

COMUNALISMO

LA DIMENSIÓN DEMOCRÁTICA DEL
ANARQUISMO

MURRAY BOOKCHIN

COMUNALISMO

**LA DIMENSIÓN DEMOCRÁTICA DEL
ANARQUISMO**



Ediciones La Social

Primera edición: octubre 2015

La edición estuvo al cuidado de Guadalupe Rivera
guadalupe_rivera@riseup.net

Ediciones La Social
ediciones_lasocial@riseup.net
edicioneslasocial.wordpress.com

Este texto puede descargarse desde <http://wp.me/p10ynY-1N>

El texto se editó íntegramente en Software Libre usando Ubuntu 14.04.02, Libre Office 4.2.8.2, GIMP 4.2.4.2 e Inkscape 0.48.4.

Publicado bajo la licencia Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0).

Más sobre la licencia en creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode

Impreso en Tlatelolco, México

UNA BREVE BIOGRAFÍA DE MURRAY BOOKCHIN¹

JANET BIEHL

MURRAY BOOKCHIN nació en la ciudad de Nueva York el 14 de Enero de 1921, de padres inmigrantes rusos judíos que habían sido activos en el movimiento revolucionario ruso. En 1930 ingresó al movimiento juvenil comunista, primero en los Pioneros y luego en la Liga Juvenil Comunista, donde trabajó como director de educación de su grupo. Pero en 1935 lo desilusionó el giro del Comunismo internacional, en manos de Stalin, hacia la política del "Frente Popular", una línea partidista menos militante. Profundamente involucrado en la organización de actividades vinculadas a la Guerra Civil Española (era demasiado joven para participar

1 <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/BiehlbioBookchintrans.html>

directamente), se mantuvo junto a los comunistas hasta el pacto entre Stalin y Hitler en septiembre de 1939, cuando fue expulsado por "desviaciones Trotskistas-anarquistas". Luego, se alineó con los Trotskistas estadounidenses. Después de graduarse de la secundaria, encontró trabajo en una fundición al norte de Nueva Jersey, ingresando así al movimiento obrero. En la fundición, donde trabajó por cuatro años, se volvió activo en la organización de los trabajadores para el *Congress of Industrial Organizations* (CIO).

Sirvió en el Ejército de los EE.UU. a mediados de la década del 40, y regresó a su país para emplearse en la industria automotriz. Se involucró profundamente en la *United Auto Workers* (UAW), que en ese momento era un gremio altamente libertario. Ideológicamente, se decepcionó cada vez más del autoritarismo trotskista tradicionalmente bolchevique. Después de participar en la gran huelga de

la General Motors en 1948, comenzó a cuestionar todas sus nociones tradicionales sobre el rol "hegemónico" o "de vanguardia" de la clase obrera industrial. En vez de dar un giro hacia la derecha, como lo hicieron muchos comunistas desilusionados de su generación, buscó formas de construir un comunismo no-autoritario, en efecto un comunismo libertario.

Durante los años 50, considerándose a sí mismo como socialista libertario, trabajó de cerca con un grupo de marxistas alemanas disidentes en Nueva York que sostenían una perspectiva similar (*International Kommunisten Deutschlands* o IKD). Muchos de sus primeros artículos fueron publicados por el periódico en alemán de este grupo, *Dinge der Zeit*, así como en su publicación hermana en inglés, *Contemporary Issues*, bajo los seudónimos M.S. Shiloh, Lewis Herber, Robert Keller y Harry Ludd. Su primer libro, *Lebensgefährliche Lebensmittel* (1955),

publicado en Alemania Occidental en colaboración con Götz Ohly, se basó en un artículo muy largo titulado "El problema de los químicos en el alimento", que había sido publicado en *Contemporary Issues* en 1952. Aquí exploró los posibles efectos de los conservadores y pesticidas sobre la salud humana. Tales ideas, que desde entonces han formado parte de la conciencia general de nuestro tiempo, eran tremendamente originales a finales de los 60 y principios de los 60.

En los primeros años de la década de los 60, Bookchin escribió dos importantes libros periodísticos, que pretendían alcanzar un público general, y que alarmaban sobre una serie de males ambientales. En *Our Synthetic Environment* (bajo el seudónimo Lewis Herber), publicado en 1962 (adelantándose a *La primavera silenciosa* de Rachel Carson en casi medio año), analizó la literatura científica sobre pesticidas, aditivos alimenticios y rayos X

como fuentes de enfermedades humanas, incluyendo el cáncer. En *Crisis in Our Cities* (1965) exploró los problemas ambientales específicos de las áreas urbanas estadounidenses.

En esta época, la evolución política de Bookchin lo llevó a la tradición anarquista de Pedro Kropotkin, una que Bookchin quiso convertir en hogar para sus ideas antijerárquicas y de descentralización, y en un marco político en el cual pudiera trabajar. A medida que la Nueva Izquierda y los movimientos contraculturales surgían en los años 60, Bookchin popularizó sus ideas libertarias y ecológicas en varios ensayos innovadores y ampliamente influyentes. "Ecología y pensamiento revolucionario" (1964) fue la primera obra que llamaba a una ecología política radical; allí intentó unir ecología y anarquismo, fundando lo que denominó Ecología Social. En *Hacia una tecnología liberadora* (1965) hace un llamado a una nueva ecotécnica usando fuentes

de energía alternativas y renovables y microtecnologías que conformarían la infraestructura de una sociedad emancipadora. En *¡Escucha, Marxista!* (1969) intentó advertir a los SDS (*Students for a Democratic Society*) de la inminente toma del poder de la organización por parte de un grupo maoísta y al hacerlo presentó una mordaz crítica del Marxismo-Leninismo. En "Una nota sobre los grupos de afinidad" llamó la atención sobre una unidad de organización política no-jerárquica utilizada por los anarquistas españoles. Todos estos ensayos influyeron profundamente a la Nueva Izquierda en Norteamérica y Europa, y fueron recogidos en la antología *Post-Scarcity Anarchism* (1971; republicado en 1997 y 2004). A fines de los años 60, Bookchin hizo clases en la Alternative University en Nueva York, una de las "universidades libres" más grande de los Estados Unidos, y en la City University of New York en Staten Island.

En 1974 co-fundó y dirigió el Instituto de Ecología Social en Plainfield, Vermont, que llegó a adquirir una reputación internacional por sus cursos avanzados sobre ecofilosofía, teoría social y tecnologías alternativas. En 1974 también comenzó a hacer clases en el Ramapo College de Nueva Jersey, donde este autodidacta graduado de secundaria eventualmente llegó a ser profesor titular de teoría social; se retiró en 1983 con un título emérito. En la década de 1970 estuvo activo en el movimiento antinuclear y participó en la Clamshell Alliance, que se oponía al reactor nuclear de Seabrook en New Hampshire. Su libro *The Limits of the City* (1974) continuó su exploración de las problemáticas urbanas en el pensamiento social radical. Su siguiente libro, *The Spanish Anarchists* (1977), fue una historia del movimiento anarquista español desde sus orígenes hasta mediados de los años 30; tenía planeado escribir un segundo volumen que cubrie-

ra la Revolución Española de 1936-37, pero nunca lo escribió (aunque el cuarto volumen de *La Tercera Revolución*, completado en el 2003, cubre una buena parte de esa historia). Muchos de sus ensayos de los 70 criticaban los desarrollos del nuevo movimiento ecológico y distinguía entre la ecología, que consideraba radical e innovadora, y el ambientalismo, o perspectivas reformistas o estatistas que no eran capaces de abordar la raíz de los problemas ecológicos. Estos ensayos fueron compilados en *Toward an Ecological Society* (Black Rose Books, 1981).

Durante los primeros años de la década de los ochenta Bookchin publicó sus dos principales obras. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (1982; republicado en 1991 y 2005) es una revisión magistral de la ecología y la jerarquía social, que entreteje problemáticas políticas, antropológicas, psicológicas y científicas. Aquí Bookchin explora la noción de la dominación de la

naturaleza y su emergencia histórica en primer lugar a partir de la muy real dominación social del hombre por el hombre, particularmente en las gerontocracias, patriarcados y otros estratos jerárquicos. Examinó la jerarquía y la dominación como formas de opresión más fundamentales que las clases y la explotación.

Su segunda "opus magnum" fue *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1986; republicado como *Urbanization Without Cities* [1992] y *From Urbanization to Cities* [1995]). Esta obra maestra narra la historia de la autogestión cívica, la democracia cara-a-cara y el confederalismo en la tradición democrática occidental, comenzando en la Grecia antigua y avanzando a través de las ciudades medievales europeas y hacia las instituciones populares de diversas revoluciones, particularmente la Americana y la Francesa. El libro culmina en un capítulo que expone el municipalismo libertario, que

es el nombre que Bookchin le dio a su proyecto político. El municipalismo libertario es una política que busca recrear una vital esfera política local con el fin de establecer asambleas populares de democracia directa a niveles municipales, ciudadanos y barriales. A lo largo de regiones más vastas estas asambleas se confederarían y, a medida que se fortalecieran, pondrían en cuestión el estado-nación centralizado. Argumenta en favor de una municipalización (en oposición a la nacionalización marxista) de la economía, como una forma de oponerse al actual sistema capitalista corporativo de propiedad y gestión. Algunas de estas ideas también fueron desarrolladas en los ensayos compilados en *The Modern Crisis* (1986).

A mediados de los ochenta Bookchin fue una de las inspiraciones de la emergencia del movimiento político internacional Verde y tuvo una profunda influencia en el surgimiento de los Verdes alema-

nes y más tarde en su ala "*fundi*". En 1987 hizo el discurso inaugural del primer encuentro verde en los Estados Unidos, en Amherst, Massachusetts. Aquí inició un debate al interior del movimiento ecológico acerca de la Ecología Profunda, un conjunto de ideas que ganaban influencia en el momento y que él comprendió que tenían implicancias políticas reaccionarias debido a su priorización de la naturaleza no-humana por sobre los seres humanos así como su énfasis en la espiritualidad y el misticismo. También se opuso a las tendencias al interior de los Verdes estadounidenses que querían crear un Partido Verde para llevar candidatos a las oficinas estatales y nacionales; en vez de eso, Bookchin prefería un movimiento verde radical que pudiera educar al público acerca de la necesidad tanto de democracia local como de soluciones ecológicas, en consonancia con el municipalismo libertario. A finales de los 80, como miembro

de los Verdes en Burlington, Vermont, participó en varias campañas políticas locales que pretendían crear conciencia de los problemas ambientales en la ciudad, y al mismo tiempo llamar a una democratización de las instituciones políticas locales. En 1988 co-fundó la *Left Green Network*, una confederación de grupos que compartían este enfoque.

En 1990 Bookchin se retiró de la vida política. Continuó enseñando en el Instituto de Ecología Social, donde tuvo el cargo de director emérito, pero pasó la mayor de su parte escribiendo. Con su compañera y colaboradora Janet Biehl, co-editó cuarenta números del boletín de discusión teórica-*Green Perspectives* (luego renombrado *Left Green Perspectives*); éste se convirtió en el principal espacio para sus artículos en dicha década, hasta que dejó de existir en el 2000. En 1996 escribió una crítica del posmodernismo, la misantropía y el anti-humanismo que tituló *Re-enchanting Humanity: A*

Defense of the Human Spirit Against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism (1996). Dándole sustento a muchas de sus ideas políticas hay un sistema re-trabajado de pensamiento dialéctico, uno que pone una versión "naturalizada", o basada en el desarrollo, de la dialéctica de Hegel al servicio del pensamiento ecológico. Su concepto de naturalismo dialéctico es elucidado con considerable detalle en su libro *The Philosophy of Social Ecology* (1990, revisado en 1994).

Entre 1992 y 2003 también escribió su inmensa historia de los movimientos populares revolucionarios en cuatro volúmenes, *The Third Revolution* (publicada por Cassel y posteriormente por Continuum entre 1996 y 2003). El volumen 1 cubre las Revoluciones Americana y Francesa; el volumen 2, las revoluciones francesas del siglo XIX, incluyendo la Comuna de París; el volumen 3, las revoluciones Rusas de 1905 y 1917; y el volumen 4, las revolu-

ciones Española y de Europa central. Bookchin ocupó la mayor parte de sus últimos años en este tremendo proyecto.

Mientras tanto a mediados de los 90, Bookchin desarrolló serias dudas acerca de su opción en los años 50 de trabajar con el anarquismo como un marco político general. El anarquismo, sospechaba cada vez más, estaba fundamentalmente arraigado en el individualismo, una doctrina que él aborrecía. Comenzó a distanciarse de muchas partes del movimiento anarquista, comenzando con "El Fantasma del Anarcosindicalismo" (1992). Dos años después sostuvo que "la dimensión democrática del anarquismo" era el comunismo; en 1995 escribió *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, como un desafío a que los anarquistas rechazaran el narcisismo y el aventurismo adhoc del "anarquismo como estilo de vida" en pos de un anarquismo comunal basado en los movi-

mientos y las realidades sociales. En su opinión, los anarquistas no estuvieron a la altura de este desafío, y en un ensayo del 2002 titulado "El Proyecto Comunalista" rechazó todo el anarquismo en pos del comunalismo, una doctrina igualmente anti-estatista que él sentía que estaba más explícitamente orientado que el anarquismo a la liberación social más que individual.

La vida y la obra de Murray Bookchin abarcó dos eras históricas: el periodo de entreguerras, cuando la Gran Depresión parecía llevar al capitalismo al borde del colapso, y la era de posguerra de la consolidación del capitalismo corporativo. Luego de haber crecido en la época del socialismo proletario tradicional, con sus insurrecciones de clase obrera y luchas contra el fascismo clásico, como adulto cooperó en la creación del movimiento ecológico, abrazó el movimiento feminista como un movimiento antijerárquico, y desarrolló su propia polí-

tica democrática, comunalista. Analizó estos cambios arrolladores en la sociedad y en la consciencia, insertándolos en un marco coherente que deseó pudiese conducir a un futuro liberado. A aquellos interesados en conocer más profundamente sus ideas, él siempre recomendó *Remaking Society* (1989), su introducción a sus propias ideas; *The Murray Bookchin Reader*, editado por Janet Biehl en 1997; y el resumen de Biehl de sus ideas políticas, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism* (1998).

El 30 de Julio del 2006, casi un año después de la publicación del cuarto y último volumen de *The Third Revolution*, Bookchin murió de una insuficiencia cardíaca en su hogar en Burlington. Murió como siempre había vivido, como un socialista, con integridad.

BIBLIOGRAFÍA DE M. BOOKCHIN EN ESPAÑOL

NOTA DEL EDITOR: Presentamos a continuación la bibliografía de Bookchin compilada por Janet Biehl y disponible en nuestro idioma.²

Sorprende lo temprano de las primeras traducciones (años 70s) y la poca resonancia que tiene el autor en nuestros días. La bibliografía responde al orden de aparición en el idioma original, no así de publicación en español.

“Ecología y pensamiento revolucionario,” folleto (Mexico: Ediciones Acción Directa, 1976) .

“Hacia una tecnología liberadora,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .

“Después de la escasez,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .

2 <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/biehlbiblio.html>

- “El Mito del Partido,” en *Ruta* [Caracas], no. 15 (Sept. 1973) .
- “Escucha marxista!” (Paris: Agrupación Anarquista “Colectivo,” 1976), folleto.
- “Escucha marxista!” (Mexico: Ediciones Acción Directa, 1976), folleto.
- “Poder de destruir. Poder de crear,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .
- El anarquismo en la sociedad de consumo*, trad. Rolando Hanglin (Barcelona: Ed. Kairós, 1974) .
- “Espontaneidad y organización,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .
- “Por una sociedad ecológica” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .
- “La crisis de la energía. Mito y realidad,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .
- Los límites de la ciudad* (Madrid: Ed. H. Blume, 1974) .
- “Agricultura radical,” trad. Silvia Alatorre, en *Grupo de Estudios Ambientales* (Mexico, 1978); republicado en in *Tierra y libertad*, 449 [Mexico]

- “Energía, ‘ecotecnocracia’ y ecología,” trad. Josep Elias, en *Por una sociedad ecológica* (1978) .
- Los anarquistas españoles: Los años heroicos 1868-1936*, trad. Judith Dellepiane (Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., 1980) . Republicado por A.K. Press [Edinburgh y San Francisco] (1994) .
- “Carta abierta al movimiento ecologista,” en *Bicicleta: Revista de comunicaciones libertarias*, no. 31 (c. 1080), pp. 22-24 .
- “Ecología de la libertad,” trad. Marcelo Gabriel Burello, en *El lenguaje libertario*, vol. 2: *Filosofía de la protesta humana*, ed. Christian Ferrer (Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1991) .
- La ecología de la libertad: El surgimiento y la disolución de la jerarquía*, trad. Marcelo Gabriel Burello (Madrid: Ediciones Madre Tierra; Malaga: Fundación Los Arenalejos, 1997) .
- “Tesis sobre el municipalismo libertario,” trad. Miguel Jaime, *Comunidad* (Feb.-Mar. 1985) .
- “Un Crecimiento que nos mata,” trad. Delia Silva V., en *Comunidad* [Stockholm] 72-73 (Apr. 1990); republicado

- en *Ecología Libertaria* (1991) .
- “Sociedad, Política, y Estado,” in *Libre Pensamiento*, no. 26 (Invierno 1998) .
- “La Política Radical en la Era del Capitalismo,” trad. Russell DiNapoli en *Si volem* 8 (1990) .
- “El Significado del Federalismo,” trad. Carmen Sarue y Agustín Sepúlveda (Santiago de Chile, 1994), folleto.
- “Municipalismo Libertario: Una Panorámica General,” trad. Félix García Moriyón, en *Libre pensamiento: Organo de debate y reflexion de la confederacion general del trabajo* [Madrid] 13 (verano 1993), pp. 9-12 .
- “Historia, Civilización, y Progreso: Esbozo para una critica del relativismo moderno,” trad. Antonia Ruiz Cabezas, (Madrid: Nossa y Jara Editores, 1997), folleto.
- “Autonomía o libertad,” en *Diógenes* 6:12 [Mendoza, Argentina] (Sept. 1998) .
- Las políticas de la ecología social: Municipalismo libertario* (VIRUS Editorial, Fundación Salvador Seguí, Colectividad los Arenalejos, 1998).

COMUNALISMO: LA DIMENSIÓN DEMOCRÁTICA DEL ANARQUISMO³

MURRAY BOOKCHIN

PRIMERA PARTE

POCAS VECES como en el presente, algunas palabras socialmente importantes han sido tan confundidas y desviadas de su significado histórico. Hace dos siglo, se olvida con frecuencia, la “democracia” era igualmente despreciada por monárquicos y

3 <<http://idescalzos.blogspot.mx/2008/10/comunalismo-la-dimensin-democrtica-del.html>>

republicanos como la “ley de la multitud”. Hoy, la democracia es aclamada como “democracia representativa”, un “oxímoron”, que hace referencia a poco más que una oligarquía republicana de unos cuantos elegidos ~ que hablan ostensiblemente en nombre de las masas desposeídas.

La palabra “comunismo”, por su parte, alguna vez se refirió a una sociedad cooperativa que estaría moralmente fundada en el respeto mutuo y en una economía en la que cada cual contribuiría a la labor social de acuerdo a sus capacidades y recibiría los medios de vida de acuerdo a sus necesidades. Hoy la palabra “comunismo” se asocia con el *gulag* estalinista y es rechazado en bloque como algo totalitario. Su primo el “socialismo” (que alguna vez denotó una sociedad políticamente libre basada en varias formas de colectivismo y compensaciones materiales equitativas por el trabajo) re-

sulta intercambiable con alguna variedad humanista del liberalismo burgués.

Durante los años 80 y 90's, conforme todo el espectro social y político se deslizó ideológicamente hacia la derecha, el término "anarquismo" no permaneció inmune a estas redefiniciones. En la esfera angloamericana, el anarquismo se desvía de su ideal social a través de la adopción de un énfasis en la autonomía personal, un énfasis que lo está vaciando de su vitalidad histórica. Un individualismo stirneriano marcado por la defensa de cambios en los "estilos de vida" y el cultivo de la idiosincrasia conductista. De esta manera, un vuelco hacia el misticismo retrógrado se ha hecho cada vez más evidente. El así mentado "anarquismo de estilo de vida" esta erosionando de manera constante el núcleo socialista del concepto anarquista de libertad.

Permítaseme enfatizar que en la tradición social británica y norteamericana, la autonomía y la li-

bertad no son términos equivalentes. Al insistir en la necesidad de eliminar la dominación personal, la autonomía se enfoca en el individuo como el componente formativo y punto nodal de la sociedad. En contraste, la libertad, a pesar de su uso un tanto laxo, denota la ausencia de dominación en la sociedad, de la que el individuo es parte. El contraste se torna muy importante cuando los anarquistas individualistas igualan el colectivismo como tal con la tiranía de la comunidad sobre sus miembros.

Hoy, cuando una teórica anarquista como Susan Brown, afirma que “..un grupo es una colección de individuos, ni mas ni menos..”. Haciendo enraizar el anarquismo en el individuo abstracto, tenemos razones para estar preocupados. No es que esta visión sea nueva en el anarquismo, varios historiadores la han descrito como un aspecto implícito en la perspectiva libertaria. En donde, el individuo aparece acompañado de derechos naturales y despoja-

do de raíces en la sociedad o el desarrollo histórico. Pero, ¿de dónde se desprende esta “autonomía” personal? ¿Cuál es la base de estos “derechos naturales”, más allá de premisas *a-priori* y nebulosas intuiciones?, ¿Qué papel juega el desarrollo histórico en su formación? ¿Qué premisas sociales le dan nacimiento, la sostienen y la nutren de hecho? ¿Cómo puede una “colección de individuos” institucionalizarse hasta dar lugar a algo más que a una autonomía que consista solamente en el rechazo a la afectación de las “libertades” de los otros miembros, “libertad negativa” como la llama Ishaia Berlin, en contraste con la “libertad positiva”, que es la libertad sustantiva, en nuestro caso construida sobre líneas socialistas?.

En la historia de las ideas, la “autonomía”, como referencia a un “auto-gobierno” estrictamente personal, encontró un antiguo apogeo en el imperial culto romano de la “libertas”. Bajo el reinado de los

césares Julios y Claudios, el ciudadano romano gozaba de una gran medida de autonomía para satisfacer su propios deseos y apetencias sin la reprobación de autoridad alguna, mientras no interfiriera con los negocios y necesidades del Estado. En la tradición liberal mas desarrollada teóricamente por John Locke y Stuart Mill, la autonomía adquirió un sentido mas amplio que se oponía a la excesiva autoridad del Estado.

Durante el siglo XIX, hubo una materia en particular que capturó la atención de los teóricos del liberalismo clásico, ésta fue la economía política, la cual no concebían únicamente como el estudio de los bienes y servicios, sino ante todo como un sistema moral. De hecho el pensamiento liberal reducía generalmente lo social a lo económico. Así, la excesiva autoridad del Estado fue rechazada a favor de una presunta autonomía económica. Irónicamente,

actualmente los liberales invocan con frecuencia la palabra libertad en el sentido de una “autonomía”.

A pesar de sus afirmaciones sobre la autonomía y su desconfianza de la autoridad del Estado, estos pensadores liberales clásicos, no sostuvieron, en última instancia, la noción de que el individuo estuviera totalmente libre de tutela legal. De hecho, la interpretación liberal de la autonomía supone realmente arreglos totalmente definidos más allá del individuo — notablemente, las leyes del mercado. Con la autonomía individual como polo opuesto, estas leyes constituyen un sistema social organizativo en el que toda “colección de individuos” se mantienen bajo la tutela de la famosa “mano invisible” de la competencia. Paradójicamente, las leyes del mercado se sobreponen al ejercicio de la ‘libre voluntad’ de los mismos individuos soberanos quienes de otra manera forman esa “colección de individuos”.

Ninguna sociedad racionalmente constituida puede existir sin instituciones y si una sociedad como “colección de individuos. ni más, ni menos,” pudiera aparecer alguna vez, simplemente se hubiera disuelto. Los liberales, incluso, se pueden colgar de la idea de “mercado libre” y “libre competencia”, guiados por las “inexorables leyes” de la economía política.

Alternativamente a este concepto de autonomía, la palabra inglesa “*freedom*”, comparte raíces etimológicas con el vocablo alemán *freiheit*, toma su punto de partida no del individuo sino de la comunidad o mas ampliamente de la sociedad. En la época de la ilustración y durante el siglo XIX, conforme el pensamiento social ilustrado y sus sucedáneos establecieron la idea de la mutabilidad de las instituciones al primer plano del pensamiento social, el individuo también resulto ser afectado por esta posibilidad.

Durante el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, los grandes teóricos socialistas elaboraron una idea de libertad social más compleja. Contemplando al individuo como conscientemente imbricado con la evolución social. Para estos pensadores, la idea de una “colección de individuos” era una forma totalmente extraña de referirse a lo que era una sociedad; consideraban, adecuadamente, que la libertad individual debiera ser compatible y congruente con la libertad social (*freedom*), y de forma muy significativa, definieron a la libertad social como un concepto en evolución y unificador.

Más allá de lo anterior, los teóricos socialistas formularon la pregunta fundamental sobre: ¿Qué constituía a una sociedad racional?, una cuestión específicamente ética en tanto que abolía la centralidad de la economía en una sociedad libre. Donde el pensamiento liberal reducía generalmente lo social a lo económico, las diferentes corrientes socia-

listas (aparte del marxismo) entre las que Kropotkin distinguía como “rama izquierda” al anarquismo, asimilaron lo económico a lo social.

En resumen, tanto la sociedad como el individuo son conceptos históricos en el mejor sentido del término: entidades auto generativas y en evolución tanto como procesos creativos en el que cada uno existe dentro y a través del otro. Esperanzadoramente, esta historicidad ha estado acompañada por nuevos derechos y deberes cada vez más amplios. El lema de la Primera Internacional, era en efecto el reclamo “No mas derechos sin obligaciones ni obligaciones sin derechos”, (una demanda que después apareció como insignia de los periódicos anarcosindicalistas en España y muchas otras partes hasta el presente).

Así pues, para los pensadores socialistas clásicos, concebir al individuo sin la sociedad resulta tan absurdo como pensar en la sociedad sin indivi-

duos. Buscaron la realización de ambos en estructuras institucionales racionales que abrigaban el más amplio grado de libertad de expresión en cada aspecto de la vida social.

SEGUNDA PARTE

El individualismo, tal como es concebido por el liberalismo clásico, descansa en una ficción, para empezar. La misma presuposición de una legalidad social mantenida por la competencia del mercado esta bastante lejos de su mito sobre el individuo totalmente soberano y “autónomo”. Con aún menos presupuestos para sostener sus ideas, la teóricamente endeble obra de Max Stirner comparte una disyunción similar: La disyunción ideológica entre el ego y la sociedad.

El concepto central que revela esta distinción --- de hecho esta contradicción, es la cuestión de la democracia. Por democracia, desde luego, no me re-

fiero al “gobierno representativo” en forma alguna, sino a la democracia cara-a-cara. En relación con sus orígenes en la democracia de la Atenas clásica, el término como lo uso yo es la idea de la gestión directa de la polis por la ciudadanía en asambleas populares, lo que no representa menospreciar el hecho que la democracia ateniense estaba fundada en el patriarcado, la esclavitud, el dominio de clase y la restricción de la ciudadanía a los varones atenienses por nacimiento. A lo que me refiero es a una tradición evolutiva de estructuras institucionales, no a un “modelo” social. La democracia definida de forma general, es la gestión directa de una sociedad a través de asambleas cara-a-cara, donde las políticas son formuladas y decididas por la ciudadanía local y la administración es llevada a cabo por consejos delegados y con mandatos explícitos.

Los libertarios comúnmente consideran a la democracia, aun en este sentido, como una forma de

“gobierno”, desde el momento en que al tomarse decisiones, la posición de una mayoría prevalecerá y así ésta “dominara” a la minoría. Como tal, la democracia, se dice, es inconsistente con el ideal social verdaderamente libertario. Incluso un historiador del anarquismo tan versado como Peter Marshall, observa que, para los anarquistas, “la mayoría no tiene mas derecho a decidir sobre la minoría, que la minoría sobre la mayoría”. Una gran parte de los libertarios han hecho eco de esta idea una y otra vez.

Lo que resulta chocante de afirmaciones como las de Marshall es su lenguaje tan peyorativo. Las mayorías, se diría, no “deciden” ni “debaten”, sino que “mandan”, “dictan”, “ordenan”, “obligan” y otras lindezas. Pero en una sociedad libre que no solo permita sino que impulse el más amplio grado de disenso, cuyos podios en las asambleas y cuyos medios de comunicación estén abiertos a la más com-

pleta expresión de todas las posiciones; cuyas instituciones fueran verdaderamente foros de discusión, uno puede razonablemente preguntar si realmente se “mandaría” sobre alguien, cuando se tenga que tomar una decisión en relación al bien común.

¿Cómo, entonces, habría la sociedad de tomar decisiones colectivas dinámicas sobre los asuntos públicos, más allá de los contratos individuales? La única alternativa colectiva a la regla de mayoría como forma de decisión que es presentada usualmente es la práctica del consenso. En la toma de decisiones a través del consenso, un grupo busca alcanzar la unanimidad o algo muy cercano a ella, al discutir sobre algún punto. Todos y cada uno deben estar de acuerdo en la decisión adoptada (o bien retirarse del proceso de toma de decisión). De esta manera, una minoría — incluso una “minoría de uno” — tiene el derecho incondicional de

abortar una decisión tomada por una “colección de individuos”.

No negaré que el consenso puede ser una forma de tomar decisiones adecuada en grupos pequeños en que las personas se conocen bien unas a otras. Pero al considerar al consenso en términos prácticos, mi propia experiencia me ha enseñado que no funciona cuando grupos mas grandes intentan tomar decisiones con este método, obligándolos a llegar al más bajo denominador común intelectual en el proceso de toma de decisiones: la menos controvertida o aun mas mediocre de las decisiones que pueda tomar una asamblea es adoptada finalmente, precisamente porque todos y cada uno debe estar de acuerdo con ella o bien abstenerse de votar sobre tal decisión. De forma más preocupante, he advertido que este método permite un insidioso autoritarismo y grandes manipulaciones, efectuadas incluso en nombre de la libertad y la autonomía.

Para tomar un caso representativo y notorio de esta cuestión, hablare de un movimiento social multitudinario, que ha tenido lugar en años recientes en los en EEUU, el cual logró agrupar a miles de participantes y estuvo fincado en la practica política del consenso: la *Clamshell Alliance*, que se formo como oposición al reactor nuclear de Seabrook en New Hampshire, a mediados de los setenta. En su reciente estudio de este movimiento, Barbara Epstein ha llamado a la *Clamshell Alliance* el “primer esfuerzo en la historia estadounidense, para basar un movimiento de masas en la acción directa no-violenta”, parte del movimiento por los derechos civiles de los años sesenta. Como resultado de su aparente éxito organizacional, se formaron muchas otras alianzas regionales contra los reactores nucleares, a través de los EEUU.

Puedo testimoniar personalmente que el método de consenso fue impulsado al interior de la

Alianza Clamshell por cuáqueros frecuentemente cínicos y por miembros de una dudosa comuna “anárquica” de Montague, Massachussets. Esta facción, estrechamente tejida y unificada por sus propias y ocultas agendas políticas, fue capaz de manipular a muchos miembros de la alianza para que subordinaran a estas agendas oportunistas su buena fe e idealismo. Los líderes de facto de la Alianza se impusieron sobre los derechos e ideales de numerosos individuos que ingresaron a la misma y minaron su moral y su voluntad.

Para crear consenso total sobre una decisión, esta pandilla utilizó sutiles coerciones o presiones psicológicas sobre los minoritarios discrepantes, que eran así obligados a abstenerse de votar sobre puntos problemáticos, en la medida en que su discrepancia podía derivar en un veto unipersonal. Esta práctica, llamada “apartarse” en el proceso de consenso utilizado en los EEUU, con mucha fre-

cuencia incluye la intimidación de los discordantes, al punto de que se alejan completamente del proceso de toma de decisiones, en lugar de hacer digna y continua expresión de su disenso votando, aun cuando minoría, de forma acorde a sus posiciones. Habiéndose alejado, cesan de ser entes políticos - solo para que se pueda tomar una “decisión”.

Mas de una de las “decisiones” en la Alianza Clamshell fue tomada presionando a los discrepantes para que callaran y a través de una cadena de intimidaciones, el “consenso” se lograba finalmente sólo después de que los miembros discordantes se hubieron auto nulificado como participantes en el proceso. En un nivel más teórico, el consenso termina con uno de los aspectos más vitales de todo dialogo: el disenso. El disenso activo, el dialogo apasionado que persiste aun después de que una minoría accede temporalmente acerca de

una decisión mayoritaria, fue sustituido en la Alianza Clamshell por diálogos de sordos y la monótona e in controvertida voz del consenso. En la toma de decisiones por regla de mayoría, la minoría vencida, puede decidir aún apelar una decisión en la que fue derrotada. Es libre de abierta y persistentemente articular razonados y potencialmente persuasivos desacuerdos. El consenso, en su lugar, no reconoce minorías, sino que las silencia a favor de una metafísica “unidad” del “consenso” del grupo.

El creativo papel del disenso, valioso en todo fenómeno democrático activo, tiende a desaparecer en la gris uniformidad requerida por el consenso. Cualquier cuerpo de ideas libertario que busque disolver la jerarquía, las clases, la dominación y explotación permitiendo que incluso una “minoría de uno” como de la que habla Marshall, bloquee el proceso de toma de decisiones por parte de la mayoría de una comunidad o de confederaciones regionales

o nacionales, se convertirá esencialmente en una rousseauniana “voluntad general” en el marco de un apocalíptico mundo de la conformidad psíquica e intelectual. En tiempos más apremiantes, bien podría “obligar a las personas a ser libres”, como lo dijera Rousseau — y como lo practicarán los jacobinos en los años 1793-94.

Los líderes *de facto* de la Alianza Clamshell pudieron realizar sus actos precisamente porque la Alianza no estaba lo suficientemente organizada y estructurada de manera democrática, de forma que fuera posible contrarrestar la manipulación que ejercían unos pocos miembros bien organizados. Estos líderes no estaban sujetos sino a pocas estructuras de vigilancia de sus actos. La facilidad con la que utilizaron el proceso de toma de decisiones por consenso para sus propios fines ha sido solamente contada en parte, pero las prácticas de consenso finalmente hicieron naufragar esta gran

organización y su rousseauniana “república de la virtud”. (También fue arruinada, agregaré, por una laxitud organizacional que permitió a meros “compañeros-de-viaje”, participar en el proceso de toma de decisiones, desestructurando así a la organización al punto de la invertebración). Fue por buenas razones que yo y muchos jóvenes anarquistas de Vermont que habíamos participado activamente en la Alianza por algunos pocos años, llegamos a considerar el consenso como un anatema.

Si el consenso puede alcanzarse sin la coerción hacia los discrepantes, es algo que sólo podría verificarse en grupos pequeños, ¿quién se opondría a él como método de toma de decisiones? Pero reducir el ideal libertario a el incondicional derecho de las minorías (dejando a un lado la “minoría de uno”) para abortar una decisión por parte de una “colección de individuos” es asfixiar la dialéctica de las ideas que radica en la oposición, la confrontación y

en efecto, en decisiones con las que no todos necesitan ni deben estar de acuerdo, hasta convertir a la sociedad en un cementerio ideológico.

TERCERA PARTE

Me he detenido en el consenso con cierta amplitud, porque constituye la alternativa individualista más usual a la democracia, y es comúnmente contrapuesto a ella como un proceso “sin mando”, o como una forma de autonomía personal contra la “prevalencia” de la mayoría. En la medida en que las ideas libertarias en los EEUU y la Gran Bretaña están deslizándose cada vez más hacia las afirmaciones de la autonomía personal, la brecha entre el individualismo y el colectivismo anti estatal se vuelve insalvable, en mi opinión.

Un anarquismo personalista ha echado hondas raíces entre los jóvenes actualmente. Más aún, con cada vez mayor frecuencia, los jóvenes usan la pa-

labra “anarquía” para expresar no sólo una perspectiva personalista sino un conjunto de opiniones anti racionales, místicas, anti tecnológicas y anti civilización, que vuelve imposible para los anarquistas que nutrimos nuestras ideas en el socialismo, aplicar el termino “anarquismo” a sí mismos, sin añadir algún adjetivo calificativo. Howard Ehrlich, uno de nuestros mas capaces y activos camaradas estadounidense, usa la expresión “anarquismo social” como título de su revista, evidentemente para distinguir sus posiciones de un anarquismo que estaría ideológicamente anclado en el liberalismo, sino es que en algo peor.

Quisiera sugerir, que se necesita aquí, algo más que un simple adjetivo calificativo si pretendemos elaborar cabalmente una noción de libertad. ¿Seria muy desafortunado verdaderamente, si los libertarios de hoy tuviéramos que explicar de antemano, que creemos en una sociedad y no sólo en una bur-

da “colección de individuos”!. Hace un siglo, este punto de partida estaría asumido por definición; hoy en día, al ponerlo en tela de juicio, se le ha arrancado por completo el sentido colectivista al anarquismo clásico; a tal punto que nos encontramos en los linderos de verlo convertido en algo así, como una fugaz etapa de crecimiento personal para los adolescentes y en una moda abatida para sus maduros mentores. En fin, en una simple ruta aparentemente “radical”, de “autorrealización personal” en los grupos de encuentro.

Hoy los libertarios, debemos abrir un espacio propio, dentro del viciado espectro político institucional; en el que un pensamiento anti autoritario, sea capaz de enarbolar la amarga lucha de la humanidad por alcanzar su realización de una auténtica vida social. De tal manera, que la famosa “comuna de comunas”, pueda ser articulada con claridad, tanto institucional como ideológicamente. Debe

existir un medio a través del cual los anti autoritarios, con una perspectiva social en mente, puedan desarrollar un programa y una practica para intentar cambiar el mundo, y no solamente sus psiques. Debe existir una arena de combate capaz de movilizar a los desposeídos, ayudarlos a educarse a sí mismos, y llevar a cabo una política social anti-autoritaria, usando este término en el sentido clásico; es decir como un espacio social de facto, capaz de oponer al propio estado y al capitalismo, una nueva esfera pública anti-autoritaria. En pocas palabras, debemos recobrar no solamente la dimensión socialista del anarquismo, sino también su dimensión política: la democracia directa. Puesto que de otra manera, despojado de su dimensión democrática y de su esfera comunal o municipal de vida pública, el anarquismo, pierde su significación y se convierte ni mas ni menos, que en una burda “colección de individuos”.

Así encontramos, que si bien la expresión anarco-comunismo, es por mucho la más preferible de las modificaciones adjetivas del ideal libertario, retiene sin embargo en su interior, una vaguedad estructural que no nos dice nada acerca de las instituciones necesarias para efectuar una distribución comunista de los bienes. Nos refiere un amplio objetivo, un *desideratum*, (un objetivo terriblemente incomprendido por ser asociado con el “comunismo” soviético y el estado), pero su esfera pública y sus formas de asociación institucional, permanecen poco claras en el mejor de los casos, y susceptibles de una carga totalitaria en la práctica.

Deseo proponer que la dimensión democrática y potencialmente practicable del anarquismo puede ser expresada con el termino “comunalismo”, una palabra que, a diferencia de aquellas otras que alguna vez se refirieron inequívocamente a un cambio social radical, no ha sido históricamente deva-

luada por el abuso. Incluso las definiciones usuales de la palabra comunalismo en el diccionario, considero que reflejan en gran medida la visión de una “comuna de comunas”; que tanto se ha perdido en las reflexiones anarquistas, sobre todo en las prevalecientes corrientes de pensamiento anglo estadounidenses, que conciben a la anarquía de forma tan desafortunada como evasiva de la comunidad; pues llegan a definirla como una vulgar sacralización del “caos”, como una mística “unidad” del hombre con la “naturaleza”, como la autorrealización individual, como un “éxtasis” excluyente del mundo, pero sobre todo, la definen como algo individualista.

En el diccionario, se define comunalismo como “una teoría o sistema de gobierno [sic] en el que comunidades locales virtualmente autónomas [sic] se encuentran débilmente federadas”. Ningún diccionario de la lengua inglesa resulta políticamente

elaborado, desde luego. El uso del término “gobierno” y “autonomía” no nos compromete a la aceptación del estado o del parroquialismo, dejando a un lado el individualismo. Mas aún, “federación” es con frecuencia, sinónimo de “confederación”, la palabra que considero mas consistente con la tradición libertaria.

Lo que resulta notable sobre esta (todavía) no desvalorizada palabra, es su extraordinaria proximidad con el municipalismo libertario, la dimensión política de la ecología social sobre la que he tratado extensamente en otras partes. En el “comunalismo”, los libertarios encontramos un término disponible, que se puede enriquecer tanto experimental como teóricamente. De forma mas significativa, la palabra puede expresar no sólo aquello contra lo que nos oponemos, sino también aquello por lo que estamos a favor; es decir encontramos la dimensión democrática del pensamiento libertario

y una forma libertaria de estructurar la sociedad. Es un término que se podría usar, para elaborar una practica social, que lograra echar abajo los muros del *gettho*, que cada vez mas aprisiona al anarquismo bajo las formas del exotismo cultural y la introversión psicológica. Dicho término además, logra oponerse explícitamente al asfixiante individualismo que se cierne aparejado al egoísmo burgués y a un relativismo moral que hace a toda acción social irrelevante y de hecho institucionalmente insignificante.

Es importante enfatizar que el municipalismo libertario (o comunalismo como lo he llamado aquí), es una perspectiva en evolución, una política que busca en última instancia alcanzar la “comuna de comunas”. De esta manera, intenta proveer una alternativa de democracia directa y confederativa frente al Estado y a una sociedad cada ve mas burocratizada y centralizada. Cuestionar la validez del

municipalismo libertario, como lo han hecho muchos liberales y eco-socialistas, sobre la premisa de que el tamaño de las existentes aglomeraciones urbanas constituye un obstáculo logístico insalvable para su exitosa practica, significa reducirlo a tina simple estrategia y congelarla en el marco de unas condiciones dadas de la sociedad. (y después endilgarle haberes y teneres para establecer su posibilidad de éxito, efectividad, niveles de participación y puntos similares).

El municipalismo libertario o comunalismo, no es una forma de contabilidad o administración urbana para condiciones dadas, sino un proceso transformativo que comienza con lo que puede ser cambiado dentro de las condiciones actuales como un punto de partida valido para alcanzar lo que debiera ser en una sociedad racional. Es sobre todo, una política, entendiendo este término en su sentido helénico original, lo cual lo liga con el proceso

de transformar lo que ahora se denomina como “electores” o “contribuyentes”, en ciudadanos activos; y en rehacer, lo que ahora son meros conglomerados urbanos, hasta convertirlos en comunidades genuinamente relacionadas entre ellas mediante las confederaciones, capaces de hacer un contrapeso al Estado y en ultima instancia desafien su existencia. Verlo de otra manera es reducir su multifacético desarrollo procesal a una caricatura. El municipalismo libertario, no busca abolir la asociación privada como tal, pues sin los aspectos familiares y económicos de la vida misma, la existencia humana seria imposible en cualquier sociedad. Es más bien una perspectiva y una práctica en desarrollo para recobrar y expandir la esfera pública hasta ahora en declive, debido a que el Estado la ha absorbido y en muchos casos usurpado y eliminado.

Si el gran tamaño de las entidades municipales y una adelgazada esfera pública se aceptan como he-

chos inalterables, entonces se nos deja sin ninguna otra esperanza que trabajar en el marco de lo establecido en cada esfera de la actividad humana — caso en el que los anarquistas bien podrían unirse a los socialdemócratas (tal como lo han hecho algunos pocos, para propósitos prácticos) y solamente intentar reformar el aparato Estatal y aliviar las brutalidades del mercado. De hecho, sobre la base de este razonamiento de “sentido común” pudiera elaborarse otro más fuerte que abogue por la preservación del Estado, el mercado, el uso del dinero y las grandes corporaciones, frente a aquel que defienda la descentralización de las aglomeraciones urbanas. En efecto, muchas aglomeraciones urbanas ya están “tronando” física y logísticamente, bajo el peso de su propio tamaño y están reconstruyéndose a sí mismas en ciudades satélites, ante nuestra atónita mirada, aun cuando su población y

sus jurisdicciones estén agrupados bajo el nombre de una sola metrópolis.

Extrañamente, muchos anarquistas por simple “estilo de vida”, como formidables visionarios “*New Age*”, muestran una notable habilidad para imaginar que están cambiándolo todo desde su contemplación, tienden a elevar fuertes objeciones cuando se les requiere para cambiar algo en concreto en la sociedad existente, (lo cual les implica dejar de cultivar su auto-expresión de místicas ensoñaciones y modificar su visión del anarquismo ya no como una burda contemplación artística, absorta en el quietismo social). Cuando los críticos del municipalismo libertario aducen el prohibitivo gran número de gente que tendría que acudir a las asambleas municipales de grandes ciudades como Nueva York, la Ciudad de México o Tokyo, y ser participantes activos en las mismas, (y cuestionan que tan “práctico” serian estas asambleas), solo debo

decir aquí, que una perspectiva comunalista plantea la cuestión de fondo, con organización, es posible transformar la sociedad existente y alcanzar la “comuna de comunas”. Si esta perspectiva comunalista resulta terriblemente pavorosa, para aquellos anarquistas de simple “estilo de vida”, solo puedo sospechar que para ellos la batalla esta de antemano perdida. Por mi parte, si la anarquía viene a significar sólo una estética de crecimiento personalista, el destellante motín del grafitado o el heroísmo de actos personalistas, todo esto nutrido por un “imaginario” auto indulgente, tendré yo ya muy poco en común con ella. El personalismo teatral se puso en boga en gran medida con la contracultura de los 60, que en los años 70 se convirtió en la cultura *New Age* y sirvió para que los diseñadores de modas burgueses incrementasen sus boutiques.

CUARTA PARTE

Actualmente el anarquismo se encuentra en repliegue. Si fracasamos en crear la dimensión democrática del anarquismo, perderemos la oportunidad, no solo de constituir un movimiento vivo, sino de preparar a la gente para una praxis social revolucionaria en el futuro. Estamos atestiguando la espantosa desecación de una gran tradición, simultáneamente al enclaustramiento egotista de los mentados situacionistas, nihilistas, primitivistas, antirracionalistas y “caóticos” confesos, quienes reducen cualquier cosa que se asemeje a la actividad política pública a escarceos o juegos juveniles.

Nada de lo anterior se dice para negar la importancia de la cultura libertaria, una cultura estética, lúdica y muy imaginativa. Los anarquistas del siglo (XIX) y parte del (XX) sentían justificado orgullo por el hecho de que muchos artistas innovadores, particularmente pintores y novelistas, se adscribie-

ran por voluntad propia, con las perspectivas libertarias de la realidad y la moralidad. Pero una conducta que colinda con la mistificación de la criminalidad, la incoherencia intelectual, el anti-intelectualismo y el desorden por amor al desorden, es simple lumpenismo social. Que solo se alimenta de la escoria del capitalismo, en tanto esta conducta invoque los “derechos” del ego y disuelva lo político en lo personal o infle lo personal hasta una categoría trascendental, es un *a priori* en el sentido de que no tiene otro origen fuera de la mente de quien lo crea para soportarlo aun potencialmente. Tal como lo argumentaron en repetidas ocasiones Bakunin y Kropotkin, la individualidad nunca ha existido aparte de la sociedad y la propia evolución del individuo ha sido consustancial con la evolución social. Hablar de “el individuo” fuera de sus raíces sociales, es tan insignificante como hablar de una sociedad sin gente o sin instituciones.

Incluso, tan solo para existir, las instituciones deben tener una forma, como lo argumenté hace alrededor de treinta años en mi ensayo “Las Formas de la Libertad” (o me temo que la libertad -ya sea individual o social- perdería su definición). Las instituciones deben hacerse funcionales, no abstractas en categorías kantianas que flotan en un rarificado aire académico. Deben ser estructuralmente tangibles, aun cuando este término pueda resultar ofensivo a los libertarios individualistas: concretamente, las instituciones deben disponer de los medios, las políticas y las prácticas experimentales para poder llegar a decisiones concretas. A menos que todos sus miembros sean psicológicamente homogéneos, uniformes en carácter y en intereses, en fin, a menos que el disenso resulte insignificante; debe existir un espacio para las posiciones en conflicto, la discusión, la argumentación

racional y las decisiones por mayoría, en una palabra, para la democracia directa.

Nos guste o no, una democracia directa como tal, si es libertaria, sería comunalista e institucionalizada de forma que sea una democracia cara-a-cara, franca y de base, una democracia que expanda nuestras ideas más allá de la libertad negativa, y sea capaz de arribar a la libertad positiva. Una democracia comunalista nos obligaría a desarrollar una esfera pública y en el sentido ateniense del término, una política que crecería en tensión permanente y en última instancia, en conflicto decisivo con el Estado. Una democracia confederal, anti jerárquica y colectivista, fundada en la gestión municipal de los medios de vida más que en el control de los mismos por parte de intereses parciales (como el control obrero, el control privado y más peligrosamente el control estatal) ; puede ser considerada justificadamente como la actualización proce-

sal del ideal libertario, como una praxis cotidiana liberadora.

Ahora bien, el hecho de que una política comunalista respalde la participación en elecciones municipales, -pero basada ciertamente, en un programa sin concesiones políticas que exija al Estado la creación de asambleas populares y su confederación-, no significa que el ingreso en los existentes consejos municipales o locales, implique alguna participación en los órganos del Estado; no más en todo caso, que la creación de una organización anarcosindicalista dentro de una empresa de propiedad privada, pues esto implica ya, la participación en las formas mismas de la producción capitalista. Sólo necesitamos volver nuestra mirada a los acontecimientos durante la Revolución Francesa de 1789-94 para apreciar cómo instituciones aparentemente de índole estatal como los “distritos” municipales, establecidos bajo la monarquía en

1789 para efectuar las elecciones a los Estados Generales, fueron transformadas cuatro años más tarde en cuerpos revolucionarios, o “secciones”, que demandaban el establecimiento de una “comuna de comunas” en Francia. El movimiento por la libertad de las secciones ciertamente, fue derrotado durante la insurrección del 2 de junio de 1793, pero no a manos de la monarquía, sino debido a la traición de los jacobinos.

El capitalismo no abrirá lugar generosamente a las instituciones populares democráticas que necesitamos. Su control sobre la sociedad contemporánea es generalizado, no sólo en los escasos restos de la esfera pública que prevalecen, sino en las mentes de muchos radicales “a-su-manera”. Un pueblo revolucionario debe, o bien afirmar su control sobre las instituciones que son esenciales para la vida pública, (que correctamente identificó Bakunin en los consejos municipales), o no encon-

trar más alternativa que enclaustrarse en las vidas privadas de cada quien, como ya sucede a escala epidémica actualmente. Sería en verdad trágico si el anarquismo individualista y sus variopintas mutaciones, (desde las académicas y moralmente trascendentales, hasta las caóticas y lumpenizadas), continuaran elevando las murallas del dogma que ya crecen perennemente en torno del ideal libertario y queriéndolo o no, conviertan a este, en otro de los muchos cultos narcisistas que se amoldan a una sociedad alienada, mercantilizada, introvertida y egocéntrica.

Septiembre 18, 1994

Comunalismo. La dimensión democrática del
anarquismo de Murray Bookchin se
terminó de editar el 24 de octubre
de 2015. En la edición se usó la
tipografía libre Alegreya