiene administradores. (Ferrer: 1985, p. 21, t. II).

Deleuze logra una penetrante descripción del modelo de dominación contemporáneo, en tanto

modelo de la impersonalización del poder, de disolución de la responsabilidad en un anonimato social que ya no requiere de la concreción del signo, de la *consigna*, como dominación individualizada, sino que se basta con la construcción de una red simbólica: de la iconosfera de la dominación. La discursiva de esa mutagénica dominación contemporánea encuentra su formulación en una corriente de autores autodenominados como posmodernistas que postulan la muerte de las ideologías, la desafiliación de toda lealtad, la relativización de todo código y la abolición de los metarrelatos, salvo el del saber *computarizado* y el de la cotización del *mercado* (Britto: 1991, p. 178).

Estamos hablando de un fenómeno que se gesta a partir de la última gran derrota de los intentos por subvertir el principio de la dominación: la revolución del mayo 68.

Como bien sabemos la rebelión de los años sesentas, con su abigarrado espontaneísmo anarquista, apuntó al corazón mismo del sistema de autoridad. Tanto en la primavera de Praga, como en las marchas contra la guerra de Viet Nam en los Estados Unidos, el Tlatelolco mexicano y el mayo francés, en donde se exigía la *imaginación al poder* y la transgresión de todo principio de realidad, es decir de sumisión, se hizo el último intento prometeico de revolución social. La derrota del *gran rechazo*, orquestada por los revolucionarios de otra época ya instalados en el poder, comunistas y socialdemócratas, por quienes anclados en ese vetusto paradigma aspiraban a la continuación de una revolución por decretos desde la esfera del Estado, y por los inveterados guardianes del capital, dio paso tanto a la descomposición de la mayoría de la intelectualidad revolucionaria, así como a la pervivencia de minorías críticas, intelectuales también y parcialmente militantes, que, en palabras de Albiac, asumían la "paciente e infinita práctica cotidiana de la insumisión, ... la ruptura misma de las identidades subjetivas en que el poder nos configura, ... el rechazo, en fin, de toda complicidad con el poder-o, lo que es lo mismo, con el *sentido común*." (Albiac: 1989, p. 26).

Mayo, nos dice Albiac, fue el punto sin retorno. "... quince años más tarde, los que no hemos vivido -y sabemos que ya no viviremos- el tiempo de la revolución, habremos vivido, al menos, la pasión febril de sus vísperas. Fue y continúa siendo justo rebelarse y descubrir la potencia subversiva de la palabra autónoma. Rebelarse: instalarse

en las fronteras mismas del sin sentido, del delirio." (Albiac: 1989, p. 26). Con la derrota de mayo, se entendió que el socialismo es la barbarie, y no una barbarie cualquiera, sino aquella que específicamente culmina la lógica interna e implacable del capital, cuya fase más elevada de concentración y centralización es precisamente esa hipótesis estalinista, en la cual la sociedad civil misma se disuelve en los tentáculos capilarmente omnipresentes de esa sobreacumulación de muerte que es la máquina despótica del Estado. Con la derrota de mayo quedó claro, entonces, que había una sola alternativa: *comunismo o barbarie*, puesto que el socialismo no fue la transición, sino el paradigma mismo del ideal capitalista, el automatismo de la acumulación que pueda, al fin, prescindir de los capitalistas individuales. Sólo la *relación* (el *capital*) rodando en su perfecto autismo (Albiac: 1989, p. 29).

El mayo 68 acabó con el proyecto de revolución y puso en su lugar la rebelión, es decir, la ausencia de finalidad histórica, la pérdida de la esperanza, la revolución como 'deseo', como revolución permanente y cotidiana.

* * *

Leviathan, como Minotauro, deambula por el laberinto de la modernidad. En nuestros tiempos. Leviathan degolló a Teseo, robó el ovillo de hilo que le diera Ariadna para salir del laberinto; con el ovillo tejió una fina urdimbre con la cual atrapó a Icaro, que había volado muy cerca del Sol. Icaro sabe que nunca más tendrá alas. Ahí reside su nueva fortaleza.

(*) ... *el poder (ese inquebrantable dador de vida, es decir, de sumisión) no ofrece más que dos alternativas: la complicidad o la muerte, la apología o el silencio. Inevitablemente todos participamos simultáneamente de ambas: todos somos a un tiempo héroes y traidores. La metáfora privilegiada del filósofo es la del traidor heroico ...*

Gabriel Albiac

Bibliografía

Albiac, Gabriel. *Todos los héroes han muerto*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1989.

- Ansart, Pierre. *Marx y el anarquismo*. Trad. Inmaculada Pantoja. Barcelona: Barral, 1970.
- Archinof, Pedro. *Historia del movimiento macknovista*. Trad. Abad de Santillán. Barcelona: Tusquets, 1975.
- Arvon, Henri. *Bakunin*. Trad. Agustín Gil Lasierra. Barcelona: Herder, 1975.
- Bakunin, Miguel. *Escritos de filosofía política* (compilación de G. P. Maximoff). Trad. Antonio Escotado. Madrid: Alianza, 1978. 2 tomos.
- Bakunin, Miguel. *La libertad*. Trad. Santiago Soler Amigó. México, D. F.: Grijalbo, 1972.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Trad. Andrea Morales Vidal. México, D. F.: Siglo XXI, 1989.
- Berteri, Camillo. *Guerra de clases en España, 1936-1937*. Barcelona: Tusquets, 1977.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. Trad. José Florencio Fernández Santillán. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Breibart, Myrna (editora). *Anarquismo y geografía*. Trad. Pilar Martínez. Barcelona: Oikos-Tau, 1989.
- Britto García, Luis. *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. Caracas: Nueva Sociedad, 1991.
- Cerroni, Umberto. *Teoría política y socialismo*. Trad. Ana María Palos. México, D. F.: Era, 1976.
- Ferrer, Christian (compilador). *El lenguaje libertario*. Uruguay: Piedra Libre. 1985. Dos tomos.
- Foucault, Michel. *Diálogo sobre el poder*. Trad. Miguel Morey. Madrid: Alianza, 1988.
- Galvan, E. Tierno. *Baboeuf y los iguales*. Madrid: Tecnos, 1967.
- García Moriyón, Felix. *Del socialismo utópico al anarquismo*. Madrid: Cin-cel, 1990.
- Guerin, Daniel. *La lucha de clases en Francia en el apogeo de la revolución francesa. 1793-1795*. Trad. Carlos Manzano. Madrid: Alianza, 1974.
- Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ciencias del hombre, 1973. 5 tomos.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Barcelona: Orbis, 1984.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *¿Qué es la propiedad?* Trad. Rafael García Ormaechea. Barcelona: Orbis, 1983.
- Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. Trad. Fernando de los Ríos Urruti. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- Savater, Fernando. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Barcelona: Orbis, 1984.

Jorge Jiménez
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca
Costa Rica