

Tesis sobre municipalismo libertario¹

Murray Bookchin

Burlington (Vermont), 9 de septiembre de 1984.

Históricamente, la teoría y la práctica social radical se han centrado sobre dos campos de la actividad social humana: el lugar de trabajo y la comunidad. A partir de la creación del Estado-nación y de la Revolución Industrial, la economía ha ido adquiriendo una posición predominante sobre la comunidad; y no sólo en la ideología capitalista, sino también en los diferentes socialismos, libertarios y autoritarios, que han ido apareciendo en el último siglo. Este cambio de posición del socialismo desde un enfoque ético a uno económico es un problema de enormes proporciones que ha sido ampliamente debatido. Lo más relevante para el tema que nos atañe es que los propios socialismos muy pronto adquirieron inquietantes atributos burgueses, un desarrollo principalmente revelado por la visión marxista de buscar la emancipación humana a través del dominio de la naturaleza, un proyecto histórico que presumiblemente establece la «dominación del hombre por el hombre»; es el razonamiento marxista y burgués del nacimiento de una sociedad de clase como precondition a la emancipación humana.

Desafortunadamente, el ala libertaria del socialismo —los anarquistas— no ha avanzado consistentemente en la prevalencia de lo moral sobre lo económico. Quizá pueda comprenderse a partir del nacimiento del sistema fabril, *locus classicus* de explotación capitalista, y del proletariado industrial como *portador* de la nueva sociedad. Con todo su fervor moral, la adaptación sindical a la sociedad industrial y la imagen del sindicalismo libertario como infraestructura del mundo liberado, supuso un preocupante cambio de enfoque desde el comunitarismo hacia el industrialismo, de valores comunales a valores fabriles.² Algunos trabajos que han adquirido santidad *doxográfica* dentro del sindicalismo han servido para enaltecer el significado de la fábrica y, de forma más general, el lugar de trabajo dentro de la teoría radical, por no hablar del papel mesiánico del *proletariado*. No es preciso examinar aquí los límites de este análisis; de forma superficial, puede decirse que están justificados por los hechos acaecidos en la época de la Primera Guerra Mundial y los años 30. Hoy en día la situación es distinta, y el hecho de que podamos criticarlos con la sofisticación que nos da una perspectiva de décadas, no nos da derecho a rechazar condescendentemente el socialismo proletario por su falta de visión a largo plazo.

Sin embargo debe hacerse una matización: la fábrica y, en la mayor parte de la historia, el lugar de trabajo —junto a la familia patriarcal—, ha sido el espacio primario no sólo de la explotación, sino también de la jerarquía. La fábrica no ha servido precisamente para «disciplinar», «unir» y «organizar» al proletariado capacitándolo para el cambio revolucionario, sino para instruirlo en los hábitos de la subordinación, la obediencia y el trabajo alienante. El proletario, al igual que todos los sectores oprimidos de la sociedad, vuelve a la vida cuando se despoja de sus hábitos industriales y entra en la actividad libre y espontánea de participar en su comunidad; es decir, el proceso vital que da significado a la propia *comunidad*. Entonces los trabajadores se despojan de su naturaleza estricta de clase, que no es sino la contrapartida del *status* de burguesía, y se revela su naturaleza humana. La idea anárquica de comunidades descentralizadas, colectivamente gestionadas, sin Estado y con una democracia directa —una confederación de municipios o *comunas*— habla por sí sola, así como en su formulación más explícita a través de los trabajos de Pierre-Joseph Proudhon y Piotr Kropotkin, que expresan el papel transformador del municipalismo libertario como marco vertebrador de una sociedad liberadora, enraizada en una ética no jerárquica de unidad en la diversidad, autoformación y autogestión, complementariedad y apoyo mutuo.

La comuna, en cuanto municipio o ciudad, debe evitar verse reducida a un papel puramente funcional de la esfera económica, donde los seres humanos tienen oportunidad de realizar actividades no agrícolas, o como *centro de implosión* —usando la terminología de Lewis Mumford— de intenso intercambio y proximidad, con el objeto de mostrar su función histórica en la transformación de una población casi tribal, unida por lazos de sangre y de costumbre, en un cuerpo político de ciudadanos unidos por valores éticos basados en la razón.

Esta función abiertamente transformadora reunió al *extraño* o *forastero* en un vínculo compartido con el *genoi* tradicional, creando así una nueva esfera de interrelaciones: el reino del *polissonomos*, literalmente la gestión de la *polis* o ciudad. Es precisamente a partir de esta conjunción de *nomos* y de *polis* que deriva la palabra *política*, una palabra que ha sido desnaturalizada y reducida a mero arte de gobernar el Estado. Igualmente, la palabra *polis* ha sido indebidamente traducida como *Estado*. Estas distinciones

¹Publicado en *Our Generation*, vol 16, n. 3 & 4.

²Como ejemplo particularmente deprimente, sólo hay que leer *El organismo económico de la Revolución*, de Diego Abad de Santillán, trabajo que ejerció una considerable influencia sobre la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI).

no son meras disquisiciones etimológicas: reflejan una auténtica degradación de estos conceptos, siendo todos y cada uno de ellos de enorme importancia para legitimar fines ideológicos. Los antiautoritarios sienten rechazo frente a esta degradación del término *sociedad* entendido como Estado, y con razón. El Estado, tal como lo conocemos, es un aparato autónomo destinado a dominar a las clases; es un monopolio profesionalizado de la violencia con la finalidad de asegurar la subyugación y la explotación del hombre por el hombre. Las teorías antropológicas y sociales nos enseñan cómo el Estado ha ido emergiendo lentamente a partir de relaciones jerárquicas más abiertas; también nos enseñan sus distintas formas y cuáles son sus grados de desarrollo, y cómo se dibujan dentro del concepto de Estado-nación moderno. Así mismo nos están enseñando, muy posiblemente, cuál podría ser el futuro, con el Estado en su forma absolutamente totalitaria. Así pues, los antiautoritarios saben también cómo las nociones de familia, lugar de trabajo, y diversas formas culturales de asociación —en el sentido más completo y antropológico de la palabra *cultura*—, las relaciones interpersonales y, de forma general, la esfera privada de la vida, son singularmente sociales y se diferencian intrínsecamente del estatismo.

Lo social y el estatismo pueden infiltrarse el uno en el otro; así, en este sentido, los antiguos despotismos reflejaban la soberanía patriarcal del *oikos*. La absorción de lo social por el moderno y gigantesco estado totalitario refleja la ampliación del concepto de *burocracia* —tanto en sus esferas psicoterapéuticas y educativas, como en la esfera administrativa tradicional— evidenciando las imperfecciones que existen en todos los modos de organización social.

El surgimiento de la ciudad nos ofrece diversos grados de desarrollo, no sólo con respecto a la nueva esfera de la *humanitas* universal, diferenciada del grupo parroquial; nos abre la posibilidad del espacio libre de un nuevo civismo, diferenciado de las *gemeinschaften* basadas en los lazos tradicionales y biológicos. Así mismo nos ofrece el reino del *polissonomos*, la gestión de la *polis* por un cuerpo político de ciudadanos libres, en resumen, el reino de la política más allá de lo estrictamente social y de la mera gestión del Estado.

La historia no nos muestra una esfera de lo político en estado *puro*, tampoco nos da ejemplos de las relaciones sociales no jerarquizadas más que a nivel de aldeas y bandas, y tan sólo en una época muy reciente ha empezado a mostrarnos instituciones puramente estatistas. El término *pureza* es un concepto que sólo puede emplearse en teoría social a costa de perder cualquier contacto con la realidad histórica. Sin embargo, existen aproximaciones a la política, invariablemente de carácter cívico, que no tienen una base estrictamente social o estatista: la democracia ateniense, las asambleas municipales de Nueva Inglaterra, las asambleas de sección y la Comuna de París en 1793, por citar tan sólo los ejemplos más conocidos. De duración considerable en algunos casos, efímeras en otros, en todo caso marcadas por los numerosos elementos de opresión que existían en sus respectivas épocas, no dejan de constituir un conjunto desigual que ofrece la imagen de un *status* político ni parlamentario ni burocrático, ni centralizado ni profesionalizado, ni social ni estatal, sino más bien cívico en su reconocimiento del papel de la ciudad en la transformación de una población o de una aglomeración *monádica* de individuos en una ciudadanía construida sobre la base de modos éticos y racionales de asociación.

Definir lo social, lo político y lo estatal en su especificidad categórica y observar la ciudad en su evolución histórica como el espacio en el cual emerge lo político, distinguiéndose de lo social y lo estatal, implica abrir campos de investigación cuya importancia programática es enorme. La época moderna se define *cívicamente* por la urbanización, concepto despojado de cualquier noción de lo urbano, que amenaza con englobar la ciudad y el campo, convirtiendo así la dialéctica histórica en algo ininteligible en la actualidad. La confusión entre la difusión de la urbanización y de lo urbano sigue siendo tan oscura hoy día, como la confusión existente entre sociedad y Estado, colectivización y nacionalización o, en este sentido, política y parlamentarismo. La *urbs* dentro de la tradición romana se refería a los aspectos físicos de la ciudad, a sus edificios, plazas, calles, diferenciándose de la *civitas*, la unión de ciudadanos en un cuerpo político. Estos dos conceptos no fueron intercambiables hasta la época final del Imperio, cuando el concepto de *ciudadanía* ya había decaído, y había sido reemplazado por términos que diferenciaban castas, y que estaban condicionados por el Imperio Romano; esto nos muestra un hecho altamente relevante y sustancioso. Los Gracos intentaron convertir la *urbs* en *civitas* para recrear nuevamente la *ekklesia* ateniense, a expensas del Senado de Roma. Sin embargo fracasaron y la *urbs* devoró a la *civitas* bajo la forma del Imperio. Se supone que los ciudadanos libres, que formaban la columna vertebral de la República, y que pudieron haberla transformado en una democracia, una vez que *bajaron de las Siete Colinas* en las que Roma se fundó se *empequeñecieron*, usando la terminología de Heinrich Heine. La *idea de Roma* en tanto que patrimonio ético, se fue reduciendo en proporción directa al crecimiento de la ciudad. A partir de entonces, «cuanto más crecía Roma, más se dilató esta idea; el individuo se perdió en ella, los grandes personajes que conservaban cierta eminencia se guiaban por esta idea, lo que ahondaba más aún la distancia con la mediocridad del resto».

Aquí podemos obtener una enseñanza y aprender de los peligros de la jerarquía y de la *grandeza*, pero también un sentido intuitivo de la distinción entre la urbanización y lo urbano, el crecimiento de la *urbs* a expensas de la *civitas*. Además surge otra cuestión: ¿tiene significado la *civitas* o el cuerpo político si no tiene también cuerpo, literal e incluso protoplásmicamente? Rousseau nos recuerda que «las casas forman la localidad, pero (sólo) los ciudadanos forman la ciudad». Los habitantes de la *urbs* entendidos como simple *cuerpo electoral*, o ya usando el término más degradante utilizado por el Estado: «contribuyentes» —un término que es realmente un eufemismo aplicado a un sujeto— se transforman en abstracciones y, a partir de entonces, en simples *criaturas del Estado*, utilizando la terminología jurídica norteamericana en relación al *status* legal de lo que es una entidad municipal hoy día. Unas personas cuya única función política es la de votar delegados, no son personas en absoluto: es una *masa*, una aglomeración de mónadas. La política diferenciada de lo social y lo estatal, implica la reestructuración de esas masas en asambleas totalmente articuladas, implica así mismo la formación de un cuerpo político que comparta un espacio de debate, racionalidad compartida, expresión libre y mecanismos radicalmente democráticos de toma de decisiones.

Este proceso es interactivo y autoformativo. Se puede estar de acuerdo con Marx en la idea de que los hombres se forman a sí mismos como productores de cosas materiales; con Fichte en que son individuos éticamente motivados; con Aristóteles en que son habitantes de una *polis*; o con Bakunin afirmando que los hombres son quienes buscan la libertad. Sin embargo, cuando no hay una autogestión en cada una de esas esferas de la vida —económica, ética, política y libertaria—, la formación del carácter que transforma al *hombre* de objeto pasivo en sujeto activo es, lamentablemente, inexistente. La individualidad se desarrolla como función de la *gestión*, o mejor todavía de la participación en la comunidad, en la misma medida en que la gestión lo hace como función de la individualidad. Ambos conceptos son parte del proceso formativo que los alemanes denominan *bildung* y los griegos denominan *paideia*. El lugar donde se desarrolla lo civil, tanto si es la *polis*, la ciudad o el vecindario, es la cuna de la civilización humana, tras el proceso de socialización que proporciona la familia. Y para complicar aún más las cosas, la *civilización* cívica es simplemente otra forma de politización, que convierte una masa en un cuerpo político, deliberativo y racional. Alcanzar este concepto de *civitas* presupone que el ser humano es capaz de reunirse conformando algo más que la suma de mónadas aisladas, debatir directamente mediante formas de expresión *más allá de las simples palabras* y razonar en forma directa, cara a cara, llegando pacíficamente a una base común de entendimiento que permita tomar decisiones factibles y llevarlas a cabo sobre principios democráticos. En la formación y el funcionamiento de estas asambleas también se están formando los propios ciudadanos, ya que la política queda vacía si no tiene un carácter educativo y su flexibilidad innovadora no promueve la formación de las personalidades individuales.

Así pues, el municipio no es tan sólo un *lugar* donde uno vive, una *inversión* en forma de vivienda, servicios de salud y seguridad, un empleo, una biblioteca y una serie de equipamientos culturales. La difusión de lo urbano ha dado lugar, históricamente, a una amplia transformación de la humanidad desde formas tribales hasta formas cívicas de vida, lo cual tiene un carácter tan revolucionario como la transición de la caza a la agricultura, o de la agricultura a la industria. A pesar de los absorbentes poderes del Estado, ha habido un posterior desarrollo que ha combinado civismo con nacionalismo, y política con gestión pública, la *Revolución Urbana*, tal como la ha denominado Vere Gordon Childe, ha sido un cambio tan grande como la revolución agrícola o la revolución industrial. Además se puede comprobar que el Estado-nación, al igual que sus predecesores, lleva en las entrañas mucho de este pasado sin digerirlo del todo aún. La urbanización puede completar aquello que los césares romanos, las monarquías absolutas y las repúblicas burguesas no pudieron —destruyendo incluso la herencia de la propia revolución urbana—, aunque en cualquier caso aún no ha terminado de hacerlo.

Antes de entrar en las implicaciones revolucionarias de un enfoque basado en el municipio libertario y de volver sobre política libertaria, es necesario estudiar un problema teórico: la acción política como algo distinto de la simple administración. En este punto, Marx, en su análisis sobre la Comuna de París de 1871, ha construido una teoría social radical considerablemente perjudicial. La combinación existente en la Comuna de política delegada y acción ejecutiva por los propios administradores, hecho que Marx celebró profusamente, supuso el mayor fracaso de esta revolución. Rousseau, con bastante razón, planteaba que el poder popular no se puede delegar sin que se destruya. O bien se tiene una asamblea popular que ostenta todos los poderes, o bien esos poderes los ostentará el Estado. El problema del poder delegado infectó por completo el sistema de consejos (soviets, *Raten*) y la Comuna de 1871 y, por supuesto, los sistemas republicanos en general, tanto de carácter nacional como municipal. La expresión *democracia representativa* constituye una contradicción terminológica. Un pueblo no puede constituirse en *polissonomos* delegando el *nomos*, la acción legislativa o *nomothesia* en cuerpos que los excluyen del debate, el razonamiento y la toma de decisiones, procesos que son la esencia de la política. No menos

lesiva es la entrega a la administración —mera ejecutora de las políticas— del poder de formular qué puede quedar al margen de la actividad gestora del Estado.

La supremacía de la asamblea como formuladora de políticas por encima de cualquier organismo administrativo es la única garantía, en caso de que exista, de la supremacía de la política sobre la mera gestión estatal. Este grado perfecto de supremacía tiene una importancia crucial dentro de una sociedad que contiene expertos y especialistas en las operaciones de la maquinaria social; mientras que el problema del mantenimiento de la supremacía de la asamblea popular sólo se presenta durante el período de tránsito de una sociedad administrativamente centralizada hacia una sociedad descentralizada. Tan sólo cuando las asambleas populares, tanto en los barrios de las ciudades como en los pueblos pequeños, mantengan la mayor y más estricta vigilancia sobre cualquier tipo de organismo de coordinación confederal, se podrá elaborar una auténtica democracia libertaria. Estructuralmente, esta cuestión no supone problema alguno. Las comunidades se han apoyado en expertos y administradores desde hace tiempo, sin perder por ello su libertad. La destrucción de estas comunidades ha sido debida más bien a un acto del Estado, no de la administración. Las corporaciones sacerdotales y las jefaturas se han apoyado desde siempre en la ideología y más aún en la ingenuidad humana, sin necesidad de recurrir a la fuerza como instrumento primario de opresión, para atenuar el poder popular y, finalmente, eliminarlo.

Hasta ahora el Estado no ha podido absorber nunca la totalidad de la vida; este es un hecho descrito por Kropotkin, en *El apoyo mutuo*, cuando describe el rico contexto existente en la vida cívica incluso en las comunas oligárquicas medievales. En efecto, la ciudad ha constituido siempre el contrapeso frente a los estados nacionales e imperiales, hasta los tiempos presentes. Augusto y sus herederos hicieron de la supresión de la autonomía municipal un elemento clave de la administración imperial romana, al igual que los monarcas absolutos de la época de la Reforma. «Echar abajo las murallas de las ciudades» fue la política central de Luis XIII y del Cardenal Richelieu, una política que salió a la superficie años más tarde, cuando el Comité de Salud Pública de Robespierre hizo y deshizo a su antojo para restringir los poderes de la Comuna entre 1793 y 1794. La *Revolución Urbana* ha rondado al Estado como un poder dual irreprimible, un desafío potencial al poder centralizado a lo largo de la mayor parte de la historia. Esta tensión prosigue hoy en día, como evidencian los conflictos entre el Estado centralizado y las municipalidades en toda Norteamérica e Inglaterra. Es aquí, en el entorno más inmediato del individuo —la comunidad, el vecindario, el pueblo, la aldea—, donde la vida privada se va ligando lentamente con la vida pública; es el auténtico lugar para un funcionamiento a nivel de base, siempre y cuando la urbanización no haya destruido totalmente las posibilidades para ello. Cuando la urbanización haya borrado lo urbano de tal manera que la ciudad carezca por completo de identidad propia, cultura y espacios para relacionarse socialmente, cuando le falten las bases para la democracia —no importa con qué palabras la definamos—, entonces habrá desaparecido la identidad de la ciudad, y la cuestión de las formas revolucionarias será tan sólo un fantasmal juego de abstracciones.

Por la misma razón, ningún símil radical basado en fórmulas libertarias ni en sus posibilidades tiene sentido cuando se carece de la conciencia radical que dará contenido y sentido a estas formas. No debe haber ninguna duda de que cualquier forma democrática o libertaria puede ser empleada contra el ideal de libertad si se concibe de una forma esquemática, con fines abstractos carentes de esa sustancia ideológica y de esa organicidad a partir de la cual estas formas dibujan su sentido liberador. Además, sería ingenuo pensar que formas tales como el barrio, el pueblo y las asambleas comunales populares podrían alcanzar el nivel de la vida pública libertaria, o llegar a crear un cuerpo político libertario, sin un movimiento político que fuera altamente consciente, que estuviera bien organizado y fuera programáticamente coherente. Sería igualmente ingenuo pensar que tal movimiento libertario podría nacer sin la *intelligentsia* radical indispensable, cuyo medio es esa misma vida comunal intensamente vibrante —hay que rememorar a este respecto a la *intelligentsia* francesa de la Ilustración, y la tradición que creó en los *quartiers* y cafés de París—, y en ningún caso sirve a tal fin el conglomerado de intelectuales anémicos que copan las academias e institutos de la sociedad occidental.³ A menos que los anarquistas se decidan a desarrollar este estrato de pensadores de menor esplendor implicados en la vida pública y en constante comunicación con su entorno social, se encontrarán con el peligro real de transformar las ideas en dogmas, y de convertirse en herederos por derecho propio de movimientos y gentes ancestrales que pertenecen a otra época histórica.

Es indudable que uno puede ponerse a jugar y perderse entre términos como *municipios* y *comunidad*, *asambleas* y *democracia directa*, perdiendo de vista las clases, etnias, y diferentes géneros que convierten palabras tales como *el pueblo* en algo sin sentido, en abstracciones casi oscurantistas. Las asambleas

³A pesar de las ventajas y fracasos, ha sido esta *intelligentsia* radical la que ha servido de puntal para cada proyecto revolucionario en la historia y, de hecho, fueron ellos quienes literalmente *proyectaron* la idea del cambio, a partir de la cual la gente diseñó sus aspiraciones sociales. Pericles es un ejemplo de esta *intelligentsia* durante el mundo clásico; John Bail o Thomas Munzer durante las épocas del Medievo y la Reforma; Denis Diderot durante la Ilustración; y Emile Zola y Jean Paul Sartre en épocas más recientes. El intelectual académico es un fenómeno bastante más reciente: una criatura libresca, enclaustrada, enfermiza y orientada a medrar en su carrera, carente de experiencia y práctica en la vida real.

de sección de 1793 no sólo se vieron forzadas a un conflicto con instituciones más burguesas como la Comuna de París o la Convención Nacional, sino que se convirtieron ellas mismas en un campo de batalla entre los estratos de propietarios y de no propietarios, entre realistas y demócratas, entre moderados y radicales. Quedarnos exclusivamente en este nivel económico sería tan erróneo como ignorar las diferencias de clase por completo, y hablar sólo de *fraternidad, libertad e igualdad*, como si estas palabras fueran algo más que retórica. Sin embargo, se ha escrito ya bastante para desmitificar los lemas de las grandes revoluciones *burguesas*; en efecto, se ha hecho tanto para reducir estos lemas a meras reflexiones de intereses egoístas burgueses que corremos el riesgo de perder de vista cualquier dimensión utópica popular que tuvieran consigo. Después de todo lo que se ha dicho sobre los conflictos económicos que dividieron las revoluciones inglesa, americana y francesa, las futuras revisiones históricas de estos dramas deberían servir para revelarnos mejor el pánico burgués a cualquier tipo de revolución; su conservadurismo innato y su proclividad a comprometerse a favor del orden establecido. También sería de gran utilidad que la historia enseñara cómo los estratos revolucionarios de cada época empujaron a los revolucionarios *burgueses* mucho más allá de los confines conservadores que éstos establecían, llevándolos a interesantes situaciones de principios democráticos, en las que los burgueses nunca se han sentido demasiado cómodos. Los diversos *derechos* formulados por estas revoluciones no se consiguieron gracias a los burgueses, sino a pesar de ellos, como sucedió con los granjeros libres norteamericanos de la década de 1770 y los *sans culottes* de la década de 1790 —y su futuro se cuestiona cada vez más en un mundo crecientemente corporativo y cibernético.

Sin embargo, estas tendencias actuales y futuras de carácter tecnológico, social y cultural, que se agitan y amenazan con descomponer la estructura de las clases tradicionales nacida en la Revolución Industrial, posibilitan el surgimiento de un interés general diferente a los intereses de clase creados durante los dos últimos siglos. La palabra *pueblo* puede volver a incorporarse al vocabulario radical, no como una abstracción oscurantista, sino como una expresión cuyo significado viene asociado a una capa social de desarraigo progresivo, de fluidez y desplazamiento tecnológico, que ya no es capaz de integrarse en una sociedad cibernética y altamente mecanizada. A esta capa social sin acceso a la tecnología podemos añadirle los jóvenes y los ancianos, que se enfrentan a un futuro bastante dudoso en un mundo que ya no puede definir los roles que la gente desempeña en la economía y la cultura. Estas capas sociales ya no encajan adecuadamente en una división simplista de conflictos de clase, que la teoría radical estructuraba alrededor de los *trabajadores asalariados* y el *capital*.

El concepto de *pueblo* puede retornar a nuestra época con otro sentido más; como un *interés general* que se forma a partir de la preocupación pública por temas ecológicos, comunitarios, morales, de género o culturales. Sería además muy poco prudente subestimar el papel primordial de estos intereses *ideológicos* aparentemente marginales. Como insistía Franz Borkenau hace cerca de cincuenta años, la historia del siglo pasado nos muestra más que claramente cómo el proletariado puede enamorarse más intensamente del nacionalismo que del socialismo, y guiarse más por intereses *patrióticos* que por intereses de *clase*, tal y como podría apreciar cualquiera que visite Estados Unidos en la actualidad. Aparte de la influencia histórica que tienen movimientos ideológicos tales como el Cristianismo o el Islam —los cuales muestran todavía el poder que tiene la ideología sobre intereses materiales—, nos enfrentamos con el poder de la ideología para avanzar en una dirección socialmente progresista, principalmente las ideologías ecologistas, feministas, étnicas, morales y contraculturales, en las que se encuentran numerosos componentes anarquistas, pacifistas y utópicos que están esperando a ser integrados dentro de una visión de conjunto coherente. En cualquier caso, los nuevos movimientos sociales se están desarrollando alrededor nuestro, cruzando las líneas tradicionales de clases. A partir de este fermento aún se puede elaborar un interés general con miras mucho más amplias, nuevo y de mayor creatividad, que los intereses particulares con orientación económica del pasado. Y será a partir de este punto que el *pueblo* pueda renacer y dirigirse hacia las asambleas, un *pueblo* que trasciende los intereses particulares y otorga una mayor relevancia a la orientación municipal libertaria.

En un momento en que la imagen orwelliana de 1984 puede trasladarse claramente en la *megalópolis* de un Estado altamente centralizado y una sociedad altamente corporativizada, debemos evaluar qué posibilidades existen de contraponer a este desarrollo estatista y social una tercera esfera de acción humana: la situación política que supone el municipio, el desarrollo histórico de la Revolución Urbana, que no ha podido ser digerido totalmente por el Estado. La revolución siempre se traduce en una dualidad de poderes: el sindicato obrero, soviét o consejo, y la Comuna, todos ellos orientados contra el Estado. Si examinamos cuidadosamente la historia, veremos que la fábrica, criatura de la racionalización burguesa, no ha sido nunca el lugar de la revolución. Los trabajadores revolucionarios por excelencia —los españoles, los rusos, los franceses y los italianos— han sido principalmente clases de transición; aún más, estratos sociales agrarios en descomposición que se vieron sujetos al impacto discordante y finalmente corrosivo de la cultura industrial, hoy día en proceso de convertirse ella misma en tradición. Así es en efecto: allá

donde los trabajadores están aún en movimiento, su batalla es totalmente defensiva —irónicamente se trata de una batalla por mantener el sistema industrial que se enfrenta con una deslocalización posible gracias a tecnologías cibernéticas muy intensivas en capital— y que refleja los últimos coletazos de una economía en decadencia.

La ciudad también se muere, pero de forma muy diferente a la fábrica. La fábrica no fue nunca un reino de libertad, siempre fue el lugar de la supervivencia, de la *necesidad*, imposibilitando y disecando cualquier actividad humana a su alrededor. El nacimiento de la fábrica fue combatido por los artesanos, por las comunidades agrarias y, en general, por el mundo de escala más humana y comunal. Tan sólo la ingenuidad de Marx y Engels, que promovieron el mito de que la fábrica servía para *disciplinar, unir y organizar* al proletariado, pudo impulsar a los radicales, ensimismados por el ideal del *socialismo científico*, a ignorar el papel autoritario y jerárquico de la fábrica. La abolición de la fábrica por el trabajo ecotécnico, creativo, e incluso por dispositivos cibernéticos diseñados para satisfacer las necesidades humanas, es un *desideratum* del socialismo en su visión libertaria y utópica; es más, se trata de una precondition moral para la libertad.

En contraste, la Revolución Urbana ha jugado un papel muy diferente. Esencialmente ha creado la idea de *humanitas* universal y la comunalización de esa humanidad a lo largo de líneas racionales y éticas; ha levantado los límites del desarrollo humano impuestos por los vínculos de parentesco, el parroquialismo del mundo tradicional y los efectos sofocantes de la costumbre. La disolución de los municipios auténticos a manos de la urbanización marcó un punto muy grave de regresión de la vida social: supuso la destrucción de la única dimensión humana de asociación cooperativa y vida cívica que justificaba el uso de la palabra *civilización*, así como del cuerpo político que daba significado e identidad a la palabra *política*. A partir de este momento, cuando la teoría y la realidad entran en conflicto, uno se justificaba invocando la famosa cita de Georg Lukacs: «¡Que se fastidie la realidad!». La política, tantas veces degradada por los *políticos* en mera gestión estatal, tiene que ser rehabilitada por el anarquismo y recuperar su significado original como forma de participación y administración cívicas en contraposición con el Estado y extendiéndose más allá de los aspectos básicos de interrelación humana que llamamos sociales.⁴ Con un significado totalmente radical, tenemos que volver a las raíces de la palabra en la *polis* y a las emociones inconscientes de las personas para crear un espacio de interacción racional, ética y pública, que, a su vez, sirva de base al ideal de la Comuna y de las asambleas populares de la era revolucionaria.

El anarquismo ha agitado siempre la bandera de la necesidad de una regeneración moral, de una contracultura —usando el término en el mejor de los sentidos— en contra de la cultura establecida. Con esto se explica el énfasis que el anarquismo pone sobre la ética, su preocupación por la coherencia entre medios y fines, su defensa de los derechos humanos y de los derechos civiles, y especialmente su preocupación por la opresión dentro de cada aspecto de la vida. Sin embargo, su imagen de oposición a las instituciones ha resultado más problemática. Conviene recordar que en el anarquismo siempre ha existido una tendencia comunalista, no sólo sindicalista o individualista. Además, esta tendencia comunalista ha mantenido una fuerte orientación municipalista, lo que puede deducirse de los escritos de Proudhon y Kropotkin. De lo que se ha carecido, sin embargo, es de un cuidadoso examen del núcleo político de esta orientación: de la distinción entre las esferas del discurso, la toma de decisiones y de un desarrollo institucional que no sea ni social ni estatal. La política cívica no es intrínsecamente política parlamentaria; es más, si recuperamos el sentido histórico auténtico del término *política* dentro de su lugar preciso en un vocabulario radical, tiene todo el aroma de las asambleas de ciudadanos atenienses y sus herederas igualitarias, las asambleas de sección de París. Si conseguimos volver hacia estas instituciones históricas y enriquecerlas con nuestras tradiciones libertarias y nuestros análisis críticos, devolviéndolas a la vida en este mundo tan ideológicamente confuso, estaremos trayendo el pasado al servicio del presente en una forma creativa e innovadora. Todas las tendencias radicales están cargadas de una parte de inercia intelectual, tanto las anarquistas como las socialistas. La seguridad que nos da la tradición es tan fuerte que puede acabar con toda posible innovación, aún entre los antiautoritarios.

El anarquismo está condicionado por sus reparos hacia el parlamentarismo y el estatismo. Esta actitud ha sido ampliamente justificada por el curso de la historia; pero también puede llevar a una paralización mental no menos dogmática en la teoría que el radicalismo electoral corrupto en la práctica. De esta forma, si el municipalismo libertario se construye como política orgánica, es decir, como una política que emerge de la base de una asociación cooperativa humana, yendo hacia la creación de un auténtico cuerpo político y de formas participativas de ciudadanía; posiblemente sea éste el último reducto de un socialismo orientado hacia instituciones populares descentralizadas. Una característica importante del enfoque del municipalismo libertario es la posibilidad de evocar tradiciones vivas para legitimar estas expectativas,

⁴ Antes de finalizar este punto, vale la pena observar que la distinción entre lo social y lo político tiene una larga historia, remontándose a la época de Aristóteles, y que se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la teoría social, hasta épocas recientes con las teorías de Hannah Arendt. Lo que se echa de menos en ambos pensadores es una teoría del Estado, y por tanto una distinción tripartita en sus escritos.

tradiciones que, aunque son fragmentarias e irregulares, aún ofrecen potencialidad para una política participativa de dimensiones globales frente al Estado. La Comuna está oculta todavía en los consejos municipales, las secciones están en los barrios y las asambleas ciudadanas en los municipios, del mismo modo que encontramos formas confederales de asociación municipal en los vínculos regionales de pueblos y ciudades. Recuperar un pasado que puede vivir y funcionar con fines libertarios, no es, ni mucho menos, estar cautivo de la tradición: se trata tan sólo de descubrir las metas específicas humanas de la asociación que forman parte consustancial del espíritu humano —la necesidad de la comunidad como tal—, que han surgido repetidamente en el pasado y que persisten en el presente como esperanzas permanentes que la gente tiene consigo en todas las épocas, aflorando en los momentos de acción y liberación.

Estas tesis anticipan la posibilidad de un municipalismo libertario, y una nueva política cívica en términos de poder dual que puede contraponer las asambleas y las formas confederales al Estado centralizado. Tal y como están ahora las cosas en este mundo orwelliano de la década de 1980, la perspectiva de este poder dual es sin duda una de las opciones más importantes, sin descartar otras, que los libertarios pueden potenciar sin comprometer sus principios antiautoritarios. Es más, estas tesis invitan a plantearse que una política orgánica basada en formas participativas tan radicales de asociación cívica no deja de lado el derecho de los anarquistas a cambiar los estatutos de pueblos y ciudades para validar la existencia de instituciones democráticas directas. Y si este tipo de actividad lleva a los anarquistas a los consejos municipales, no hay razón para que tal política tome una forma parlamentaria, particularmente cuando se restringe a un nivel cívico y se posiciona conscientemente contra el Estado.⁵ Es curioso que muchos anarquistas que celebran la existencia de empresas industriales *colectivizadas* en cualquier lugar del mundo y con gran entusiasmo, a pesar de formar parte del entramado económico burgués, tienen sin embargo una visión de la política municipal que considera con repugnancia las *elecciones* de cualquier tipo; incluso cuando la política está estructurada en torno a asambleas de barrio, a delegados revocables, a formas de responsabilidad radicalmente democráticas y redes con un fuerte vínculo local.

La ciudad no es congruente con el Estado. Ambos tienen orígenes muy diferentes y han jugado papeles muy distintos en la historia. El Estado penetra en todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la familia a la fábrica, desde el sindicato a las instituciones municipales, lo cual no significa que los individuos celosos de su libertad deban retirarse de cualquier tipo de relación humana organizada, incluso de su propia piel, para esconderse en un empíreo estado de pureza y abstracción que se convalidaría con la descripción que hace Adorno del anarquismo como un *fantasma*. Si hay algún fantasma que nos puede rondar, son los que toman forma de rigidez dogmática y ritual tan sumamente inflexible que uno cae en un *rigor mortis* intelectual bastante parecido al que cae el cadáver congelado cuando alcanza la eternidad de la muerte. El poder de la autoridad para dar ordenes a los individuos físicos habrá obtenido entonces una conquista más completa que las ordenes imperativas ejercidas a través de la simple coerción. Habrán puesto su mano sobre el mismo espíritu humano y su libertad para pensar de forma creativa y resistir con ideas, aún cuando la capacidad para actuar esté bloqueada temporalmente por las circunstancias.

Traducción del inglés: Miguel Jaime

Carlos Jiménez Romera, cjimenez@ee.upm.es

Revisión: Mariano Vázquez Espí, mariano.vazquez.espi@upm.es

⁵Espero que no se invoque en contra de esta postura al fantasma de Paul Brousse. Brousse utilizó el municipalismo libertario de la Comuna, tan ligado a los parisinos de su época, en contra de la tradición comunista, con la intención de practicar una forma pura de parlamentarismo burgués, no para llevar a París y a los municipios franceses en oposición al estado centralizado, tal y como la Comuna de 1793 intentó hacer. No había nada de orgánico en su postura sobre municipalismo, y nada de revolucionario en sus intenciones. Todo el mundo está usando la imagen de la Comuna para sus propios propósitos: Marx para anclar su teoría de la «dictadura del proletariado» en un precedente histórico; Lenin para legitimar su *jacobinismo* político total; y los anarquistas, en forma más crítica, para difundir el comunismo.