

Cuadernillo N° 19

Anarquismo Social o Anarquismo Personal

Selección de Capítulos

Murray Bookchin



Anarquismo Social o Anarquismo Personal.

Murray Bookchin.

Selección de Capítulos

Ediciones Libertaria.

1995 – 1° Edición.

2024 – 9° Edición.

Se permite la reproducción y difusión de este material con fines pedagógicos, libertarios y no comerciales citando la autoría.

Comentarios:

revilibertaria@gmail.com

Anarquismo Social o Anarquismo Personal. **Murray Bookchin.**

Nota a las y los Lectores (1995).

Este breve ensayo fue escrito para tratar el hecho de que el anarquismo se encuentra en un punto de inflexión de su larga y turbulenta historia.

En un momento en que la desconfianza popular en el Estado ha alcanzado unas proporciones extraordinarias en numerosos países; en que la división social entre unas pocas personas y empresas con grandes fortunas contrasta drásticamente con el creciente empobrecimiento de millones de personas en una escala sin precedentes desde la década de la Gran Depresión; y en que la intensidad de la explotación obliga a cada vez más gente a aceptar una semana laboral de una longitud característica del siglo XIX, las y los anarquistas no han logrado ni desarrollar un programa coherente ni una organización revolucionaria que ofrezcan una dirección para el descontento de las masas que la sociedad contemporánea está engendrando.

En vez de ello, este malestar está siendo absorbido por políticos reaccionarios y se ha canalizado en una hostilidad hacia las minorías étnicas, inmigrantes y personas pobres y marginales, como madres solteras, los sin techo, las y los ancianos/as e incluso los ecologistas, a los que se presenta como los principales culpables de los problemas sociales actuales.

La incapacidad de las y los anarquistas —o, por lo menos, de muchos/as de quienes así se consideran— para llegar a un número de seguidores/as potencialmente grande radica no sólo en la sensación de impotencia que impregna a millones de personas hoy en día. También se debe en gran medida a los cambios que ha experimentado el movimiento anarquista durante las últimas décadas. Nos guste o no, miles de anarquistas han abandonado gradualmente la esencia social de las ideas anarquistas por el personalismo omnipresente yuppie y new age que caracteriza esta época decadente y aburguesada. De hecho, han dejado de ser socialistas, defensores/as de una sociedad libertaria de orientación comunal, y evitan cualquier compromiso serio con un enfrentamiento social organizado con el orden existente. Cada vez más, han seguido la tendencia predominante de la clase media de nuestra época hacia un individualismo decadente en nombre

de su «autonomía» personal, un misticismo incómodo en nombre del «intuicionismo», y una visión ilusoria de la historia en nombre del «primitivismo». Muchos supuestos anarquistas incluso han confundido el propio capitalismo con una «sociedad industrial» de concepción abstracta, y las distintas opresiones que ejerce sobre la sociedad se han imputado burdamente al impacto de la «tecnología», no a las relaciones sociales subyacentes entre capital y mano de obra, estructuradas en torno a una economía de mercado omnipresente que ha invadido todos los espacios de la vida, desde la cultura hasta las amistades y la familia. La tendencia de muchos/as anarquistas de culpar de los males de la sociedad a la «civilización» más que al capital y la jerarquía, a la «megamáquina» más que a la mercantilización de la vida, y a unas «simulaciones» imprecisas más que a la tiranía tan evidente de la ambición material y la explotación, no es diferente de las apologías burguesas de las «reestructuraciones» de las empresas modernas de la actualidad como resultado de los «avances tecnológicos», más que por el apetito insaciable de beneficio de la burguesía.

Mi énfasis en las páginas siguientes se centra en la retirada de algunos/as anarquistas «de estilo de vida» de aquella esfera social que constituía el principal escenario de las y los anarquistas anteriores, como anarcosindicalistas y comunistas libertarios/as, hacia aventuras episódicas que evitan cualquier compromiso de organización y coherencia intelectual; y, lo que es más preocupante, hacia un burdo egoísmo que se alimenta de la decadencia cultural general de la sociedad burguesa de hoy en día.

Las y los anarquistas, es cierto, pueden celebrar con razón el hecho de que buscan desde hace mucho tiempo la libertad sexual total, la estetización de la vida cotidiana, y la liberación de la humanidad de las restricciones psíquicas opresivas que le han negado su plena libertad sensual e intelectual. Por mi parte, como autor de *Desire and Need* [Deseo y necesidad] hace unos treinta años, no puedo más que aplaudir la exigencia de Emma Goldman de que no quiere una revolución a menos que pueda bailar a su son; y, como mis vacilantes padres matizaron una vez a principios de este siglo, ni una en la que no puedan cantar.

Pero, por lo menos, exigían una revolución —una revolución social— sin la que estos objetivos estéticos y psicológicos no podrían alcanzarse para la humanidad en su conjunto. Y este fervor revolucionario básico fue central en todas sus esperanzas e ideales. Por desgracia, cada vez menos anarquistas

con los que me encuentro hoy en día poseen este fervor revolucionario, ni tan siquiera el idealismo altruista y la conciencia de clase en los que reposa. Es precisamente la perspectiva de la revolución social, tan básica para la definición de anarquismo social, con todos sus argumentos teóricos y organizativos, la que me gustaría recuperar en el examen crítico del anarquismo personal que ocupa las páginas siguientes. A menos que esté gravemente equivocado —y espero estarlo— los objetivos revolucionarios y sociales del anarquismo están sufriendo una erosión de gran alcance, hasta el punto de que la palabra anarquía pasará a formar parte del vocabulario burgués chic del siglo XXI: travieso, rebelde, despreocupado, pero deliciosamente inofensivo.

Anarquismo Social o Anarquismo Personal.

Durante unos dos siglos, el anarquismo —un cuerpo extremadamente ecuménico de ideas antiautoritarias— se desarrolló en la tensión entre dos tendencias básicamente opuestas: un compromiso personal con la autonomía individual y un compromiso colectivo con la libertad social. Esas tendencias nunca se armonizaron en la historia del pensamiento libertario. De hecho, para muchas personas del siglo pasado, simplemente coexistían dentro del anarquismo como una creencia minimalista de oposición al Estado, en vez de una creencia maximalista que articulara el tipo de nueva sociedad que tenía que ser creada en su lugar.

Ello no significa que las diferentes escuelas del anarquismo no abogaran por unas formas muy específicas de organización social, si bien a menudo bastante divergentes las unas de las otras. La incapacidad del anarquismo para resolver esta tensión, para articular la relación del individuo con el colectivo, y para enunciar las circunstancias históricas que harían posible una sociedad anarquista sin Estado, causaron unos problemas en el pensamiento anarquista que siguen sin resolverse hoy en día.

Pierre Joseph Proudhon, más que otros/as anarquistas de su tiempo, trató de formular una imagen bastante concreta de una sociedad libertaria. La visión de Proudhon, basada en contratos, esencialmente entre pequeños/as productoras/es, cooperativas y comunas, era reminiscente del mundo artesano provincial en el que nació. Pero su intento de dar forma a una noción basada en relaciones de patronato, a menudo patriarcales, de la

libertad con acuerdos contractuales sociales pecaba de falta de profundidad. Las y los artesanos/as, las cooperativas y las comunas, relacionándose mutuamente en términos contractuales burgueses de equidad o justicia más que en los términos comunistas de capacidad y necesidades, reflejaban un sesgo hacia la autonomía personal, dejando indefinido cualquier compromiso moral hacia un colectivo más allá de las buenas intenciones de sus miembros.

En efecto, la famosa declaración de Proudhon de que «quienquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano y lo declaro mi enemigo» tiende fuertemente hacia una libertad personalista y negativa que eclipsa su oposición a las instituciones sociales opresivas y la visión de la sociedad anarquista que concebía. Su declaración está en una línea similar a la claramente individualista de William Godwin: «Sólo existe un poder al que puedo rendir una obediencia sincera: la decisión de mi propio entendimiento, los dictados de mi propia conciencia».

La llamada de Godwin a la «autoridad» de su propio entendimiento y conciencia, como la condena de Proudhon de la «mano» que amenaza con coaccionar su libertad, dio al anarquismo un impulso inmensamente individualista.

Estas declaraciones, pese a su atractivo -y en los Estados Unidos se han ganado una admiración considerable de la llamada derecha libertaria (o más exactamente, propietaria), con sus reconocimientos de la «libre» empresa-, revelan un anarquismo muy contradictorio. En cambio, Bakunin y Kropotkin tenían unas opiniones esencialmente colectivistas (en el caso del último, explícitamente comunistas). Bakunin daba rotundamente prioridad a lo social por encima de lo individual. La sociedad, escribe,

... precede y, al mismo tiempo, sobrevive a todo individuo, y es en este sentido igual a la misma Naturaleza. Es eterna como la Naturaleza o, si se prefiere, durará tanto como la Tierra, pues allí nació. Una rebelión radical contra la sociedad sería, por eso, tan imposible como una rebelión contra la Naturaleza¹.

¹ The Political Philosophy of Bakunin, G. P. Maximoff editor (Glencoe, Illinois.: Free Press, 1953), p. 144.

Bakunin expresó a menudo su oposición a la tendencia individualista del liberalismo y el anarquismo con un énfasis bastante polémico. Aunque la sociedad «está en deuda con las personas», escribió en una declaración bastante moderada, la formación de la persona es social:

Incluso el individuo más miserable de nuestra actual sociedad no podría existir y desarrollarse sin los esfuerzos sociales acumulados de incontables generaciones. En consecuencia, los individuos, su libertad y su razón, son productos de la sociedad, y no viceversa: la sociedad no es el producto de los individuos que la forman; y cuanto más y más plenamente desarrollado está el individuo, mayor es su libertad, y más es un producto de la sociedad, más recibe de ella y mayor es su deuda con ella².

Kropotkin, por su parte, mantuvo este énfasis colectivista con una coherencia notable. En lo que probablemente fue su obra más leída, su escrito en la Enciclopedia Británica sobre «Anarquismo», Kropotkin ubicó claramente las concepciones económicas del anarquismo en el «ala izquierda» de todos los socialismos, abogando por la abolición radical de la propiedad privada y el Estado en «el espíritu de la iniciativa personal y local, y de la federación libre de lo simple a lo complejo, en vez de la jerarquía actual que va del centro a la periferia». Las obras de Kropotkin sobre ética, de hecho, incluyen una crítica continua a los intentos liberalistas de contraponer lo individual a la sociedad, incluso de subordinar la sociedad al individuo o el ego. Él se situó firmemente en la tradición socialista. Su anarco-comunismo, que se basaba en los avances de la tecnología y una mayor productividad, pasó a imponerse como ideología libertaria en los 1890, relegando progresivamente las nociones colectivistas de distribución basadas en la equidad. Las y los anarquistas, «como la mayoría de socialistas» —recalcaba Kropotkin— reconocían la necesidad de «periodos de evolución acelerada a los que se llama revoluciones», dando pie en última instancia a una sociedad basada en federaciones de «los grupos locales de productores/as y consumidoras/es de toda población o comuna»³.

Con la aparición del anarcosindicalismo y el anarco-comunismo, a finales del siglo XIX y principios del XX, la necesidad de resolver la tensión entre las

² Political Philosophy of Bakunin, p. 158.

³ Peter Kropotkin, «Anarchism», artículo de la Enciclopedia Británica, en Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, ed. Roger N. Baldwin (Nueva York: Dover Publications, 1970), pp. 285-87.

tendencias individualistas y las colectivistas se volvió esencialmente obsoleta. El anarco-individualismo quedó en gran medida marginado por los movimientos obreros socialistas de masas, de los cuales la mayoría de anarquistas se consideraba el ala izquierda. En una época de violenta agitación social, marcada por el auge de un movimiento de masas de la clase obrera que culminó en los años 1930 y la Revolución Española, anarcosindicalistas y anarco-comunistas, no menos que marxistas, consideraban al anarco-individualismo un lujo exótico de la pequeña burguesía. A menudo lo atacaron acusándolo prácticamente de ser un capricho de la clase media, mucho más anclado en el liberalismo que en el anarquismo.

En esa época las y los individualistas apenas podían permitirse, en nombre de su «singularidad», ignorar la necesidad de unas formas revolucionarias enérgicas de organización con unos programas coherentes y atractivos. En vez de cobijarse en la metafísica de Max Stirner del “Único y su Propiedad”, las y los activistas anarquistas necesitaban un cuerpo teórico y un discurso básico de carácter programático, una necesidad que fue satisfecha, entre otros, por “La Conquista del Pan” de Kropotkin (Londres, 1913), “El Organismo Económico de la Revolución” de Diego Abad de Santillán (Barcelona, 1936), y los “Escritos de Filosofía Política” de Bakunin.

Ninguna «unión de egoístas» stirneriana, que yo sepa, ha adquirido prominencia en momento alguno, ni siquiera admitiendo que tal unión pudiera formarse y sobrevivir a la «singularidad» de sus egocéntricos miembros.

Anarquismo Individualista y Reacción.

Ciertamente, el individualismo ideológico no desapareció totalmente durante este periodo de amplios disturbios sociales. Una cantidad considerable de anarquistas individualistas, especialmente en el mundo anglosajón, se alimentaron de las ideas de John Locke y John Stuart Mill, así como del propio Stirner. Individualistas de cosecha propia con distintos grados de implicación en las opiniones libertarias llenaron el horizonte anarquista. En la práctica, el anarco-individualismo atraía precisamente a personas individuales, desde Benjamin Tucker en los Estados Unidos, un seguidor de una versión pintoresca de la libre competencia, a la española Federica Montseny, que a menudo honró sus creencias stirnerianas por su transgresión. Emma Goldman, pese a su reconocimiento de una ideología anarco-comunista, también permaneció muy cerca del espíritu de las y los individualistas.

Prácticamente ningún/a anarco-individualista ejerció influencia sobre la clase obrera emergente. Expresaban su oposición de unas formas singularmente personales, especialmente mediante panfletos encendidos, un comportamiento escandaloso y unos estilos de vida aberrantes en los guetos culturales de fin de siglo en Nueva York, París y Londres. Como credo, el anarquismo individualista permaneció principalmente en un estilo de vida bohemio, que se manifestaba sobre todo en sus demandas de libertad sexual («amor libre») y por su pasión por las innovaciones en el arte, en el comportamiento y en el vestir.

Fue en los tiempos de dura represión de la sociedad y letárgica inactividad social que las y los anarquistas individualistas pasaron a un primer plano de la actividad libertaria; y entonces, principalmente, como terroristas. En Francia, España y los Estados Unidos, las y los anarquistas individualistas cometieron actos de terrorismo que dieron al anarquismo su reputación de movimiento de conspiración violentamente siniestro. Las y los que se convirtieron en terroristas a menudo no eran socialistas o comunistas libertarios/as, sino más bien hombres y mujeres desesperados/as que utilizaban armas y explosivos para protestar por las injusticias y la cortedad de miras de su época, teóricamente en nombre de la «propaganda por el hecho». No obstante, la mayoría de las veces el anarquismo individualista se expresaba a través de un comportamiento culturalmente desafiante. Pasó a

adquirir prominencia dentro del anarquismo precisamente en la medida en que las y los anarquistas perdieron su vínculo con una esfera pública viable.

El contexto social reaccionario de hoy en día explica en gran manera la aparición de un fenómeno en el anarquismo euroamericano que no puede ignorarse: la difusión del anarquismo individualista. En una época en que incluso las formas respetables del socialismo se apresuran a alejarse de los principios que podrían interpretarse de cualquier modo como radicales, las cuestiones relativas al individualismo están volviendo a suplantar la acción social y la política revolucionaria en el anarquismo. En los tradicionalmente individualistas Estados Unidos y Gran Bretaña, los 1990 están rebotando de anarquistas de estilo propio que —dejando aparte su retórica radical extravagante— cultivan un anarco-individualismo moderno que voy a denominar «anarquismo personal» o «anarquismo como estilo de vida». Sus preocupaciones por el ego y su singularidad y sus conceptos polimórficos de resistencia están erosionando lentamente el carácter socialista de la tradición libertaria. Como el marxismo y otras formas de socialismo, el anarquismo puede verse profundamente influenciado por el entorno burgués al que profesa oponerse, con la consecuencia de que la creciente «inmanencia» y narcisismo de la generación yuppie han dejado su marca en muchos/as radicales declaradas/os. El aventurismo a la carta, la bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente similar a los sesgos antirracionales del postmodernismo, las celebraciones de la incoherencia teórica (pluralismo), una dedicación esencialmente apolítica y antiorganizativa a la imaginación, el antojo y el éxtasis, y un encanto con el día a día intensamente centrado en sí mismo/a, reflejan la mella que la reacción social ha hecho en el anarquismo euro-americano durante las últimas décadas⁴.

Katinka Matson, que ha compilado un catálogo de técnicas para el desarrollo psicológico personal, afirma que durante los años 1970 hubo «un cambio notable en el modo en que nos percibimos a nosotros/as mismas/os en el mundo. En los años 1960», continúa, «había una preocupación por el activismo político, Vietnam, la ecología, los festivales de música independiente, las comunas, las drogas, etc. Hoy en día se está produciendo un giro hacia adentro: se busca la definición personal, el desarrollo personal,

⁴ Pese a todos sus defectos, la contracultura anárquica de principios de la década de 1960 fue a menudo intensamente política y acuñó expresiones como deseo y éxtasis en unos términos eminentemente sociales, con frecuencia ridiculizando las tendencias personalistas de la generación de Woodstock posterior.

los logros personales y la iluminación personal»⁵. El nefasto repertorio de Matson, compilado para la revista *Psychology Today*, cubre todas las técnicas, desde la acupuntura al I Ching, pasando por la terapia est y la de zonas. Retrospectivamente, podría haber incluido al anarquismo personal en su compendio de soporíferos individuos centrados en sí mismos/as, la mayoría de los cuales albergan ideas de autonomía individual más que de libertad social. La psicoterapia en todas sus variantes cultiva un «ser» dirigido hacia uno/a misma/o que busca autonomía en un estado psicológico aletargado de autosuficiencia emocional; no el ser implicado socialmente, marcado por la libertad. En el anarquismo personal, al igual que en la psicoterapia, el ego se opone al colectivo; el ser, a la sociedad; lo personal, a lo comunitario.

El ego o, más exactamente, su encarnación en varios estilos de vida, se ha convertido en una idea fija para muchos/as anarquistas de después de 1960, que están perdiendo de vista la necesidad de un enfrentamiento organizado, colectivista y programático al orden social existente. Las «protestas» sin vertebrar, las escapadas sin dirección, la autoafirmación y una «recolonización» personal del día a día son paralelas a los estilos de vida psicoterapéuticos, new age y centrados en sí mismos/as de la hastiada quinta del baby boom y los miembros de la Generación X. Hoy en día, lo que pasa por anarquismo en los Estados Unidos y cada vez más en Europa no es mucho más que un personalismo introspectivo que denigra el compromiso social responsable; un grupo de encuentro que se rebautiza indistintamente como un «colectivo» o «grupo de afinidad»; un estado de ánimo que ridiculiza con arrogancia la estructura, la organización y la implicación pública; y un patio de recreo para bufonadas juveniles.

De manera consciente o no, muchos anarquistas personales hacen suyo el enfoque de Michel Foucault sobre la «insurrección personal» más que la revolución social, basado en una crítica ambigua y cósmica del poder como tal, más que en una exigencia de empoderamiento institucionalizado de las y los oprimidos/as en asambleas, consejos y/o confederaciones populares. En la medida en que esta tendencia descarta la posibilidad efectiva de una revolución social, invalida el anarquismo socialista o comunista en un sentido fundamental. Efectivamente, Foucault alberga la perspectiva de que «la

⁵ Katinka Matson, «Preface», *The Psychology Today Omnibook of Personal Development* (Nueva York: William Morrow & Co., 1977), s. p.

resistencia nunca está en una posición de exterioridad en relación con el poder [...] Por consiguiente, no existe, pues, un lugar para el gran rechazo — alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—». Atrapados/as como estamos todas y todos en el abrazo omnipresente de un poder tan cósmico que, dejando aparte las exageraciones y equivocaciones de Foucault, la resistencia se convierte completamente en polimorfa, vagamos inútilmente entre la «unicidad» y la «abundancia»⁶. Sus ideas llenas de divagaciones pueden resumirse en la noción de que la resistencia tiene que ser necesariamente una guerra de guerrillas siempre presente y siempre abocada a la derrota.

El anarquismo como estilo de vida, como el individualista, muestra un desdén hacia la teoría, con ascendencias místicas y primitivistas generalmente demasiado vagas, intuitivas e incluso antirracionales para ser analizadas directamente. Son más bien síntomas que causas del movimiento general hacia una santificación del ego como refugio del malestar social existente. No obstante, las y los anarquistas principalmente personalistas aún tienen algunas vagas premisas teóricas que conviene examinar críticamente.

Su línea ideológica es esencialmente liberal, fundamentada en el mito del individuo plenamente autónomo cuyas exigencias de autogobierno vienen validadas por unos «derechos naturales» axiomáticos, «valores intrínsecos» o, en un nivel más sofisticado, el yo transcendental kantiano intuido que genera toda la realidad cognoscible. Estas opiniones tradicionales aparecen en el «yo» o ego de Max Stirner, que comparte con el existencialismo una tendencia a absorber toda la realidad en sí mismo/a, como si el universo girara en torno a las elecciones del individuo autosuficiente⁷.

Las obras más recientes sobre el anarquismo personal esquivan en general el «yo» soberano y globalizador de Stirner, aunque mantienen su énfasis egocéntrico, y tienden hacia el existencialismo, el situacionismo reciclado, el budismo, el taoísmo, el antirracionalismo y el primitivismo; o, de modo bastante ecuménico, todos ellos en sus varias formas. Sus puntos en común recuerdan una vuelta ilusoria a un ego original, a menudo difuso, que sería anterior a la historia y la civilización.

⁶ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Nueva York, Vintage Books, 1990, pp. 95-96.

⁷ El pedigrí filosófico de este ego y sus destinos se remonta a Kant pasando por Fichte.

¿Autonomía o Libertad?

Sin caer en la trampa del construccionismo social que considera cada categoría como un producto de un orden social determinado, estamos obligados a preguntarnos por una definición de la «persona libre». ¿Cómo nace la individualidad, y bajo qué circunstancias es libre?

Cuando las y los anarquistas personales exigen autonomía más que libertad, están con ello renunciando a las preciosas connotaciones sociales de la libertad. En efecto, la constante apelación anarquista de hoy en día a la autonomía más que a la libertad social no puede ignorarse como algo accidental, en particular en las variedades angloamericanas del pensamiento libertario, donde el concepto de autonomía se corresponde más estrechamente con el de libertad personal [*liberty* en inglés]. Sus raíces se remontan a la tradición imperial romana de *libertas*, en la que el ego sin ataduras es «libre» de poseer su propiedad particular así como de satisfacer sus apetitos personales. Actualmente, muchos anarquistas personales consideran que la persona dotada de «derechos soberanos» se opone no sólo al Estado, sino también a la sociedad como tal.

Estrictamente, la palabra griega *autonomía* significa «independencia», con una connotación de un ego que se gestiona a sí mismo/a, sin ningún tipo de clientelismo o dependencia de otros/as para subsistir (que yo sepa, no era una palabra de uso generalizado por los filósofos griegos). La *autonomía*, como el término inglés *liberty*, se refiere al hombre o mujer a quien Platón habría llamado irónicamente «dueño de sí mismo/a» o la situación «cuando la parte del alma que es mejor por naturaleza domina a la peor». Incluso para Platón, el intento de lograr la autonomía mediante el dominio de sí mismo/a constituía una paradoja, «porque el que es dueño/a de sí mismo/a es también esclavo/a, y el que es esclavo/a, dueño/a; en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones» (*La República*, libro IV, 431). Característicamente, Paul Goodman, un anarquista esencialmente individualista, mantenía que «para mí, el principal principio del anarquismo no es la libertad sino la autonomía, la capacidad de empezar una tarea y hacerlo del modo que uno/a quiera»: una opinión digna de un esteta pero no de un revolucionario social⁸.

⁸ Paul Goodman, «Politics Within Limits», en *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, ed. Taylor Stoehr (San Francisco: Jossey-Bass, 1994), p. 56.

Mientras que *autonomía* se asocia con el individuo presumiblemente dueño/a de sí misma/o, la palabra inglesa *freedom* [libertad] relaciona dialécticamente al individuo con el colectivo; su equivalente en griego es *eleutheria* y se deriva del alemán *Freiheit*, un término que aún conserva una raíz *gemeinschaftlich* o comunal en la vida y las leyes tribales teutónicas. Aplicada a la persona, *freedom* mantiene así una interpretación social o colectiva de los orígenes de ese individuo y su desarrollo como persona. En *freedom*, la individualidad no se opone o se sitúa aparte del colectivo, sino que se ha formado -y en una sociedad racional, se realizaría- en buena medida gracias a su propia existencia social. Por consiguiente, *freedom* no comprende la libertad de la persona o *liberty*, sino que indica su materialización⁹.

La confusión entre autonomía y libertad [en el sentido de *freedom*] es más que evidente en *The Politics of Individualism (POI)* de L. Susan Brown, un intento reciente de articular y elaborar un anarquismo básicamente individualista, manteniendo no obstante algunas afinidades con el anarcocomunismo¹⁰. Si el anarquismo personal necesita unos fundamentos académicos, lo encontrará en esta tentativa de fusionar a Bakunin y Kropotkin con John Stuart Mill. Por desgracia, se trata aquí de un problema que va más allá de lo académico. La obra de Brown demuestra hasta qué punto los conceptos de autonomía personal chocan con los de libertad social. Esencialmente, como Goodman, Brown interpreta el anarquismo como una filosofía no de libertad social sino de autonomía personal. A continuación, ofrece una noción de «individualismo existencial» que se diferencia profundamente tanto de la del «individualismo instrumental» como de la del «colectivismo», sazonado con numerosas citas de Emma Goldman.

El «individualismo existencial» de Brown comparte el «compromiso con la autonomía individual y la autodeterminación» del liberalismo, según ella (*POI*, p. 2). «Mientras que gran parte de la teoría anarquista ha sido considerada como comunista tanto por las y los anarquistas como por quienes no lo son», observa, «lo que distingue al anarquismo de otras filosofías comunistas es su

⁹ Desgraciadamente, en las lenguas románicas *freedom* se traduce generalmente por una palabra derivada del latín *libertas*: *liberté* en francés, *libertà* en italiano o *libertad* en español. El inglés, que conjuga el alemán y el latín, permite distinguir entre *freedom* y *liberty*, una diferenciación que no existe en otros idiomas.

¹⁰ L. Susan Brown, *The Politics of Individualism*, Montreal, Black Rose Books, 1993.

celebración inflexible y constante de la autodeterminación y autonomía individuales. Ser anarquista -ya sea comunista, individualista, mutualista, sindicalista o feminista- es reafirmar un compromiso con la primacía de la libertad individual» (POI, p. 2). Aunque la «crítica de la propiedad privada y defensa de las relaciones económicas comunales libres» del anarquismo (POI, p. 2) sitúa el anarquismo de Brown más allá del liberalismo, mantiene no obstante los derechos individuales por encima —y *frente a*— aquellos de la comunidad.

«Lo que distingue [al individualismo existencial] del punto de vista colectivista», continúa Brown, «es que las y los individualistas» [tanto anarquistas como liberales] «creen en la existencia de una voluntad auténticamente libre e internamente motivada, mientras que *la mayoría* de colectivistas entienden a la persona humana como moldeada externamente por la sociedad; el individuo para ellos/as está “construido” por la comunidad» (POI, p. 12, énfasis añadido). Esencialmente, Brown rechaza el colectivismo con la patraña liberal de que una sociedad colectivista supone la subordinación de la persona al grupo. Su observación increíble de que «*la mayoría* de colectivistas» han considerado a las personas individuales como «simples escombros humanos arrastrados en la corriente de la historia» (POI, p. 12) es prueba de ello. Stalin defendía definitivamente esta opinión, y también muchos bolcheviques, con su hipostatización de las fuerzas sociales por encima de los deseos e intenciones individuales. ¿Pero los colectivistas *en sí*? ¿Hay que ignorar las generosas tradiciones del colectivismo que buscaban una sociedad racional, democrática y armoniosa; las visiones de William Morris, por ejemplo, o Gustav Landauer? ¿Y Robert Owen, los fourieristas, los socialistas democráticos y libertarios, los socialdemócratas de épocas anteriores, incluso Karl Marx y Peter Kropotkin? No estoy seguro de que «*la mayoría* de colectivistas», incluso anarquistas, aceptaran el burdo determinismo que Brown atribuye a las interpretaciones sociales de Marx. Al crear «colectivistas de paja» que son mecanicistas de línea dura, Brown contrapone en su retórica a un individuo misteriosamente y autogenéticamente constituido, por una parte, con una comunidad omnipresente, probablemente opresiva, incluso totalitaria, por otra.

Es elemental que, pese al rotundo comienzo de “*El Contrato Social*” de Jean-Jacques Rousseau, la gente definitivamente *no* «nace libre», y mucho menos autónoma. De hecho es más bien lo contrario: se nace muy poco libre, muy dependiente y claramente heterónomo. La libertad, independencia y

autonomía que las personas puedan tener en un momento histórico determinado son el producto de largas tradiciones sociales y un desarrollo *colectivo*; lo que no implica negar que las personas desempeñen un papel importante en dicho desarrollo, sino que, al contrario, en última instancia tienen que hacerlo si quieren ser libres¹¹.

El argumento de Brown lleva a una conclusión excesivamente simplista. «No es el grupo el que moldea a la persona», afirma, «sino que son las personas quienes dan forma y contenido al grupo. El grupo es *un conjunto de personas, ni más ni menos*; no tiene vida ni conciencia propia» (*POI*, p. 12, énfasis añadido). Esta formulación increíble no sólo se parece bastante a la famosa declaración de Margaret Thatcher de que la sociedad no existe, sólo existen los individuos; también demuestra una miopía social positivista, incluso ingenua, en la que lo universal está totalmente separado de lo concreto. Aristóteles se pensaría que había zanjado este problema cuando censuró a Platón por crear un reino de «formas» inefables que existían separadamente de sus «copias» materiales e imperfectas.

Es obvio que las personas nunca forman simples «conjuntos»; más bien al contrario, incluso cuando parecen atomizadas y herméticas, están definidas sobremanera por las relaciones que establecen o están obligadas a establecer las unas con las otras, debido a su existencia muy real como seres sociales. La idea de que una comunidad —y por extrapolación, la sociedad— no es más que «un conjunto de personas, ni más ni menos» representa «un modo de “abordar” la naturaleza» de la condición humana que no es muy liberal sino más bien, especialmente hoy en día, potencialmente reaccionaria.

Al identificar insistentemente colectivismo con un determinismo social implacable, la propia Brown crea un «individuo» abstracto, uno que ni tan sólo es existencial en el sentido estrictamente convencional de la palabra.

¹¹ En una burla exquisita del mito de que las personas nacen libres, Bakunin declaró astutamente: «Cuán ridículas son entonces las ideas de los individualistas de la escuela de Jean Jacques Rousseau y de los mutualistas proudhonianos, que conciben la sociedad como resultado de un contrato libre pactado por individuos absolutamente independientes entre sí, que entran en las relaciones mutuas sólo debido a la convención establecida entre ellos. Es como si esos hombres hubiesen caído del cielo trayendo consigo el lenguaje, la voluntad, el pensamiento original, y como si fueran ajenos a todo cuanto hay en la Tierra, es decir, a todo lo que tiene un origen social». Maximoff, *Escritos de Filosofía Política de Bakunin*, p. 99.

Como mínimo, la existencia humana *presupone* las condiciones sociales y materiales necesarias para el mantenimiento de la vida, el juicio, la inteligencia y la palabra; así como las cualidades afectivas que Brown considera esenciales para su forma voluntarista de comunismo: preocupación, empatía y generosidad. Al faltarle la rica articulación de relaciones sociales en las que las personas están implicadas desde el nacimiento hasta la vejez pasando por la madurez, un «conjunto de personas» como el postulado por Brown no sería, dicho sin rodeos, una *sociedad* en modo alguno. Sería literalmente un «conjunto», en el sentido de Thatcher, de mónadas saqueadoras, interesadas y egoístas. Presumiblemente completas en sí mismas, están, por inversión dialéctica, inmensamente desindividualizadas por no tener otro deseo que el de satisfacer sus propias necesidades y placeres (que hoy en día están a menudo socialmente contruidos, en cualquier caso).

El reconocimiento de que las personas tienen sus propias motivaciones y una voluntad libre no exige que rechacemos el colectivismo, dado que también son capaces de desarrollar una conciencia sobre las condiciones sociales bajo las que se ejercen estas capacidades eminentemente humanas. La consecución de la libertad depende en parte de factores biológicos, como sabe cualquiera que haya criado a un/a hija/o; en parte de factores sociales, como sabe cualquiera que viva en una comunidad; y, contrariamente a los construccionistas sociales, en parte también de la interacción entre el entorno y las inclinaciones personales innatas, como sabe cualquier persona que piense. La individualidad no surgió de la nada. Como la idea de libertad, tiene un largo historial social y psicológico.

Abandonado a su suerte, el individuo pierde los cimientos sociales indispensables que conforman lo que se esperaría que un/a anarquista valore de la individualidad: la capacidad de reflexión, que se deriva en gran parte del habla; la madurez emocional que alimenta la oposición a la falta de libertad; la sociabilidad que motiva el deseo de cambio radical; y el sentido de responsabilidad que engendra la acción social.

De hecho, la tesis de Brown tiene unas implicaciones preocupantes para la acción social. Si la «autonomía» individual se impone a cualquier compromiso con una «colectividad», no hay base alguna para la institucionalización social, la toma de decisiones o siquiera la coordinación administrativa. Cada persona, contenida en su propia «autonomía», es libre

de hacer lo que quiera; presumiblemente, siguiendo la antigua fórmula liberal, si no impide la «autonomía» de los demás. Incluso la toma democrática de decisiones se rechaza por autoritaria. «El gobierno democrático sigue siendo gobierno», denuncia Brown. «Si bien permite más participación individual en el gobierno que la monarquía o la dictadura totalitaria, sigue implicando inherentemente la represión de la voluntad de algunas personas. Ello choca evidentemente con el individuo existencial, que necesita mantener su voluntad íntegra para *ser existencialmente libre* » (POI, p. 53). De hecho, la voluntad individual autónoma es tan transcendentalmente sacrosanta, en opinión de Brown, que cita la reivindicación de Peter Marshall de que, según los principios anarquistas, «la mayoría no tiene más derecho a mandar a la minoría, ni *tan sólo a una minoría de uno/a*, que la minoría a la mayoría» (POI, p. 140, énfasis añadido).

Denominar «mandar» y «gobierno» a unos procedimientos racionales, discursivos y de democracia directa para la toma de decisiones colectivas implica conceder a una minoría constituida por un ego autónomo el derecho a impedir la decisión de una mayoría. Pero la realidad es que una sociedad libre o bien será democrática, o bien no será tal en absoluto. En la situación muy *existencial*, si se quiere, de una sociedad anarquista, es decir, una democracia libertaria directa, las decisiones se tomarían sin duda tras un debate abierto. A continuación, la minoría que hubiera perdido el voto, incluso una minoría de uno/a, tendría todas las oportunidades para presentar argumentos contrarios para tratar de cambiar esa decisión. La toma de decisiones por consenso, por otra parte, evita la *disensión* permanente: el tan importante proceso de diálogo continuo, desacuerdo, réplica y contrarréplica, sin el cual la creatividad tanto social como individual sería imposible.

En cualquier caso, funcionar sobre la base del consenso implica que la toma de decisiones importantes será manipulada por una minoría o bien se derrumbará completamente. Y las decisiones tomadas encarnarán el menor denominador común de opiniones y constituirán el nivel de acuerdo menos creativo. Hablo por la dura experiencia de muchos años del uso del consenso en la Alianza Clamshell de los años 1970. Justo cuando el casi anárquico movimiento antinuclear estaba en la cúspide de su lucha, con miles de activistas, resultó destruido por la manipulación del proceso de consenso por una minoría. La «tiranía de la falta de estructura» que produjo la toma de decisiones por consenso permitió a unos pocos bien organizados controlar a

la mayoría desestructurada, desinstitucionalizada y bastante desorganizada dentro del movimiento.

Tampoco se permitió, entre los abucheos y llamadas al consenso, la existencia de la *disensión* y la estimulación creativa del debate, que fomentaran un desarrollo creativo de ideas generador de perspectivas frescas e innovadoras. En cualquier comunidad, la disensión evita el estancamiento de ésta. Las palabras peyorativas como *mandar* y *gobernar* se refieren realmente a silenciar a las y los disidentes, no al ejercicio de la democracia; irónicamente, es la «voluntad general» consensual lo que podría muy bien, en la frase memorable de Rousseau, «obligar a las personas a ser libres».

En vez de ser existencial en cualquier sentido terrenal de la palabra, el «individualismo existencialista» de Brown trata al individuo sin una perspectiva histórica. Rarifica al individuo como una categoría trascendental, de modo similar a como, en los años 1970, Robert K. Wolff recurrió a conceptos kantianos del individuo en su dudosa “*En Defensa del Anarquismo*”. Los factores sociales que interactúan con la persona para convertirla en un ser realmente creativo y con voluntad se subsumen en unas abstracciones morales transcendentales que, con una vida propia puramente intelectual, «existen» fuera de la historia y la realidad.

Alternando entre el trascendentalismo moral y el positivismo simplista en su enfoque sobre la relación del individuo con la comunidad, los articulados de Brown encajan igual de burdamente que el creacionismo con la evolución. La rica dialéctica y la abundante historia que muestran como el individuo se ha formado en gran medida por el desarrollo social y ha interactuado con él, están prácticamente ausentes de su obra. Con muchas opiniones atomistas y restrictivamente analíticas, y sin embargo abstractamente moral e incluso trascendental en sus interpretaciones, Brown establece perfectamente una noción de autonomía que está en las antípodas de la libertad social. Con el «individuo existencial», por una parte, y una sociedad que consiste en nada más que un «conjunto de personas », por otra, el abismo entre la autonomía y la libertad pasa a ser insuperable¹².

¹² Por mi parte, no creo en un «ser humano natural», como afirma Brown, más de lo que comparto su creencia arcaica en una «ley natural» (p. 159). La «ley natural» tal vez fue un concepto útil durante la época de las revoluciones democráticas de hace dos siglos, pero es un mito filosófico cuyas premisas morales no tienen más sustancia en la realidad.

Evaluación del Anarquismo Personal.

Lo que más destaca del anarquismo personal de hoy en día es su apetito por lo *inmediato* más que por la reflexión, por una simplista relación directa entre mente y realidad. Esta inmediatez no sólo inmuniza al pensamiento libertario de las exigencias de una reflexión matizada y mediada, sino que también excluye el análisis racional y, de hecho, la racionalidad en sí. Al consignar la humanidad a una esfera sin tiempo, sin espacio y sin historia —una noción «básica» de la temporalidad basada en los ciclos «eternos» de la «Naturaleza»—, despoja a la mente de su singularidad creativa y su libertad para intervenir en el mundo natural.

Desde el punto de vista del anarquismo personal primitivista, los seres humanos están mejor cuando se adaptan al resto de la naturaleza, más que cuando intervienen en ella, o cuando, sin los lastres de la razón, la tecnología, la civilización e incluso el habla, viven en plácida «armonía» con la realidad existente, tal vez dotados de unos «derechos naturales», en una condición visceral y «extática» esencialmente inconsciente. *T.A.Z., Fifth Estate, Anarchy: A Journal of Desire Armed* y revistas más marginales como la stirneriana *Demolition Derby* de Michael William: se centran en un «primitivismo» sin mediaciones, ahistórico y anticivilizatorio del que hemos «caído», un estado de perfección y «autenticidad» en el que nos guiábamos indistintamente por los «límites de la naturaleza», la «ley natural» o nuestros ávidos egos. La historia y la civilización no consisten en nada más que un descenso hacia la falta de autenticidad de la «sociedad industrial».

Este mito de la «caída de la autenticidad» tiene sus raíces en el romanticismo reaccionario, y más recientemente en la filosofía de Martin Heidegger, cuyo «espiritualismo» *völkisch*, latente en “*Ser y Tiempo*”, surgió más tarde en sus obras explícitamente fascistas. Esta perspectiva se ceba ahora en el misticismo quietista que abunda en los escritos antidemocráticos de Rudolf Bahro, con su llamamiento apenas disimulado a la «salvación» por un «Adolf verde», y en la búsqueda apolítica de «realización personal» y espiritualismo ecológico postulada por los ecologistas profundos.

Al final, el ego individual se convierte en el templo supremo de la realidad, excluyendo la historia y el devenir, la democracia y la responsabilidad. De hecho, la convivencia con la sociedad como tal queda debilitada por un narcisismo tan envolvente que reduce la consolidación a un ego infantilizado

que es poco más que un puñado de exigencias y reclamaciones chillonas de sus propias satisfacciones. La civilización meramente obstruye la extática realización personal de los deseos de este ego, reificado como la satisfacción final de la emancipación, como si el goce y el deseo no fueran productos de la cultura y el desarrollo histórico, sino meros impulsos innatos que aparecen de la nada en un mundo sin sociedad.

Como el ego pequeñoburgués, el anarquismo personal primitivista no da cabida a las instituciones sociales, las organizaciones políticas y los programas radicales, y menos aún a una esfera pública. Lo esporádico, lo poco sistemático, lo incoherente, lo discontinuo y lo intuitivo suplantando lo coherente, lo deliberado, lo organizado y lo racional, e incluso cualquier forma de actividad sostenida y centrada, aparte de publicar una revistilla o panfleto... o quemar un contenedor de basuras. Se contraponen la imaginación a la razón y el deseo a la coherencia teórica, como si los dos estuvieran en contradicción radical. La reprimenda de Goya de que la imaginación sin la razón produce monstruos se altera para dar la impresión de que la imaginación florece gracias a una experiencia directa con una «unidad» sin matices. Por consiguiente, la naturaleza social se disuelve esencialmente en la naturaleza biológica; la humanidad innovadora, en la animalidad adaptable; la temporalidad, en una eternidad anterior a la civilización; la historia, en una repetición de ciclos arcaica.

El anarquismo personal convierte astutamente una realidad burguesa, cuya dureza económica es más fuerte y extrema cada día que pasa, en constelaciones de autocomplacencia, inconclusión, indisciplina e incoherencia. En los años 1960, las y los situacionistas, en nombre de una «teoría del espectáculo», produjeron en realidad un espectáculo reificado de la teoría, pero por lo menos ofrecían correcciones organizativas, como consejos de trabajadores/as, que daban algo de peso a su esteticismo. El anarquismo personal, al impugnar la organización, el compromiso con programas y un análisis social serio imita los peores aspectos del esteticismo situacionista sin adherirse al proyecto de construir un movimiento. Como los deshechos de los años sesenta, vaga sin rumbo dentro de los límites del ego (rebautizado por Zerzan como los «límites de la naturaleza») y convierte la incoherencia bohemia en una virtud.

Lo más preocupante es que los caprichos estéticos autocomplacientes del anarquismo personal erosionan significativamente el corazón socialista de

una ideología izquierdista libertaria que en el pasado podía reivindicar una relevancia y un peso social precisamente por su compromiso inquebrantable con la emancipación; no *fuera* de la historia, en el reino de lo subjetivo, sino *dentro* de ella, en el reino de lo objetivo. El gran grito de la Primera Internacional, que el anarcosindicalismo y el anarcocomunismo mantuvieron después de que Marx y sus seguidores la abandonaran, fue la exigencia: «No más deberes sin derechos, ningún derecho sin deber». Durante generaciones, este eslogan adornó las cabeceras de lo que ahora llamamos en retrospectiva revistas *sociales* anarquistas. Hoy en día choca radicalmente con la demanda esencialmente egocéntrica de un «placer armado» y con la contemplación taoísta y los nirvanas budistas. Si el anarquismo social llamaba al pueblo a alzarse en revolución y buscar la reconstrucción de la sociedad, los pequeñoburgueses airados que pueblan el mundo subcultural del anarquismo personal llaman a rebeliones episódicas, revueltas y a la satisfacción de sus «máquinas deseantes», por utilizar la fraseología de Deleuze y Guattari.

El continuo retroceso del compromiso histórico del anarquismo tradicional con la lucha social (sin la cual no puede alcanzarse la realización personal y la satisfacción del deseo en todas sus vertientes, no únicamente la instintiva) viene inevitablemente acompañado de una mistificación desastrosa de la experiencia y la realidad. El ego, identificado de manera casi fetichista como el escenario de la emancipación, resulta ser idéntico al «individuo soberano» del individualismo del *laissez faire*. Desvinculado de sus raíces sociales, alcanza no la autonomía sino una «mismedad» heterónoma de la empresa pequeñoburguesa.

En realidad, el ego en su soberanía personal no es en absoluto libre, sino que está atado de pies y manos a las leyes aparentemente anónimas del mercado -las leyes de la competencia y de la explotación-, que convierten el mito de la libertad individual en otro fetiche que oculta las leyes implacables de la acumulación de capital.

El anarquismo personal, en efecto, resulta ser otro engaño burgués desconcertante. Sus seguidores/as no son más «autónomos/as» que los movimientos de la bolsa, que las fluctuaciones de precios y los hechos mundanos del comercio burgués. Pese a todas las declaraciones de autonomía, estos/as «rebeldes» de clase media, ladrillo en mano o no, *están*

totalmente cautivos/as de las fuerzas subyacentes del mercado que ocupan todos los espacios supuestamente «libres» de la vida social moderna.

El capitalismo gira en torno nuestro: no sólo material, sino culturalmente también. Como John Zerzan justificó memorablemente a un sorprendido entrevistador que le preguntó cómo podía haber una televisión en el hogar de este enemigo de la tecnología: «Como todas las demás personas, yo también necesito narcotizarme»¹³.

Que el propio anarquismo personal es un autoengaño «narcotizante» puede verse claramente en “*El Único y su Propiedad*” de Max Stirner, donde la reivindicación a la «singularidad» del ego en el templo del «yo» sacrosanto supera con creces las devociones liberales de John Stuart Mill. De hecho, con Stirner, el egoísmo se convierte en un asunto de epistemología. En medio del laberinto de contradicciones y afirmaciones lamentablemente incompletas de las que está repleto el texto, uno encuentra que el ego «único» de Stirner es un mito porque se basa en su «otro» aparente: la propia sociedad. Efectivamente: «La verdad no puede manifestarse como tú te manifiestas», insta Stirner al egoísta, «no puede moverse, ni cambiar, ni desarrollarse; la verdad aguarda y recibe todo de ti y no sería si no fuera por ti, porque no existe más que *en tu cabeza*»¹⁴. El egoísta stirneriano, en efecto, se despidió de la realidad objetiva, de la realidad factual de lo social, y por consiguiente del cambio social fundamental y todos los criterios e ideales éticos más allá de la satisfacción personal en medio de los demonios ocultos del mercado burgués. Esta falta de mediación subvierte la mismísima existencia de lo concreto, por no hablar de la autoridad del propio ego stirneriano: una reivindicación tan absoluta como para excluir las raíces sociales del yo y su formación en la historia.

Nietzsche, de manera bastante independiente de Stirner, llegó con su visión de la verdad hasta su conclusión lógica borrando la existencia y la realidad de la verdad como tal: «¿Qué es, pues, verdad?», preguntaba—. «Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente

¹³ Cita en *The New York Times*, 7 de mayo de 1995. Hay personas menos mojigatas que Zerzan que han tratado de escapar de la televisión y se recrean con música, libros, etc.

¹⁴ Max Stirner, *The Ego and His Own*, ed. James J. Martin (Nueva York: Libertarian Book Club, 1963), part 2, chap. 4, sec. C, «My Self-Engagement», p. 352.

potenciadas, transferidas y adornadas»¹⁵. Más directamente que Stirner, Nietzsche mantenía que los hechos son meras interpretaciones; incluso preguntaba: «¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación?». Parece ser que no, puesto que «incluso esto es invención, hipótesis»¹⁶. Siguiendo la lógica implacable de Nietzsche, nos quedamos con un yo que no sólo crea esencialmente su propia realidad, sino que además debe justificar su *propia* existencia como algo más que una mera interpretación. Un egoísmo tal aniquila así el propio ego, que se esfuma en medio de las propias premisas no declaradas de Stirner.

Despojado de manera similar de la historia, sociedad y realidad factual más allá de sus propias «metáforas», el anarquismo personal vive en una esfera asocial en la que el ego, con sus deseos crípticos, debe evaporarse en abstracciones lógicas. Pero reducir el ego a la inmediatez intuitiva - anclándolo en la mera animalidad, en los «límites de la naturaleza»- supondría ignorar el hecho de que el ego es el producto de una historia *en continua evolución*, incluso una historia que, si tiene que consistir en meros episodios, debe utilizar la razón como guía para los estándares del progreso y la regresión, la necesidad y la libertad, el bien y el mal, y la civilización y la barbarie. De hecho, un anarquismo que trate de evitar los escollos del puro solipsismo, por una parte, y la pérdida del «yo» como mera «interpretación», por otra, tiene que pasar a ser explícitamente socialista o colectivista; es decir, tiene que ser un anarquismo social que busque la libertad a través de la estructura y la responsabilidad mutua, no a través de un ego etéreo y nómada que elude los prerequisites de la vida social.

Por decirlo sin rodeos: entre la ideología socialista del anarcosindicalismo y el anarcocomunismo (que nunca han negado la importancia de la realización personal y la satisfacción del deseo) y el pedigrí esencialmente liberal e individualista del anarquismo personal (que fomenta la incapacidad social, por no decir directamente la negación social), existe un abismo que no puede salvarse a menos que se ignoren totalmente los objetivos, métodos y filosofía subyacente, profundamente distintos, que los diferencian. En realidad, el propio proyecto de Stirner surgió en un debate con el socialismo de Wilhelm Weitling y Moses Hess, donde invocó el egoísmo precisamente en

¹⁵ Friedrich Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (1873, fragmento), *Obras Completas*, vol. I (Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970), p. 547.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, fragmento 481 (1883-1888), *The Will to Power* (Nueva York: Random House, 1967), p. 267.

contraposición al socialismo. «El mensaje [de Stirner] era la insurrección personal más que la revolución general» —observa James J. Martin con admiración—¹⁷. Una contraposición que persiste actualmente en el anarquismo personal y sus variantes *yuppies*, a diferencia del anarquismo social con sus raíces en el historicismo, la matriz social de la individualidad y su compromiso con una sociedad racional.

La misma incongruencia de estos mensajes esencialmente contradictorios, que coexisten en cada página de las revistas de estilo de vida, reflejan la voz febril del pequeño burgués intranquilo. Si el anarquismo pierde su esencia social y su objetivo colectivista, si se desvía hacia el esteticismo, el éxtasis y el deseo e, incongruentemente, hacia un quietismo taoísta y un olvido budista como sustitutos de un programa, una política y una organización libertarias, pasará a representar no una regeneración social y una visión revolucionaria, sino la decadencia social y una rebelión irritablemente egoísta. Aún peor, alimentará la ola de misticismo que ya está extendiéndose a miembros acomodados de la generación actualmente adolescente y veinteañera. La exaltación del éxtasis que hace el anarquismo personal, *sin duda loable en una matriz social radical* pero aquí descaradamente mezclada con la «brujería», está dando lugar a una absorción irreal con espíritus, fantasmas y arquetipos *jungianos* en vez de a una conciencia racional y dialéctica del mundo.

Como botón de muestra, la portada de una edición de *Alternative Press Review* (otoño de 1994), una fiera revista anarquista con numerosos lectores en los Estados Unidos, venía adornada con una deidad budista de tres cabezas en una pose serena y nirvánica, frente a un fondo supuestamente cósmico de espirales de galaxias y parafernalia *new age*; una imagen que podría muy bien ir junto al póster «Anarquía» de *Fifth Estate* en una boutique *new age*. En la contraportada, un gráfico postula: «La vida puede ser mágica cuando empezamos a liberarnos» (con la A de «mágica» dentro de un círculo), que nos obliga a preguntarnos: ¿cómo?, ¿con qué? La revista misma contiene un artículo sobre ecología profunda de Glenn Parton (sacado de la revista *Wild Earth* de David Foreman), titulado: «El Yo salvaje: por qué soy un primitivista», ensalzando los «pueblos primitivos» cuyo «estilo de vida encaja con el mundo natural recibido», lamentando la revolución neolítica e identificando nuestra «tarea principal» con la de «destruir nuestra civilización

¹⁷ James J. Martin, introducción del editor a *The Ego and His Own*, p. xviii.

y restablecer lo salvaje». Las ilustraciones de la revista hacen gala de una gran vulgaridad: destacan las calaveras humanas e imágenes de ruinas. En su contribución más extensa, «Decadencia», reimpresa de *Black Eye*, se mezcla lo romántico con lo marginal, concluyendo de manera exultante: «Ya es hora de unas verdaderas vacaciones romanas, ¡que vengan los bárbaros!».

Por desgracia, los bárbaros ya están aquí, y las «vacaciones romanas » se multiplican en las ciudades estadounidenses del presente con el *crack*, el vandalismo, la insensibilidad, la estupidez, el primitivismo, la anticivilización, el antirracionalismo, y una buena dosis de «anarquía» entendida como caos. El anarquismo personal debe considerarse en el contexto social actual no sólo de los guetos de negros desmoralizados y suburbios de blancos reaccionarios, sino también de las reservas indias, esos pretendidos centros de «primigenitud», en los que bandas de jóvenes indios andan a tiros los unos contra los otros, el narcotráfico prolifera, y los «graffitis de las bandas rivales dan la bienvenida a los visitantes incluso en el monumento sagrado de Window Rock», como observa Seth Mydans en *The New York Times* (3 de marzo de 1995).

Por consiguiente, una extendida decadencia cultural ha seguido a la degeneración de la Nueva Izquierda de los años 1960 hacia el posmodernismo, y de su contracultura hacia el espiritualismo *new age*. Para las y los anarquistas personales timoratos/as, el diseño tipo *Halloween* y los artículos incendiarios empujan la esperanza y la comprensión de la realidad cada vez más lejos. Atraídos/as por los alicientes del «terrorismo cultural» y los recesos budistas, las y los anarquistas personales se encuentran en realidad en un fuego cruzado entre los bárbaros en la cúspide de la sociedad en *Wall Street* y la *City*, y los de abajo, en los lúgubres guetos urbanos de Europa y Estados Unidos. Por desgracia, el conflicto en el que se encuentran, pese a sus loas a los estilos de vida marginales (a los que los bárbaros corporativos no son ajenos hoy en día), tiene menos que ver con la necesidad de crear una sociedad libre que con una guerra brutal para ver quién va a participar en los botines disponibles de la venta de drogas, cuerpos humanos, préstamos exorbitantes... sin olvidar los bonos basura y las divisas.

Un mero retorno a la animalidad ¿o hay que llamarlo «descivilización»? *no es una vuelta a la libertad sino al instinto*, al ámbito de la «autenticidad» que se

guía por los genes más que por el cerebro. No hay nada que esté más lejos de los ideales de libertad expresados de formas cada vez más expansivas en las grandes revoluciones históricas. Y no hay nada que sea más implacable en su total obediencia a los imperativos bioquímicos como el ADN, o que contraste más con la creatividad, ética y mutualidad abiertas por la cultura y las luchas por una civilización racional. No hay libertad en lo «salvaje», si por pura fiera se entienden los dictados de las pautas de comportamiento congénitas que conforman la mera animalidad. Difamar la civilización sin reconocer debidamente su enorme potencial de libertad consciente -una libertad conferida por la razón así como la emoción, por la comprensión así como el deseo, por la prosa así como la poesía- es retroceder al oscuro mundo de la brutalidad, cuando el pensamiento era débil y la capacidad intelectual era sólo una promesa de la evolución.

Hacia un Comunalismo Democrático.

Mi visión del anarquismo personal está lejos de ser completa; la tendencia personalista de este cuerpo ideológico permite moldearlo de muchas maneras, siempre y cuando haya palabras como *imaginación*, *sagrado*, *intuitivo*, *éxtasis* y *primitivo* que embellezcan su superficie.

El anarquismo social, a mi entender, está hecho de una materia fundamentalmente diferente, heredera de la tradición de la Ilustración, con la debida consideración a sus límites e imperfecciones. Según como se defina la razón, el anarquismo social defiende la mente humana pensante sin negar de forma alguna la pasión, el éxtasis, la imaginación, la diversión y el arte. Pero, en vez de materializarlos en categorías nebulosas, trata de incorporarlos a la vida cotidiana. Está comprometido con la racionalidad, oponiéndose a la racionalización de la experiencia; con la tecnología, oponiéndose a la «megamáquina»; con la institucionalización social, oponiéndose al sistema de clases y a la jerarquía; con una política genuina, basada en la coordinación confederal de municipios o comunas por el pueblo, con democracia directa cara a cara, oponiéndose al parlamentarismo y al Estado.

Esta «comuna de comunas», para utilizar un eslogan tradicional de revoluciones anteriores, puede denominarse de manera apropiada comunalismo. Pese a la opinión contraria de quienes se oponen a la

democracia como «sistema», describe la dimensión *democrática* del anarquismo como una administración mayoritaria de la esfera pública. Consecuentemente, el comunismo busca la libertad más que la autonomía, en el sentido en que las he contrapuesto. Rompe categóricamente con el ego psicopersonal stirneriano, bohemio y liberal, en tanto que soberano contenido en sí mismo, afirmando que la individualidad no surge de la nada, con unos «derechos naturales» conferidos desde el nacimiento, sino que la considera en gran medida el producto en constante evolución del desarrollo social e histórico, un proceso de autoformación que no puede ser petrificado por el biologismo ni preso de dogmas limitados temporalmente.

El «individuo» soberano y autosuficiente siempre ha sido una base precaria sobre la que fundamentar una perspectiva libertaria de izquierda. Como observó Max Horkheimer, «la individualidad se perjudica cuando alguien decide tomarse autónomo [...] El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la comprensión y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada»¹⁸.

Para que una visión libertaria de izquierda de una futura sociedad no desaparezca en un submundo bohemio y marginal, tiene que ofrecer una solución a los problemas sociales, no revolotear arrogantemente de un eslogan a otro, evitando la racionalidad con mala poesía e imágenes vulgares. La democracia no es antitética al anarquismo, ni el gobierno por mayoría y las decisiones no consensuadas son incompatibles con una sociedad libertaria.

Que ninguna sociedad puede existir sin unas estructuras institucionales es evidente para cualquiera que no haya quedado alelado por Stirner y los de su especie.

Al negar las instituciones y la democracia, el anarquismo personal se aísla de la realidad social para poder dejarse llevar por una rabia fútil, y quedando reducido así a una travesura subcultural para jóvenes crédulos y

¹⁸ Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, p. 135.

consumidores/as aburridas/os de ropa negra y posters excitantes. Argumentar que la democracia y el anarquismo son incompatibles porque cualquier oposición a los deseos de incluso «una minoría de uno/a» constituye una violación de la autonomía personal no es defender una sociedad libre, sino el «conjunto de personas» de Brown: en breve, un rebaño. La «imaginación» dejaría de llegar al «poder». El poder, que siempre existirá, pertenecerá o bien a la comunidad en una democracia cara a cara y claramente institucionalizada, o bien a los egos de unos pocos oligarcas que crearán una «tiranía de falta de estructura».

No le faltaba razón a Kropotkin, en su artículo de la Enciclopedia Británica, cuando consideraba el ego stirneriano como elitista y lo censuraba por considerarlo jerárquico. Se hacía eco, en términos positivos, de la actitud crítica de V. Basch respecto al anarquismo individualista de Stirner como una forma de elitismo, al mantener que «el objetivo de toda civilización superior no es hacer que todos los miembros de la comunidad se desarrollen de modo normal, sino permitir a ciertos individuos mejor dotados *desarrollarse plenamente*, aun a costa de la felicidad y de la existencia misma de la gran mayoría de los seres humanos». En el anarquismo, esto genera en efecto un regreso

... al individualismo más ordinario, defendido por todas las minorías que se creen superiores, para las cuales, ciertamente, la persona necesita en su historia precisamente del Estado y todo lo demás que los individualistas combaten. Su individualismo va tan lejos que conducen a la negación de su propio punto de partida, y eso sin hablar de la imposibilidad para el individuo de alcanzar un desarrollo realmente completo en las condiciones de opresión de las masas por parte de las «bellas aristocracias»¹⁹.

En su amoralidad, este elitismo se presta fácilmente a la falta de libertad de las «masas» poniéndolas en última instancia bajo la custodia de las y los «únicos/as», una lógica que podría dar lugar a un principio de liderazgo característico de la ideología fascista²⁰.

En los Estados Unidos y gran parte de Europa, precisamente en un momento en que el desprestigio del Estado ha alcanzado unas proporciones sin

¹⁹ Kropotkin, *ob. cit.*, pp. 287, 293.

²⁰ Kropotkin, *ob. cit.*, pp. 292-3.

precedentes, el anarquismo va de capa caída. La insatisfacción con el gobierno como tal es profunda en ambos lados del Atlántico, y pocas veces en el pasado reciente ha habido un sentimiento popular más clamoroso demandando una nueva política, incluso un nuevo reparto social que pueda dar a la gente un sentido de dirección que permita compatibilizar la seguridad y los valores éticos. Si el fracaso del anarquismo para afrontar esta situación puede atribuirse a un único motivo, la estrechez de miras del anarquismo personal y sus fundamentos individualistas deben ser considerados como los responsables de impedir que un potencial movimiento libertario de izquierda entre en una esfera pública cada vez más reducida.

A favor del anarcosindicalismo cabe decir que en el momento de su apogeo trató de practicar lo que predicaba y crear un movimiento organizado dentro de la clase obrera. Sus principales problemas no radican en su deseo de estructura e implicación, de programas y movilización social, sino en el declive de la clase obrera como sujeto revolucionario, particularmente después de la Revolución española. No obstante, afirmar que al anarquismo le faltaba una política, entendida en su sentido original del griego como autogestión de la comunidad es repudiar una práctica histórica y *transformadora* que trata de radicalizar la democracia inherente en cualquier república y crear un poder confederal municipalista para contrarrestar el Estado²¹.

El aspecto más creativo del anarquismo tradicional es su compromiso con cuatro principios básicos: una confederación de municipios descentralizados, una firme oposición al estatismo, una creencia en la democracia directa y un proyecto de una sociedad comunista libertaria. El problema más importante al que el libertarismo de izquierda —tanto el socialismo libertario como el anarquismo— se enfrenta hoy es: ¿Qué *hará* con estos cuatro poderosos principios? ¿Cómo les daremos *forma* y *contenido* social? ¿De qué *maneras* y con qué *medios* los convertiremos en relevantes para nuestra época y haremos que sirvan a los fines de un movimiento popular organizado para lograr el empoderamiento y la libertad?

²¹ En su odiosa «crítica» sobre mi obra *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, John Zerzan repite el despropósito de que la Atenas clásica es «desde hace tiempo el modelo de Bookchin para la revitalización de la política urbana». De hecho, me esforcé mucho en apuntar los fallos de la *polis* ateniense (la esclavitud, el patriarcado, los antagonismos de clase y las guerras).

El anarquismo no debe disiparse en un comportamiento indulgente consigo mismo, como el de los primitivistas del siglo XVI, que «vagaban por los bosques desnudos, cantando y bailando», como Kenneth Rexroth observó con desdén²². No debe retroceder al submundo primitivista de los John Zerzans y George Bradfords. No pretendo en absoluto argüir que las y los anarquistas no deberían vivir su anarquismo en la medida de lo posible en el día a día, tanto personalmente como social, estética y pragmáticamente. Pero no deberían vivir un anarquismo que merma, incluso elimina los rasgos más importantes que han distinguido al anarquismo, como movimiento, práctica y programa. El anarquismo hoy en día debe mantener resueltamente su carácter de movimiento social, un movimiento que conjuga su disposición a luchar por una sociedad comunista libertaria con su crítica directa del capitalismo, sin ocultarlo bajo etiquetas como «sociedad industrial o carcelaria».

En resumen, el anarquismo social debe reafirmar rotundamente sus diferencias con el anarquismo personal. Si un movimiento social anarquista no puede traducir sus cuatro principios (confederalismo municipal, oposición al Estado, democracia directa y, finalmente, comunismo libertario), en una práctica real, en una nueva esfera pública; si esos principios se debilitan como recuerdos de luchas pasadas en declaraciones y encuentros ceremoniosos; peor aún, si son subvertidos por la industria del ocio «libertario» y por los teísmos asiáticos quietistas, entonces su esencia socialista revolucionaria tendrá que restablecerse bajo un nuevo nombre.

Ciertamente, ya no es posible, en mi opinión, llamarse a sí mismo anarquista sin añadir un adjetivo calificativo que lo distinga de los anarquistas personales. Como mínimo, el anarquismo social está radicalmente en desacuerdo con el anarquismo centrado en un estilo de vida, la invocación neosituacionista del éxtasis y la soberanía del ego pequeñoburgués cada vez más marchito. Los dos divergen completamente en los principios que los definen: socialismo o individualismo. Entre un cuerpo revolucionario comprometido de ideas y práctica, por una parte, y el anhelo deambulante de placer y autorrealización personal, por otra, no puede haber ningún punto en común. La mera oposición al Estado podría muy bien unir al lumpen fascista con el lumpen stirneriano, un fenómeno que no carecería de precedentes históricos.

²² Kenneth Rexroth, *Communalism* [Comunalismo] (Nueva York: Seabury Press, 1974), p. 89.

