

DISCURSO Y REVOLUCIÓN: EL ANARQUISMO MEXICANO. UNA LECTURA DE SUS CONTENIDOS UTÓPICOS

Yonhhy Azofeifa Sánchez

Resumen

El artículo trata de la ideología política del partido Liberal Mexicano corriente anarquista que se constituye en una importante fuerza en la constitución del Estado Mexicano.

Por medio de la propuesta analítica de Franz J. Hinkelammert se comentan los contenidos utópicos de la propuesta que buscaba la constitución de un movimiento político latinoamericano alternativo y radical.

“Las actividades revolucionarias de los magonistas son el punto de arranque donde hay que colocar (...) los antecedentes contemporáneos de una conciencia socialista (...) de la clase obrera Mexicana”.

José Revueltas. Ensayo sobre un proletariado sin cabeza.

La anarquía: (ese refugio de pecadores),

A modo de introducción

“Los anarquistas han sufrido más que cualquier otra minoría las consecuencias del culto al triunfo profesado por los historiadores: jamás salieron victoriosos de ninguna revolución: sus teorías políticas abundan en juicios erróneos y presunciones falsas: las simpatías despertadas por una determinada doctrina anarquista han quedado siempre invalidadas por la violencia y el terrorismo implacables y demolidores esgrimidos como banderas por otra escuela o práctica anarquista. Y, no obstante, la teoría y la práctica anarquistas de los últimos cien años han planteado buen número de cuestiones en torno a la naturaleza de la sociedad industrial, suministrando el necesario material para una crítica continuada y determinante del moderno concepto del Estado y librando batalla con las presunciones de la mayor parte de las escuelas de pensamiento político contemporáneo.” (Joll, 1968, p.8).

Es bajo esa admonición que el siguiente trabajo analiza la ideología política del Partido Liberal mexicano corriente anarquista que bajo la guía e inspiración de su líder Ricardo Flores Magón, se constituyó en una de las principales fuerzas en la conformación de lo que hoy es el Estado Nacional mexicano, su permanente interlocución durante las dos primeras décadas con el movimiento social la hicieron —sin duda— una de las mayores influencias en la constitución de una

práctica revolucionaria que influyo en diversos sectores que a través de las posteriores décadas han buscado y aún buscan la posible constitución de un movimiento político latinoamericano alternativo y radical.

Utilizando la propuesta analítica desplegada por el analista social Franz J. Hinkelammert develaremos los contenidos utópicos de dicha corriente y haremos un balance de la influencia posterior de esta. Creemos con ello hacer un humilde pero merecido homenaje a un hombre y a un ideario al cual en nuestro medio latinoamericano ha sido poco estudiado y valorado.

La Historia

Si quisiéramos rastrear la formación histórica del pensamiento libertario – cosa que no nos proponemos aquí–, 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 Bóetie, 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 Gran Bretaña, durante esos años, 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 centrales.

A partir de la revolución francesa, el pensamiento ácrata va a experimentar un desarrollo novedoso debido a la influencia que ejercerá la forma de organización comunera que el pueblo, los *sans-coullottes*, pusieron en práctica durante el período álgido de la revolución comprendido entre 1793 y 1795.

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, tales como el mayo del 68.

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.

A juicio de un analista costarricense:

“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 comunas 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 francés de inspiración popular” (Jiménez, 1994, p.30)

Ese proceso encontrará un nuevo impulso con las revoluciones europeas de 1830 y 1848-49. Durante este período revolucionarios como Blanc y Cabet, y organizaciones secretas como la Liga de los Justos y la Liga de los Comunistas, entre otros, 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, protagonizarán las luchas más decisivas por la revolución socialista.

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.

Para el caso costarricense, el hecho más relevante de las primeras décadas del siglo XX fue la aparición de nuevas formas de asociación, al calor del influjo de las ideas anarquistas y gracias a los vínculos de sectores de trabajadores con un selecto grupo de intelectuales radicalizados, preocupados por la cuestión social y el problema nacional como Carmen Lyra, Joaquín García Monge y Omar Dengo. En la nueva perspectiva de concebir las luchas de los trabajadores, encontramos el Centro Germinal, fundado en 1912, integrado por intelectuales y dirigentes

obrero-artesanales y sometidos al influjo de un anarquismo más bien romántico, y también, la Confederación General de Trabajadores erigida en 1913. Veamos la valoración que del período hace el historiador V.H. Acuña:

“En aquellos años las ideas anarquistas y socialistas comenzaron a circular en nuestro país en publicaciones como “Hoja Obrera (1909), “La Aurora” Social (1912), y la revista anarquista “Renovación” (1911). Temas tales como el feminismo, el antiimperialismo y el socialismo empezaron a debatirse. Es imposible medir el impacto de esos cambios, pero en todo caso, es posible afirmar que no se produjo un desplazamiento radical de la vieja concepción liberal-democrática. No obstante, se podría sugerir que en esos años nació una división ideológica dentro de las clases trabajadoras urbanas que tomó cuerpo en las décadas siguientes: por un lado, una corriente más radical y socialista que recibirá la influencia del marxismo y de la Revolución Rusa a partir de 1919; por otro lado, una corriente moderada y reformista que tendría como núcleo, el pensamiento liberal”. (Acuña, 1986, p.21)

Centrémonos a continuación al análisis de una corriente política e ideológica: el magonismo. Una organización partidaria que llega a ser de masas: el Partido Liberal. Una publicación que a lo largo de 18 años instrumentaliza periodísticamente una política: *Regeneración*. Son tres aspectos, inseparables y complementarios, los que definen la tendencia política de masas más radical, más deslindada y más coherente de las que confluyen en la revolución mexicana de 1910-1917.

El magonismo, el Partido Liberal y Regeneración son los que lanzaron en 1903, por primera vez masivamente, las consignas antirreleccionistas que serían las banderas de la revolución maderista 7 años después. Fue el magonismo, a través de la Junta Organizadora del Partido Liberal, el que organizó los levantamientos armados de 1906-1908 y dirigió las luchas obreras de Cananea, Río Blanco, Orizaba y Puebla. El programa del Partido Liberal de 1906 fue la plataforma de reivindicaciones que formuló el contenido social del proceso revolucionario de 1910-1917 e inspiró los principios fundamentales de la Constitución de 1917:

“Desde 1900 hasta 1910, la conciencia antiporfirista de las masas iba cristalizando sistematizándose en torno a las denuncias, la propaganda y las posiciones políticas de esta corriente, alrededor de la cual giraron decenas de periódicos de oposición y cientos de grupos que denunciaban y combatían por todos los medios de la tiranía. La participación del magonismo, su partido y su prensa, en la creación de las condiciones subjetivas que antecedieron a la

insurrección de 1910, fue fundamental tanto en el terreno de la conciencia como en el de la organización”. (Bartra: 1985, p.13)

Pero también el estallido de la revolución y los primeros años de lucha estuvieron marcados por el magonismo. A pesar del exilio y persecución de Ricardo Flores Magón y sus compañeros —que significaba el exilio de la Junta Organizadora del Partido Liberal y de la redacción de *Re-generación*— los primeros meses del combate se definieron por la presencia en el campo revolucionario de dos fuerzas y dos políticas: el maderismo con su bandera estrechamente antirreleccionista y el magonismo enarbolando el programa liberal de 1906.

En los años posteriores, a pesar de que los grupos de combate directamente controlados por la Junta Organizadora del Partido Liberal se redujeron, desintegraron o sumaron a otras corrientes o facciones, la influencia ideológica de las posiciones del magonismo se extendió y consolidó y sus banderas programáticas y reivindicaciones se transformaron en patrimonio común de todo el campo revolucionario. Frecuentemente, cuando un planteamiento del Partido liberal era hecho suyo por las principales facciones revolucionarias, el magonismo había pasado ya a posiciones más avanzadas y radicales

“A partir del triunfo y consolidación del carrancismo, la corriente de Flores Magón se vio reducida casi exclusivamente a la denuncia política a través del periodismo revolucionario. Casi sola, se levanto todavía por unos años la voz de *Regeneración*, desenmascarando lo que para el magonismo fuera la traición de los intereses y a la lucha de las masas campesinas y obreras durante casi 10 años. La revolución por la que propugnaba el Partido Liberal había sido conducida a la claudicación y a la consolidación con la burguesía y con los terratenientes; las masas, que no vieron cumplidas sus demandas fundamentales, se encontraban insatisfechas y en algunos casos se mantenían en lucha. Pero sólo el magonismo fue capaz de racionalizar este descontento, y en *Regeneración* se esbozaron los primeros análisis políticos de lo que significaba el curso adoptado por el proceso revolucionario”. (Ídem, p.14)

Forjador, primero, de la política y las banderas programáticas de la insurrección que habría de estallar en 1910, el magonismo se encargó después de 1917, de hacer un primer balance de la lucha y declarar que la revolución se había quedado a medio camino. Los últimos números de *Regeneración*, en 1918 se dedicaron a mostrar la necesidad e inclusive la inminencia de un nuevo proceso revolucionario. La nueva insurrección, sin embargo, se encuadraba entonces en el

marco del ascenso de la revolución mundial, a la que el octubre rojo de Rusia de 1917 había abierto las puertas. Sobre el desconocimiento de este esencial aporte y de su invisibilidad histórica —que este modesto trabajo busca paliar— son significativas las palabras del estudioso Armando Bartra:

Un análisis crítico del significado histórico del magonismo y de sus limitaciones y errores tiene que darse, necesariamente, en el marco de una determinada concepción sobre el significado del proceso revolucionario de 1910-1917. La mayor parte de las investigaciones que han tocado el tema en México enjuician al magonismo desde una perspectiva carrancista y obregonista, es decir, a partir de la concepción “oficial” de la revolución mexicana, con lo que la debilidad principal del Partido Liberal se descubre en su “intransigencia” frente a estas corrientes. Por el contrario, los autores que ven en el proceso de 1910-1917 la lucha entre dos vías, la revolucionaria-radical representada por Zapata y Villa y la conciliadora representada por Madero, Carranza y Obregón entienden el magonismo y su significado de manera muy distinta. Mientras que los primeros no ven en el magonismo más que “precursores”, cuyo papel positivo se reduce a haber creado condiciones en los años anteriores a 1910, destacando, con espíritu moralizante, el “heroísmo” de sus miembros, los segundos descubren en el magonismo el germen inmaduro de una ideología y una política auténticamente revolucionarias, que no pudieron cristalizar plenamente y que en última instancia fueron derrotadas”. (Ídem, p.20)

El estudio del magonismo puede ser abordado a partir de diversos hilos conductores. Es posible, por ejemplo, seguir el pensamiento de sus principales líderes, el sistema ideológico en el que se apoyaron, sus categorías políticas y sus concepciones tácticas, estratégicas y programáticas. Puede también seguirse en la investigación el proceso de desarrollo del Partido Liberal, su fundación, su evolución política, sus diferentes plataformas programáticas, su estructura organizativa y la fuerza de masas que llegó a adquirir, nosotros —por evidentes razones de espacio— nos hemos decantado por hacer un análisis de contenido crítico respecto a los contenidos utópicos del sistema ideológico que presentan los pronunciamientos anarquistas propuestos por su líder Ricardo Flores Magón, para ello nos serviremos del análisis propuesto por Franz J. Hinkelammert. Para este reconocido pensador, dicha corriente político-ideológica:

“Es hoy es más bien una tendencia subterránea en América Latina, y ya no aparece como un movimiento de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías, por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales. Su carácter subterráneo, en cambio, hace que no tenga ningún representante evidente. Preferimos analizar a Flores Magón porque es un anarquista muy brillante, muy

sacrificado y muy olvidado, que merece ser recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista". (Hinkelammert:1984, p.15)

La Ideología

La Realidad Depravada

El pensamiento anarquista es bipolar. Tiene como centro a la realidad empírica, pero ésta no es ya realidad precaria e institucional como si lo es para el sentido conservador, sino que es, una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgada por el sistema de dominación, en particular el régimen de propiedad y el Estado. Así pues, la realidad de la ideología anarquista es una realidad sojuzgada; el sistema institucional solamente sirve para explotar al trabajador y condenarlo a la miseria.

"Lo que en el pensamiento conservador es el nomos que se legitima y sacraliza, en el pensamiento anarquista es el medio de sojuzgamiento de la vida real y material. Pero, dado que donde la vida material no es libre no hay ninguna libertad, la realidad sojuzgada del pensamiento anarquista es una realidad de miseria y sin libertad. El problema ya no es un caos que amenace la realidad desde afuera, sino que la realidad misma es catastrófica, miserable y esclavizante. Por lo tanto, el mal no es una amenaza que se presente contra la precariedad de un orden legítimo, sino que está en la raíz de este orden que, por consiguiente, es ilegítimo". (Idem, p.98)

De ahí la conclusión libertaria bipolar: la realidad presente es un orden de esclavitud mientras que un orden de libertad es algo por hacer. Analicemos a continuación, este enfoque altamente maniqueo en algunos artículos claves del pensador mexicano.

En el centro de esta ideología están la libertad y la felicidad del hombre como algo por hacer, y la presente realidad sojuzgada como algo por cambiar. Realidad actual depravada y realidad futura liberada... estos son los dos polos.

"No vamos los revolucionarios en pos de una quimera: vamos en pos de la realidad". (Flores Magón:1970, p.6). La realidad presente es espantosa e insufrible.

"No hay trabajo constante, los salarios son mezquinos; la jornada de labor es verdaderamente agotante; el desprecio de la clase propietaria para la clase proletaria es irritante; el ejemplo que la clase capitalista da a la clase trabajadora de vivir en la holganza, en lujo, en abundancia, en el vicio sin hacer nada útil... la gente pobre que se sacrifica en el taller, en la fábrica, en la mina, en el surco...".(Idem.p.52)

La realidad presente es depravada por una razón: el hombre es dominado por el hombre. Mientras los unos trabajan hasta el agotamiento, los otros no hacen nada útil. La lucha de todos contra todos —que aquí incluye explícitamente la competencia— arraiga la violencia en el corazón de todos. Esta lucha de todos contra todos se debe a una dependencia de todos que constituye la esclavitud, y que la independencia de América Latina no ha superado.

“...seguís siendo esclavos, esclavos de ese moderno señor que no usa espada, no ciñe casco guerrero ni habita almenados castillos, ni es héroe de alguna epopeya: sois esclavos de ese nuevo señor cuyos castillos son los bancos y se llama el capital. Todo está subordinado a las exigencias y a la conservación del capital. El soldado reparte la muerte en beneficio del capital; el juez sentencia a presidio en beneficio del capital; la maquina gubernamental funciona por entero, exclusivamente, en beneficio del capital; el Estado mismo, republicano o monárquico, es una institución que tiene por objeto exclusivo la protección salvaguardia del capital”. (Idem, p.84)

Este señorío y esta dominación de una estructura social denominada capital nacen del derecho de la propiedad privada:

“... el espectáculo nada edificante de la lucha de todos contra todos, que nace precisamente del derecho de la propiedad privada que facultas a los astutos y a los malvados a amasar capitales explotando a los trabajadores”. (Idem, p.53)

Ahora bien, ¿Cómo ha surgido la propiedad privada?. Esta no ha existido siempre. Originalmente la tierra era de todos, era trabajada en común y sus frutos se repartían equitativamente. En esta sociedad originaria irrumpió la propiedad privada:

“El derecho de propiedad territorial de un solo individuo nació en el atentado del primer ambicioso que llevó a la guerra a una tribu vecina para someterla a la servidumbre, quedando la tierra que esa tribu cultivaba en común, en poder del conquistador y de sus capitanes”. (Idem, Págs.53-54)

Esta institución no tiene legitimidad:

“El derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por origen el crimen, el fraude, el abuso de la fuerza”. (Idem, p.35)

Sin embargo, la pregunta de por qué la gente se dejó arrebatarse la tierra. Flores Magón no sabe contestarla. El derecho de propiedad crea también la

necesidad del Estado por el hecho de que origina las desigualdades sociales. Las leyes correspondientes a la propiedad privada crean a través de las desigualdades las razones del crimen, en contra del cual aparece el Estado.

“El jefe o gobierno son necesarios solamente bajo un sistema de desigualdad económica. Si yo tengo más que Pedro, temo, naturalmente, que Pedro me agarre por el cuello y me quite lo que él necesite. En este caso necesito que un gobernante o jefe me proteja contra los posibles ataques de Pedro, pero si Pedro y yo somos iguales económicamente: si los dos tenemos la misma oportunidad de aprovechar las riquezas naturales, tales como la tierra, el agua, los bosques, las minas y demás, así como la riqueza creada por la mano del hombre, como la maquinaria, las casa, los ferrocarriles y los mil y un objeto manufacturados, la razón dice que sería imposible que Pedro y yo nos agarrásemos por los cabellos para disputarnos cosas que a ambos nos aprovechan por igual, y en este caso no hay necesidad de un jefe”. (Idem, p.55)

La conclusión de este apartado, es entonces, que de la desigualdad social se deriva la autoridad y el Estado.

La Libertad Económica: base de la vida

Vemos como Flores Magón parte de la realidad como una relación concreta entre el Ser Humano y sus necesidades, relación que está perturbada por el sistema institucional que transforma al hombre trabajador en esclavo. El es esclavo del capital que lo domina, el cual resulta de la entrega de su propiedad al propietario privado que amasa capital explotando al trabajador. Entregada toda la sociedad al capital y a su acumulación, aparecen la ley y la moral burguesas para defender al propietario de lo que él considera un crimen y que no es sino el resultado de la desigualdad social creada por la propiedad privada.

Frente a esta enajenada realidad el revolucionario mexicano levanta su alternativa:

“Hay que escoger de una vez una de dos cosas: o ser libres, enteramente libres, negando toda *autoridad*, o ser esclavos perpetuando el mando del hombre sobre el mundo”. (Idem, p.55)

Esta alternativa —según el análisis hinke-lammertiano— es tan polarizada, y por tanto, tan maniquea como en el caso de la teoría conservadora o neoliberal, pero adquiere la forma inversa. Para aquella la libertad es la afirmación de la autoridad: Flores Magón, en cambio, entiende por autoridad el conjunto de la propiedad privada y el Estado de ahí que la libertad liberal sea precisamente la esclavitud desde el punto de vista del pensamiento anarquista. Por el contrario, el

anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad y propiedad privada, lo que visto desde la teoría conservadora-neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo. Frente a esta realidad sojuzgada. El luchador azteca levanta su proyecto como un proyecto de vida.

“Vamos hacia la vida.

Vivir, para el hombre, no significa vegetar. Vivir significa ser *libre* y ser *feliz*. Tenemos pues, todos derecho a la libertad y a la felicidad. La desigualdad social murió en teoría al morir la metafísica por la rebeldía del pensamiento. Es necesario que muera en la práctica. A este fin encaminan sus esfuerzos todos los hombres libres de la tierra. He aquí por qué los revolucionarios no vamos en pos de una quimera. No luchamos por *abstracciones*, sino por *materialidades*. Queremos tierra para todos, para todos pan”. (Idem, págs.6-7)

Según la analítica hinkelammertiana por nosotros seguida:

“Esto es lo central del proyecto anarquista la vida es tierra y pan para todos, por un lado, libertad, por el otro. Tierra aquí es la referencia clave para referirse al trabajo y a los instrumentos del trabajo. Se nota que el anarquismo de Flores es un anarquismo campesino, primordialmente”. (Hinkelammert, 1984, p.102)

Ahora bien, aunque para el anarquista se trata de la libertad., Flores va hacia la libertad por la felicidad. Para ser libres hay que ser felices: donde no hay felicidad, no puede haber libertad. Por eso a este *proyecto de felicidad* lo llama también “libertad económica”, algo que en toda tradición tanto anarquista como socialista aparece:

“La libertad económica es la base de todas las libertades... verdadera emancipación: la libertad económica”. (Flores Magón, 1985, p.32)

En la *libertad económica* como clave de la libertad —como su base— se unen felicidad y libertad. De la libertad económica se derivan, por un lado, la felicidad, por el otro, la libertad. Y la libertad económica no es sino dejar de ser “esclavos de los ricos”, dejando de ser esclavos de los ricos se puede dejar de ser esclavos de las autoridades. Aparece entonces la libertad del anarquista que, en última instancia, es la libre espontaneidad de cada cual.

Por la libertad económica se asegura la felicidad. Ella es libertad de la propiedad.

“Me imagino qué *feliz* será el pueblo mexicano cuando sea dueño de la tierra, *trabajándola todos en común como hermanos y repartiéndose los productos fraternalmente*, según las necesidades de cada cual. No cometáis, compañeros, la locura de cultivar cada quien un pedazo. Os matareis en el trabajo, exactamente, como os matáis hoy. Unios y trabajad la tierra en común, pues, todos unidos, la haréis producir tanto que estaréis en aptitud de alimentar al mundo entero. Trabajada en común la tierra, puede dar más de lo suficiente con unos dos o tres horas de trabajo al día, mientras que cultivando uno solo un pedazo, tiene que trabajar todo el día para poder vivir”. (Idem, págs.32-33)

Libertad económica es, por tanto, tener todos todo en común, trabajando en común y consumiendo en común. Es la relación fraternal en la cual se trabaja y reparte como hermanos. Se trata de un actuar de común acuerdo que permita la libertad de cada cual para responder en trabajo y consumo a su propia espontaneidad. A eso responde la tierra. Trabajando en común se produce fácilmente (en unas dos o tres horas diarias), es decir, un horario del cual se puede esperar que el hombre por propia espontaneidad lo cumpla. Y se produce tanto que el producto basta para admitir el consumo espontáneo de cada uno. Por lo tanto, esta libertad económica abre las puertas de la felicidad para todos...se va hacia la vida.

La libertad económica choca con la esclavitud derivada de la propiedad privada, de ahí que la abolición de la propiedad privada aparezca como una exigencia de la libertad.

En contra de esta propiedad —“consagración legal del crimen”— Flores Magón opone el derecho natural a la tierra por parte de todos. Pero no se trata de recibir la tierra por la acción del gobierno.

“...no tratamos de comprar tierra, sino de tomarla desconociendo el derecho de propiedad. Lo que el gobierno llama solución del problema agrario no es tal solución, porque de lo que se trata es de crear una pequeña burguesía rural, quedando de ese modo la tierra en más manos, sin duda, de lo que está actualmente, pero no en manos de todos y cada uno de los habitantes de México, hombres y mujeres”. (Idem, p.138)

El líder anarquista enfoca la solución como definitiva:

“No os dejéis engañar, mexicanos, por los que temerosos de nuestra acción revolucionaria, tratan de adormecernos con *reformitas que no salvan*. El gobierno no ha comprendido que os rebeláis porque tenéis hambre, y trata de calmar vuestra hambre con una migaja de pan”. (Idem, p.50)

La Libertad como libre espontaneidad: humildad y orgullo

A partir de esta libertad económica como su base, es posible ahora la libertad en todas las otras esferas de la vida humana. Pero esta libertad no descansa en instituciones libres sino en la liberación de las instituciones. La institución de por sí —sea propiedad privada, sea el mercado, sea el Estado— es testigo de una limitación de la libertad. El trabajo en común —la fraternidad— permite desarrollar una vida libre que no está limitada por autoridades, sino que brotan del acuerdo común entre las personas.

“¿Podrá haber criminales entonces?. ¿Tendrán las mujeres que seguir vendiendo sus cuerpos para comer?. Los trabajadores llegados a viejos, ¿tendrán que pedir limosna?. Nada de eso: el crimen es el producto de la actual sociedad basada en el infortunio de los de abajo en provecho de los de arriba. Creo firmemente que el bienestar y la libertad son fuentes de bondad. Tranquilo el ser humano: sin las inquietudes en que actualmente vive por la inseguridad del porvenir: convertido el trabajo en un simple ejercicio higiénico, pues trabajando todos la tierra bastarán dos o tres horas diarias para producirlo todo en abundancia con el auxilio de la gran maquinaria de que entonces se podrá disponer libremente, desvanecida la codicia, la falsedad de que hay, que hacer uso ahora para poder sobrevivir en este medio maldito, no tendrán razón de ser el crimen ni la prostitución, ni la codicia y todos como hermanos gozaremos la verdadera *Libertad, Igualdad y Fraternidad*”. (Idem, págs.33-34)

A partir de la libertad económica se transforma el mismo corazón del hombre. Si el hombre cambia no hacen falta el Estado y la autoridad, porque estas son instituciones represivas en una situación en la cual hay algo que reprimir. Por otro lado, la organización de la producción es asunto de los trabajadores mismos que entre sí la ordenan.

“Entended que hay que abolir el derecho de propiedad privada de la tierra y de las industrias para que todo: tierra, minas, fábricas, talleres, fundiciones, aguas, bosques, ferrocarriles, barcos, ganados sean de propiedad colectiva, dando muerte de ese modo a la miseria, muerte al crimen, muerte a la prostitución. Los trabajadores por sí solos, sin amos, sin capataces, deben continuar moviendo las industrias de toda clase, y se concertarán entre sí los trabajadores de las diferentes industrias para organizar la producción y distribución de las riquezas. La autoridad no hace falta más que para sostener la desigualdad social. Mexicanos: ¡Muera la autoridad! ¡Viva Tierra y Libertad!”. (Idem, p.54)

Tenemos así el análisis *bipolar* anarquista en sus términos de una realidad sojuzgada presente y una realidad liberada para el futuro. Es a la vez, una relación bipolar entre una realidad miserable de hoy y aquí, y una realidad de vida plena

para el futuro. Esta imagen del futuro en la visión del anarquista es perfectamente empírica. El espera que, a partir de la revolución, esta nueva sociedad, esta vida plena, esta felicidad y libertad se realicen en la tierra. En última instancia es una bipolaridad entre vida y muerte: muerte presente y vida futura.

En relación con este aspecto, el anarquista tiene también su bipolaridad de virtudes y vicios que expresa en términos de *orgullo* y *humildad*. Los ricos no tienen humildad.

“...creer que los ricos se someterían a la humillación de quedar en la misma posición social que los trabajadores, es una verdadera niñería”. (Idem, p.31)

En cuanto al orgullo, Flores Magón sostiene, que, por un lado, la aceptación de todos de ser iguales —todos comparten en común la posición social de los trabajadores— transforma la humanidad en el orgullo y la gloria de nuestra tierra. Por otro lado, el orgullo de los de arriba —rechazo a la humillación de la igualdad— deshonra a esta tierra de la misma manera que la humildad de los de abajo frente al orgullo de los ricos. Luego, la libertad económica como “la más preciosa de las libertades”, incluye una humildad implicada en la igualdad entre los hombres que haga de la humildad el orgullo de la tierra. Por el contrario, el orgullo de los de arriba, en complicidad con la humildad de los de abajo frente a los de arriba, hace de la humildad la deshonra de esta misma tierra:

“...falta por conquistar la más preciosa de las libertades: aquella que hará de la especie humana el orgullo y la gloria de esta mustia tierra, hasta hoy deshonrada por el orgullo de los de arriba y la humildad de los de abajo. La libertad económica es la base de todas las libertades”. (Idem, p.85)

Hinkelammert señalará acertadamente que:

“A partir de estos dos conceptos éticos claves de humildad y orgullo, podemos ver la inversión que el pensamiento conservador realiza con el pensamiento anarquista. Lo que el anarquista enfoca como humildad virtuosa, el conservador lo ve como orgullo; la igualdad entre los hombres. Lo que el conservador llama humildad, para el anarquista es orgullo de los de arriba en complicidad con de la falsa humildad de los de abajo que se inclinan frente a este orgullo. Para el anarquista, el orgullo y la gloria de la tierra es la aceptación de la igualdad y la construcción consiguiente de la fraternidad, mientras que para el conservador lo es exactamente lo contrario la aceptación de la desigualdad”. (op.cit, p.106)

Dios y Lucifer: Las imaginaciones teológicas

Correspondientemente se da el enfoque de la *religión*. Desde su conceptualización de presente y futuro, de muerte y vida. Flores Magón descubre al Señor del infierno en el presente y la divinidad del futuro. El Señor del infierno presente es un moloc, que, bajo la amenaza de la rebelión, teme por su vida.

“Vamos hacia la vida...

...Desde su Olimpo, fabricado sobre las piedras de Chapultepec, un Júpiter de zarzuela pone precio a las cabezas de los que luchan; sus manos viejas firman sentencias de caníbales; sus canas deshonradas se rizan como los pelos de un lobo atacado de rabia. Dishonra de la ancianidad, este viejo perverso se aferra a la vida con la desesperación de un náufrago. Ha quitado la vida a miles de hombres y lucha a brazo partido con la muerte para no perder la suya...

Si morimos, moriremos como soles: despidiendo luz”. (Flores Magón:1985, p.9)

Pero este Júpiter caníbal no es solamente Júpiter, es el “Dios capital”.

“El capital es el dios moderno, a cuyos pies se arrodilla y muerden el polvo los pueblos todos de la tierra. Ningún dios ha tenido mayor número de creyentes ni ha sido tan universalmente adorado y temido como el capital, y ningún dios, como el capital, ha tenido en sus altares mayor número de sacrificios.

El dios capital no tiene corazón, ni sabe oír. Tiene garras y tiene colmillos. Proletarios, todos vosotros estáis entre las garras y colmillos del capital: el capital os bebe la sangre y trunca el porvenir de vuestros hijos”. (Idem, págs. 84-85)

El dios capital es el Señor del infierno. Detrás del dios aparente aparece la imagen diabólica y el infierno, que gobierna, es el producto presente de la codicia del rico.

Hinkelammert señala, que la imagen conservadora del infierno es la inversión de esta visión anarquista. En el *dictum* célebre del *jefe de filas del Racionalismo Crítico* y visceral antiutopista Karl Popper:

“La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno”. (Citado Hinkelammert: 1984, p.107)

Si el anarquista pone al dios capital como Señor del infierno, tiene que sacar del infierno a aquel que el conservador considera el Señor del infierno. Pero como ya antes el conservador ha puesto en el cielo al dios capital, que según el anarquista es el Señor del infierno. ¿Quién es entonces el Señor de los cielos del anarquista y que tiene que ser al mismo tiempo el Señor de los infiernos del conservador?. Pues, aquellos hombres que se rebelan para ir hacia la vida.

“Los rostros de la miseria y el dolor han hecho feos, se transfiguran: por las mejillas tostadas ya no corren lágrimas, se humanizan las caras, todavía mejor, se *divinizan, animadas, animadas por el fuego sagrado de la rebelión*”. (Flores Magón: 1985, p.9)

Se rebelan en contra de aquellos que crucificaron al rebelde:

“Los timoratos y los “serios” de hoy, que adoran a Cristo, fueron los mismos que ayer lo condenaron y lo crucificaron por rebelde”. (Idem, p.8)

De esta manera, sube a los cielos el anarquista, aquél que según el conservador es el Señor del infierno:

“¡Sumisión! Es el grito de los viles: ¿rebeldía? Es el grito de los hombres. Luzbel, rebelde, es más digno que el esbirro Gabriel, sumiso”. (Idem, p.9)

Para el anarquista, Lucifer vuelve a ser el ángel de la luz —una luz de la cual emana la vida—el heraldo de Dios. Para el conservador, en cambio, el reclamo de la vida es el caos y en consecuencia, Lucifer es el Señor del infierno.

Debemos señalar, que entre los anarquistas es frecuente esta referencia a Lucifer. Así por ejemplo, dice Bakunin:

“El mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV, los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras. En nombre de aquel a quien se ha hecho una gran injusticia”. (Citado, Albert Camus, 1975, p.148)

La injusticia a la que se refiere el gran revolucionario ruso es aquella por la cual Lucifer fue transformado de Señor del cielo —como era en el temprano cristianismo— en Señor del infierno del pensamiento conservador, y por la que se legitima el poder del cristianismo.

La acción directa

“Levantémonos, levantémonos contra los opresores de la humanidad. Los reyes, emperadores presidentes y sacerdotes de todas las religiones son los auténticos enemigos del pueblo, destruyámoslos a todos y, lo mismo que a ellos, todas las instituciones jurídicas, políticas, civiles y religiosas” Manifiesto de los Anarquistas de la Romaña, 1878. (Joll, Op. Cit, p. 105)

La problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de la libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, el anarquista no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados: entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional. La polarización absoluta entre dominadores y dominados se reproduce en esta polarización entre presente y futuro. De todo esto resulta que no hay ningún concepto de construcción del futuro.

El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una *gran fuerza espontánea* fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las instituciones de propiedad y del Estado, de capital y autoridad. El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad. Desencadenadas las personas, ellas se levantarán y desarrollarán la espontaneidad que las hará encontrar, por relaciones directas entre ellas, un orden para sus espontaneidades.

De esta lógica se sigue que no hay que hacer concesiones en la lucha revolucionaria, por cuanto las cadenas tienen que ser rotas. Surge entonces el lema de la acción directa que destruye para que lo nuevo pueda surgir:

“Compañeros: despertad, despertad, hermanos desheredados. Vayamos a la revolución, enfrentémonos al despotismo; pero tengamos presente la idea de que hay que tomar la tierra en el presente movimiento, y que el triunfo de este movimiento debe ser la emancipación económica del proletariado, no por decreto de ningún gobernante, sino por *fuerza del hecho; no por la aprobación de ningún congreso, sino por la acción directa del proletariado*”. (Flores Magón, 1985, p.32)

La acción directa es, pues, acto de destrucción, pero una destrucción que da paso a lo nuevo. Bakunin hasta la describe como **pasión creadora**.

“La pasión de la destrucción es una pasión creadora”. (Camus:op. cit. p.32)

Sin embargo, —y este es su gran fracaso— la esperanza del nacimiento de un nuevo orden no se cumple jamás. Hay revoluciones anarquistas —como esta que comentamos en México, o parcialmente en Cataluña, España durante la Guerra Civil (1936)— pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución

anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque, precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en n proceso de construcción de una sociedad.

“Esta visión de la acción directa lleva al anarquista a una cierta cercanía con los movimientos mesiánicos milenaristas de finales de la Edad Media europea, cercanía que los mismos anarquistas perciben. Aquellos milenaristas forman movimientos de rebelión con un parecido sentido anti-institucional, que se dirige concretamente en contra de la propiedad privada. Pero, al igual que los anarquistas, ellos tampoco logran desarrollar ningún sentido de praxis; aunque triunfen, una vez en el poder no construyen una nueva sociedad sino que esperan que la venida de Cristo lleve a buen fin sus anhelos... Si bien los anarquistas no esperan ninguna venida de Cristo, su esperanza en el surgimiento espontáneo de la libertad como resultado de la destrucción de la institucionalidad pareciera ser más bien una secularización de la actitud mesiánica que no llega todavía a una toma de responsabilidad por la construcción de la sociedad posterior a la rebelión. Por consiguiente, el anarquismo desarrolla una grandiosa imagen de libertad, pero no tiene una manera eficaz de responder al movimiento conservador que se le enfrenta”. (Hinkelammert, op.cit, págs. 113-114)

La anarquía como concepto trascendental

La libertad anarquista, en última instancia, no es solamente contraria a la propiedad privada: es igualmente contraria a la propiedad socialista. Ella no sólo niega el Estado burgués; niega también al Estado socialista. Cuando habla de propiedad común, no habla de propiedad socialista en el sentido de las sociedades socialistas constituidas. La propiedad común anarquista implica la flexibilidad total de las relaciones con los objetos, es, en efecto, propiedad de todos, del acceso de todos. Lo que el libertario niega en la propiedad privada no es sólo su carácter privado sino, en general, su carácter privativo. Y si bien la propiedad socialista no es propiedad privada sigue siendo propiedad privativa. El acceso a esta propiedad y su disfrute está regulado por reglas de forma mercantil, de manera que quien accede a tal propiedad sin el permiso correspondiente es tildado de ladrón. El anarquista se rebela contra esta represión de la espontaneidad del acceso a los bienes.

“La libertad anarquista es una imaginación, pero no por eso es arbitraria. Es una imaginación de perfección, no a partir de alguna institucionalidad, sino a partir vida concreta del hombre que a través de su trabajo satisface sus necesidades. La manera de efectuar este trabajo, de sentir las necesidades y de llegar a satisfacerlas es reflexionada por el anarquista en término de un progreso infinito. Piensa este proceso de intercambio con la naturaleza con cada vez menos

dificultades hasta llegar, por el progreso infinito de abstracción, a la espontaneidad perfecta. Que todo sea libertad y que las necesidades mismas sean satisfechas en forma de libre espontaneidad; eso es su imaginación definitiva de libertad. Desde luego, frente a un progreso infinito de este tipo toda institucionalidad —sean relaciones mercantiles, leyes, Estado, planificación o propiedad privativa de cualquier tipo— aparece como limitación y represión de esta libre espontaneidad. Por lo tanto, en el progreso infinito a partir del intercambio del hombre con la naturaleza toda institucionalidad desaparece y la libertad espontánea surge como vida plena sin tales represiones”. (Idem, p. 119)

En la imaginación anarquista esta libertad plena no es, como la vería un Hobbes, por ejemplo, una guerra de todos contra todos. Liberarse de esta manera es crear un orden que no necesita ninguna institucionalidad; es el orden espontáneo del pensamiento anarquista. La realidad es imaginada de una manera tal que cada uno, siguiendo su libre espontaneidad, realiza espontáneamente un orden complementario con las acciones de todos los otros. Es la realización de lo que Kant llamaba irónicamente la *“bella armonía”*.

La libertad anarquista es la libertad de cada uno de elegir el camino que quiere. Haciendo eso espontáneamente, y no guiado por leyes del mercado ni leyes o planes del Estado, todos pueden hacer todo espontáneamente y en común. Se come lo que gusta, se hace el trabajo que satisface y se trabaja el tiempo que a uno le parece. Trabajando según el gusto de cada uno, el orden espontáneo permite que, correspondientemente, se alcancen los bienes según el gusto y en la cantidad suficiente para cada uno. Eso, es el sueño anarquista que es, efectivamente, el sueño máximo de la libertad humana. No es imaginación arbitraria, ni ningún país de las maravillas sacado de las mangas de una camisa. Es la realidad concreta del hombre concreto llevada, por un progreso infinito absolutamente riguroso, hacia su plenitud.

“El pensamiento anarquista desarrolla esta imagen de libertad. Por su grandeza ha marcado todos los pensamientos posteriores y quizás no se pueda pensar una libertad más plena del hombre que la libertad anarquista. Los conceptos límite de la institucionalidad perfecta son opacos al lado de la anarquista. Sin embargo, la libertad anarquista no es un concepto empírico que esté al alcance de la praxis humana. Es una libertad trascendental, no empírica, aunque los pensadores anarquistas la imaginan como una meta de la acción, como una meta empírica. Por eso no la presentan con toda la radicalidad con que la hemos expuesto. En efecto, si bien se destaca básicamente esta imagen —trabajo común de coordinación espontánea, abolición de las relaciones mercantiles, de todas las leyes inclusive la ley del valor, del Estado, etc.—, su exposición tiene

que prever excepciones que se deben al hecho de que se piensa la anarquía como meta empírica". (Idem, Págs. 120-121)

Esta situación la ejemplifica Flores Magón, cuando desarrolla su idea del trabajo como trabajo común, intercalando la siguiente excepción:

"Cada quien, naturalmente, -si así lo desea- puede reservarse un pedazo para utilizarlo en la producción según sus gustos e inclinaciones, hacer en él su casa, tener un jardín; pero el resto debe ser unido a todo lo demás si se quiere trabajar menos y producir más". (Flores Magón, op.cit, p.33)

Aquí los gustos e inclinaciones aparecen como opuestos al trabajo común y sin coordinación con los otros. Otra excepción aparece cuando el mismo autor afirma que los crímenes en contra de las personas desaparecerían en cuanto se asegure la libertad económica.

"No, no hay que temer una vida sin gobierno, anhelémosla con toda la fuerza de nuestro corazón. Habrá naturalmente, algunos individuos dotados de instintos antisociales, pero la ciencia se encargará de atenderlos, como enfermos que son, pues estas pobres personas son víctimas de atavismos, de enfermedades heredadas, de inclinaciones nacidas al calor de la injusticia y la brutalidad del medio". (Idem, p.54)

Se trata como vemos, de concesiones al pretendido carácter empírico de la meta de la anarquía. No obstante, en sus afirmaciones básicas ya mencionadas, la imaginación anarquista de hecho no es empírica, sino trascendental.

Teóricamente, este pensamiento anarquista nunca aparece en términos muy elaborados. Es un pensamiento sumamente popular que se propaga más en discursos y movilizaciones populares, que por la elaboración de grandes teorías. Los libros y artículos anarquistas —como los de Flores Magón analizados en este trabajo— están escritos con el ánimo de despertar efervescencia, de contagiar entusiasmo. Son libros "calientes" que tratan de arrastrar a la humanidad entera hacia su nuevo destino.

Los conceptos límites de institucionalización perfecta llevan siempre a la contradicción ya indicada de que, al pensar la institucionalidad en su perfección, se la piensa en *términos de ausencia*. Una competencia perfecta —como la predicán los neoliberales— es la ausencia de la función real de la competencia, una legitimación perfecta es la ausencia de la función social de legitimación: un acatamiento perfecto de las leyes implica la ausencia del sistema legal real. En el caso de la anarquía no resulta nada parecido. Pensar el intercambio del hombre con la naturaleza en términos de perfección y libertad total, no se abstrae, ni

explícita ni implícitamente de su realidad. Una realidad imperfecta es ahora perfecta, pero no aparece aquella contradicción implícita que encontramos en todos los casos de una conceptualización de la institucionalización en términos perfectos. En todo caso a pesar de que la anarquía es un concepto trascendental, la imaginación anarquista ha influido profundamente en el desarrollo posterior del pensamiento social. Esta influencia la ha ejercido a través de la crítica y la transformación de las cuales —como en el caso mexicano— se hizo objeto el pensamiento anarquista. En todos los casos, esta crítica y consiguiente transformación han arrancado del problema de la acción directa y la falta de mediatizaciones institucionales en la concepción del tránsito de la realidad sojuzgada presente hacia la libertad en el futuro.

Fue Marx —a juicio de Franz J. Hinke-lammert— el que por primera vez efectuó esta crítica, iniciando así la posibilidad de construir la sociedad futura que los anarquistas esperaban como resultado de la libre espontaneidad surgida de la destrucción de la sociedad anterior.

Finalizamos este trabajo haciendo nuestra esta valoración del citado Bartra:

“La revolución triunfó pero fracasó el magonismo, por lo tanto era totalmente utópico e impracticable, este es el tipo de argumento de los que han edificado el mito de la revolución mexicana para desembarazarse cómodamente de Ricardo Flores Magón. El proceso de 1910-1917 fue múltiplemente contradictorio, en él triunfo una de las facciones en pugna y fue derrotada la revolución radicalmente campesina y democrática. Una parte de esta derrota fue la liquidación del Partido Liberal y, naturalmente, una parte de la responsabilidad en este fracaso reside en las deformaciones, limitaciones e insuficiencias del magonismo, su núcleo políticamente más deslindado, coherente y radical. La trayectoria ... (de este movimiento) es importante, precisamente porque los intereses de clase que bien o mal representaban eran socialmente existentes y políticamente significativos y hubieran podido conquistar la hegemonía en el proceso revolucionario. El estudio de las profundas limitaciones del magonismo es indispensable por las mismas razones. Lo demás es fatalismo histórico”. (Bartra, op.cit, págs.20-21)

A la vez afirmando que: del anarquismo puede decirse —como se hacía con el ser— de varias maneras. Su articulación en el discurso, participa irremediabilmente del poder, creador por excelencia de símbolos, lenguaje, es decir de historia. Y en sus orígenes decimonónicos, 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 en 1937 a manos del fascismo, entre otros.

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 setentas, del mayo 68, la más reciente de las derrotas, cuando se empieza a perfilar una importante renovación del pensamiento anarquista, que acentuado en la esfera del sujeto y en la resemantización de la negatividad como el espacio fértil de la transgresión, posibilita la construcción de una cultura de resistencia, en el plano individual y colectivo.