

**HELENO SAÑA**



**LA AUTOGESTIÓN**

---

**A TRAVÉS DE LA HISTORIA**

---

**HELENO SAÑA**

**LA AUTOGESTIÓN  
A TRAVÉS DE LA HISTORIA**

Serie: Pensamiento social



G. DEL TORO. Editor  
MADRID

® HELENO SAÑA. 1977

G. DEL TORO. Editor

Depósito legal: M. 18. 858 – 1977

I.S.B.N.: 84-312-0217-3

Edición digital: C. Carretero

## PRESENTACIÓN

La publicación de éste e-book creemos que viene a cubrir un hueco en el estudio de la autogestión, tema tan de moda hace años y tan olvidado en el presente. No es que en las actividades del movimiento libertario en general no se tenga como parte del gran objetivo: el comunismo libertario, o que incluso no sea tema que se coree en todas las manifestaciones, junto con aquel de “unión, acción...”, sino que su interés, como tema económico, que se refleje en publicaciones y nuevas obras, parece haber decaído.

Este texto forma parte del libro *Sindicalismo y autogestión*, que Heleno Saña publicase allá por el año 1977, concretamente la primera de las dos partes que lo constituían. La segunda parte, titulada *Hacia una sociedad autogestionada*, estaba basada básicamente en premisas del momento, en los inicios de la transición, y basada en una discusión sobre las formas de llevar a la España de entonces hacia una sociedad autogestionaria. Como ha llovido mucho, y ha sido tanto lo que nos ha caído encima, hemos considerado que esa segunda parte era de mucho menos interés hoy, en un mundo totalmente dominado por el neocapitalismo, así es que hemos decidió dejarla para otra ocasión.

Saña, con la sistematización que le caracteriza, nos dota aquí de un texto imprescindible para conocer los intentos autogestionarios a través de la historia. El lector, habrá de tener en cuenta el momento en que fue escrito, en que un tercio del planeta estaba bajo regímenes marxistas, lo que implicaba una gran influencia ideológica en la izquierda occidental, a través de los partidos e “intelectuales”, más o menos adscritos o afines a dicha ideología.

La autogestión como bien ha de saber aquel que reflexione un poco sobre ello es una “conditio sine qua non” para el socialismo, pero no una condición suficiente, ya que puede haber autogestión pero no socialismo; es por ello que consideramos que este libro puede ser esencial para la formación del militante novel de cara a saber diferenciar entre aspectos de organización económica y organización social.

Podrá haber autogestión sin comunismo libertario, pero no puede haber comunismo libertario sin autogestión.

Confederación Sindical Solidaridad Obrera

## NOTA INTRODUCTORIA

La autogestión se ha convertido en una de las ideas-fuerza de nuestro tiempo. Todo el mundo se declara de pronto autogestionario. Así vemos que partidos y movimientos políticos que hasta hace poco habían mantenido una actitud totalitaria o burocrática -y que de hecho siguen practicando- hacen hoy la apología de la autogestión. El idilio es casi perfecto.

Es bueno que la teoría autogestionaria gane adeptos y discípulos, pero no a costa de que sirva de hoja de parra para encubrir ideologías gastadas que son en realidad la negación de la autogestión. Apenas surgida, la idea autogestionaria amenaza convertirse en una etiqueta de propaganda, en una moda para snobs, en puro verbalismo para la movilización de electores incautos.

La confusión reinante en torno a este tema es inquietante. Parece que asistamos a un baile de disfraces. Diferentes escuelas de pensamiento se disputan la paternidad de la idea autogestionaria, intentan convertir la autogestión en el patrimonio exclusivo de una ideología, una doctrina o un partido. Ello no es lícito. La concepción autogestionaria, como todas las grandes creaciones universales, pertenece a la humanidad entera, ha sido elaborada a lo largo de los siglos por pensadores y hombres de procedencia ideológica muy diversa, sin olvidar a los millones y millones de trabajadores que con su acción le dieron forma histórica concreta. Olvidar eso y presentar ahora, por puro oportunismo, títulos de propiedad improvisados, nos parece un acto de piratería moral e intelectual.

Las páginas que siguen consisten un intento de aportar cierta claridad sobre lo qué la autogestión es y significa. Dos cosas nos han importado: detectar las raíces históricas de la autogestión y trazar las grandes coordenadas teóricas de lo que podría ser la sociedad autogestionada. Otro de nuestros objetivos ha sido, naturalmente, el de subrayar el cordón umbilical que une el sindicalismo y el movimiento autogestionario.

No se trata, por supuesto, de un estudio exhaustivo y completo, sino de una simple aproximación al tema, que para ser comprendido en toda su complejidad y profundidad necesita ser enriquecido por una serie de estudios monográficos y, sobre todo, por la reflexión personal de cada lector. Pero creemos que como orientación global puede ser de cierta utilidad al lector poco versado en esta problemática.

El contenido del libro se compone casi exclusivamente de trabajos escritos o publicados por el autor en los últimos meses en diversas publicaciones. A pesar de que cada texto nació de una circunstancia concreta, todos ellos obedecen a una misma preocupación central y forman un todo homogéneo y sistemático.

La autogestión a través de la historia consiste en una ampliación de la tesis que presentamos y leímos en las I Jornadas de Autogestión, celebradas en Valencia a finales de junio de 1975, y en una refundición del texto «Fundamentos teórico-históricos de la autogestión», publicado en la revista «Documentación social», de Madrid, en enero-marzo de 1976.

No me queda sino dar las más sinceras gracias a todos los amigos y compañeros que posibilitaron la difusión de esos trabajos y que ahora me han animado a reunirlos en forma de libro.

HELENO SAÑA

**CAPÍTULO I**  
**FUNDAMENTOS DE LA AUTOGESTIÓN**

## I. ¿Qué es la autogestión?

En sentido etimológico y estricto, la palabra «autogestión» significa gestión propia o autónoma, libre de toda heteronomía o coacción externa; es, pues, sinónima de autodeterminación o autogobierno, de «self-management» o «self-government», «Selbstbestimmung», o también «Selbstverwaltung». En sentido sociológico, indica la gestión independiente de un grupo o colectividad de individuos voluntariamente unidos entre sí para realizar un fin común. En términos más específicamente político-económicos, se entiende por autogestión un sistema de organización laboral-productivo basado en la gestión directa y autónoma de los propios trabajadores. Para decirlo con las palabras de Mihailo Marcovic :

«Autogestión significa que las funciones gestoras no son ejercidas por ningún poder externo a la sociedad, sino por los mismos productores que crean la vida social en todas sus formas». O según la fórmula de Yvon Bourdet: «En sentido etimológico, la autogestión puede concebirse a nivel artesano e incluso a nivel robinsoniano. Pero en sentido real, es decir, sociológicamente verificado de la palabra, autogestión significa una organización regida por un consejo reuniendo un cierto número de hombres que toman en mano sus asuntos» (1).

El término «autogestión» es de uso relativamente reciente, pero ello no significa que los valores situados detrás de esa nueva construcción semántica constituyan una improvisación histórica. Al contrario: el fenómeno autogestionario se manifiesta ya -aunque en forma embrionaria e imperfecta- en estadios históricos muy remotos, constituye la cristalización o síntesis de una serie de valores humanos, éticos, intelectuales y sociales que el hombre ha ido creando a lo largo de su toma de conciencia como individuo racional, libre y responsable de sus actos.

El pensamiento autogestionario es, en rigor, la síntesis de dos grandes principios: el principio comunitario-socialista y el principio liberal-democrático. Si a la autogestión le quitamos su sustancia socialista, pierde su razón de ser; si le quitamos su sustancia democrática, la desnaturalizamos. Y esos dos principios motóricos son el reflejo de dos dimensiones antropológicas fundamentales: el instinto individual y el instinto social. Para decirlo con las palabras de Kant : «El hombre tiene una inclinación a socializarse (verge-sellschaften ) porque en dicho estado se siente más hombre, es decir, porque puede desarrollar mejor sus atributos naturales. Pero tiene también una gran predisposición a aislarse» (2).

Lejos de ser, pues, el producto de simples construcciones teóricas, los principios constitutivos de la concepción autogestionaria tienen su base en la misma estructura antropológica del hombre; de ahí su solidez indestructible y su perdurabilidad histórica .

En una de sus dimensiones fundamentales, el hombre es, en efecto, un animal societario. El mismo proceso de nacer, crecer y sobrevivir está intrínsecamente vinculado a una realidad transpersonal, a un no-yo. David Hume nos recuerda: «El hombre, nacido dentro de la familia, se ve obligado a vivir en sociedad por inclinación natural y por hábito» (4).

De la misma manera, el hombre es un animal dotado de una conciencia propia y de un profundo instinto de libertad. Fichte ha expresado esta dimensión antropológica en los siguientes términos:

«En mí existe un instinto hacia la autoactividad absoluta e independiente. Nada me es más insoportable que ser sólo en otro, para otro y a través de otro: yo quiero ser algo para mí y a través de mí mismo» (5).

De estas dos categorías antropológicas, la que se manifiesta primero con más fuerza es la social. La aparición del hombre sobre la tierra se caracteriza al principio por las luchas que las comunidades familiares o tribales sostienen contra la naturaleza o contra grupos humanos rivales. Es lógico que en esta fase protohistórica la preocupación fundamental del hombre no fuera la de desarrollar su propia individualidad, sino la de adaptarse a las necesidades comunes del grupo en que se hallaba integrado. Lo que predominaba en él no era la conciencia subjetiva, sino la conciencia colectiva. El afán de autonomía individual, hoy tan arraigado en el alma humana, era desconocido del hombre primitivo. Su felicidad no consistía por ello en ser independiente, sino en formar parte de un clan, tribu o «gens» cualquiera. Permítasenos reproducir aquí lo que escribíamos hace algún tiempo en un contexto análogo: «El hombre primitivo se sentía desdichado precisamente cuando por alguna circunstancia quedaba separado de la comunidad y se convertía en un ser errabundo, apátrida. La libertad individual era para él una maldición, no un bien. Habrán de transcurrir muchos siglos para que el hombre empiece a cobrar conciencia de su individualidad y a sentirse como algo distinto a la comunidad... Lo subjetivo juega en la sociedad primitiva un papel insignificante. Valores espirituales, morales o existenciales que hoy consideramos como una manifestación de los derechos del hombre fueron, en su origen, formas de vida vinculadas a una comunidad determinada. La 'eleutheria' (libertad) griega, por ejemplo, significó, durante muchos siglos, más que un valor intrínseco y universal, el carácter o espíritu de una sociedad determinada» (6).

La tendencia integracional de hombre primitivo y antiguo no se desarrolla sobre la base de una plena igualdad; algunos miembros de la comunidad -padres de familia, ancianos, hechiceros, magos, guerreros- gozan de una autoridad y veneración especial. Este «status» privilegiado será más tarde el origen del gobierno monárquico o unipersonal, también oligárquico.

El instituto individual y libertario del hombre, aunque de momento es menos fuerte que el instinto tribal y comunitario, constituye una de sus dimensiones antropológicas esenciales. La lucha del hombre por la libertad, a partir de cierto estadio histórico, se convierte en uno de los factores dominantes de la historia universal. Pero la conciencia de libertad, lejos de ser un producto inmediato, es algo que va surgiendo y cristalizando a través del espacio y el tiempo, por medio de un penoso y largo proceso de autoeducación y autoliberación. De ahí que Hegel tenga razón al decir que «la historia universal es el proceso de la conciencia de libertad» (7). Si al principio esta lucha por la libertad es

instintiva y espontánea, más tarde se convertirá en una lucha consciente, apoyada en las teorías y doctrinas sistemáticas elaboradas a lo largo de los siglos por los pensadores y filósofos de orientación liberal, democrática o libertaria.

## II. Tendencias autogestionarias en la Antigüedad

La sociedad antigua estaba por lo regular basada en un orden jerárquico y era, en conjunto hostil a la idea de la autogestión; pero esta tendencia general no debe hacernos perder de vista los elementos autogestionarios que aparecen ya en ella, aunque de forma parcial y limitada. Si estudiamos atentamente el pasado de la humanidad descubrimos en seguida que la idea-motriz de la autogestión no era totalmente ignorada de los pueblos antiguos.

Uno de los primeros experimentos antiguos de autogestión fue el sistema chino del pozo, consistente en el usufructo y explotación en común de los recursos agrícolas. A lo largo de varios milenios, el pueblo chino vivió prácticamente sin policía; los conflictos personales o sociales eran solucionados sin la intervención de la autoridad; recurrir a la ley para hacer valer su derecho era mal visto. La concepción de Lao Tsé y demás taoístas contiene elementos claramente autogestionarios. Lao Tsé consideraba que el mejor gobernante es el que «gobierna sin gobernar». Decía: «Cuanto más leyes haya, más ladrones y bandidos habrá». Los taoístas condenaban la guerra, rechazaban los cargos públicos; despreciaban el poder y afirmaban que ningún hombre tiene derecho a juzgar a otro. Eran partidarios de la sencillez y la naturalidad y creían en la armonía, del Universo. «El sabio no tiene ningún yo propio; su yo es el mismo yo del pueblo», dice el Tao-Te-King (8).

Pero la cuna del pensamiento autogestionario es Grecia. Max Nettlau señala: «Los grandes despotismos orientales no permitieron verdaderos progresos intelectuales, pero sí el ambiente del mundo griego, compuesto de autonomías más locales, y la primera floración del pensamiento libre que conocemos fue la filosofía griega... Esa población de los territorios griegos, continente e islas, que se mantenía contra los despotismos vecinos, fundando una vida cívica, autonomías, federaciones, rivalizando en pequeños centros de cultura, produce también esos filósofos que se elevaron sobre el pasado, que trataban de ser útiles a sus pequeñas repúblicas patrias y concebían sueños de progreso y felicidad general...» (8). Las comunidades pitagóricas, precursoras de las comunidades cristianas, eran organizaciones totalmente autónomas regidas por un sistema de autogobierno. Practicaban la comunidad de bienes y llevaban una vida sobria. Las mismas o análogas características encontramos en otras escuelas o sectas filosóficas helénicas. La filosofía griega es rica en actitudes morales y humanas que sin ser propiamente socialistas o comunistas -en el sentido ideológico de la palabra- son profundamente afines a la concepción autogestionaria del hombre y la sociedad. El tema central de la filosofía griega -especialmente a partir de Sócrates- es el concepto de virtud, fundamento de toda vida comunitaria. Los sabios y filósofos griegos se inclinaban más hacia el individualismo que hacia el socialismo o el comunismo, pero su afán de perfeccionamiento moral y su búsqueda incesante de lo bueno, lo hermoso y lo verdadero anunciaba ya, aunque a nivel personal y minoritario, la misma ética que más tarde el socialismo convertirla en ideal colectivo. Oigamos a Sócrates expresar este afán de purificación ética y humana: «No hago otra cosa que repetir por todos lados, seáis jóvenes o viejos, de que lo primero no es el cuidado y mejoramiento del cuerpo ni el acumular riquezas, sino que lo

primero es el cuidado y mejoramiento del alma; no ceso de repetiros que las riquezas no dan la virtud, sino que la virtud es la que da a los hombres las riquezas y los demás bienes, así públicos como privados» (10).

Esta preocupación socrática por la virtud es común a casi todos los grandes filósofos griegos -incluido Epicuro- y constituye el fundamento verdadero de la cultura occidental; por tanto, también del pensamiento socialista. Los jacobinos, por ejemplo, basaban su ideario en el concepto de virtud, que asumieron de la filosofía griega a través de los romanos. Saint-Just decía: «La República no es un senado; es la virtud». Y Babeuf, el primer gran militante y teórico del comunismo moderno, afirmará: «Siendo las costumbres la garantía de las Repúblicas porque éstas se basan en las virtudes, es de las instituciones morales que depende la perfección o perversión del espíritu republicano».

El socialismo no es un simple sistema de reparto; es, sobre todo, una manera de ser. Afecta ciertamente a los bienes materiales de la existencia, pero mucho más a los bienes espirituales. Se puede ser virtuoso sin ser socialista, pero no se puede ser socialista sin ser virtuoso. Todo socialismo digno de este nombre tiene como «conditio sine qua non» el ennoblecimiento del alma humana. En este sentido, el humanismo griego debe considerarse como el punto de partida de toda actitud socialista. Sin la filosofía griega no sabríamos verdaderamente lo que es el socialismo democrático y antiautoritario, es decir, la equidad, la verdad, la justicia y la libertad. Y si el socialismo triunfante hoy en el mundo es la negación de lo que debiera ser un auténtico socialismo es porque se nutre más de espíritu asiático que de espíritu helénico. (10)

Las escuelas y sectas filosóficas que surgieron en Grecia giraban en torno a dos ejes fundamentales: el amor a la libertad y a la justicia. Ambas dimensiones eran, en el fondo, la expresión de una misma preocupación: el afán de crear un sistema racional de vida. En algunas corrientes filosóficas predomina más el principio individualista (Epicuro, Antístenes, Diógenes), en otras el principio comunista, como en Platón; pero todas ellas aspiran a vivir de acuerdo con normas morales justas. Antístenes, fundador de la escuela cínica, postulaba la autonomía o «autarkeia» como el máximo bien del hombre y despreciaba el poder, la gloria y la riqueza, que consideraba como productos de la vanidad o soberbia, del «thypos». Si en el pensamiento de Antístenes falta quizá la dimensión de la solidaridad y la ayuda mutua, existe, sin embargo, la voluntad de bastarse a sí mismo y no oprimir ni explotar a los demás, actitud que constituye uno de los pilares de la concepción autogestionaria. Su discípulo Diógenes popularizó la doctrina de la autarquía humana, pero a la vez era partidario de la igualdad y combatió la propiedad privada, en la que veía una fuente del mal. Los cínicos rechazaban el Estado-ciudad predominante en su tiempo y postulaban un orden universal sin fronteras ni discriminaciones raciales. Zenón de Citium, fundador de la escuela estoica, era también partidario de la igualdad y propugnaba la supresión del dinero y la abolición de los templos y tribunales. Dentro del estoicismo romano, Epícteto, Séneca y Marco Aurelio afirmaron una y otra vez la capacidad del hombre para vivir de acuerdo con la virtud y lograr a través de ella la plena independencia moral y material.

Platón es considerado como el primer teórico sistemático del comunismo, y es ya por esta razón importante para comprender una de las dimensiones fundamentales del pensamiento autogestionario. El modelo platónico contiene elementos positivos y búsqueda de la justicia común, pero contiene

también elementos totalitarios y represivos, incompatibles con una «Weltanschauung» (10) verdaderamente liberadora y racional. Su república ideal, lejos de estar basada en la igualdad, se inspira en una concepción aristocrática y elitista, que el gran pensador helénico asume del pensamiento oriental. Marx tiene razón al afirmar que la concepción platónica es la «idealización ateniense del Estado de castas egipcio» (11). Platón divide la sociedad en tres estamentos delimitados rígidamente entre sí. El estamento superior está constituido por los filósofos, que son el grupo destinado a gobernar. Este grupo de hombres es muy reducido y reúne atributos naturales que se dan muy raramente. En segundo lugar vienen los guerreros, cuya misión es proteger y defender el Estado. El tercer estamento lo forman los comerciantes, campesinos y artesanos, que están excluidos de la vida político-militar y tienen a su cargo las tareas productivas. Esta división jerárquica de la sociedad corresponde a la división que Platón establece entre la cabeza, el pecho y la parte inferior del cuerpo, o si se quiere, entre el intelecto, la valentía y la concupiscencia. La concepción política de Platón es una consecuencia lógica de su pesimismo antropológico. Precisamente porque no cree en la bondad natural del hombre -a la inversa de Rousseau-, tiene que crear un Estado autoritario-paternalista. El reproche principal que se le puede hacer es el de que para asegurar la armonía orgánica de la sociedad sacrifica la subjetividad y libertad del individuo, como ha señalado muy bien Hegel (12). En otro lugar hemos escrito: «Platón suprime el matrimonio y la familia, degrada a simple genética las relaciones entre el hombre y la mujer, establece el control natalicio, ignora el instinto de maternidad o paternidad, también el filial, y sacrifica el amor a las razones de Estado. Su regulación de la vida sexual anticipa la praxis eugenética que los nazis intentarán desarrollar más tarde con otros propósitos» (13). Estas deformaciones de tipo antropológico y social tienen su origen en la tendencia platónica a hipostasiar el todo a expensas de las partes, tendencia que se manifiesta hoy también en los países llamados socialistas. En un sistema autogestionario, las exigencias objetivas de la sociedad han de estar equilibradas siempre por las necesidades subjetivas de cada individuo.

En el terreno concreto de la historia, Grecia no fue ajena tampoco a ensayos y brotes de inspiración autogestionaria. La democracia ateniense, con todos sus defectos y excesos demagógicos, fue el primer modelo de praxis política basada en la gestión directa del pueblo o «demos». El concepto de «polites» o ciudadano se lo debemos a los griegos. Condorcet podía decir, con razón: «Sería difícil encontrar en las repúblicas modernas, e incluso en los planes trazados por los filósofos, una institución de la que las repúblicas griegas no hayan ofrecido el modelo o dado el ejemplo» (14).

Roma no careció tampoco de ideas y formas de organización de inspiración autogestionaria. En el terreno de la praxis política, los romanos admitían en parte la participación o intervención directa del pueblo, representado por los tribunos. Los «collegia» eran una especie de gremios u organismos obreros dotados de un amplio margen de autonomía. Su misión consistía en defender los intereses de sus afiliados frente a los patronos, por lo que pueden considerarse hasta cierto punto como un protomodelo del sindicalismo moderno.

### III. Las primeras luchas sociales

La Antigüedad, lejos de haber sido una plácida Edad de Oro, fue a menudo escenario de violentas luchas sociales. Los estratos más débiles de la sociedad -campesinos, artesanos, esclavos- aprendieron pronto a rebelarse contra los tiranos, terratenientes y grandes propietarios.

En Egipto, Grecia y Roma los conflictos sociales y movimientos revolucionarios contra las condiciones de vida, la inflación, la miseria o el paro fueron constantes. En Esparta, los ilotas estuvieron más de una vez a punto de enseñorearse de la ciudad. El triunfo de Macedonia sobre las ciudades griegas, en el siglo IV a. n. e., impidió probablemente que el proletariado helénico derrocara a las clases pudientes. Según Tito Livio, en el espacio de sesenta años se produjeron en Italia seis sublevaciones de esclavos. De todas ellas, la más importante fue la de Espartaco, el gladiador y esclavo romano. La insurrección espartaquista, ocurrida en el siglo I a. n. e., fue tan poderosa que llegó a poner en peligro el Estado romano.

Estas rebeliones y luchas sociales, precursoras en muchos aspectos de las luchas de clases modernas, demuestran que ya desde antiguo los grupos inferiores de la sociedad tenían una noción muy precisa de lo que era la justicia y los derechos humanos. Si no hubiese sido así, habrían aceptado pasiva y servilmente la opresión de que eran víctimas. Fernando Garrido señala: «Lo mismo en la Laconia, que en la isla de Sicilia, que en el continente italiano, el fuego sagrado del sentimiento de la igualdad circulaba ya misteriosa y profundamente hace más de dos mil años entre las esclavizadas masas trabajadoras» (15).

Aunque las clases desposeídas de la Antigüedad fueron derrotadas una y otra vez por el poder constituido, sus actos de resistencia forman parte intrínseca del proceso emancipativo de la humanidad. La heroica y desesperada lucha sostenida por los parias e ilotas antiguos contra la explotación y la vejación constituye en realidad el punto de partida del proceso universal de liberación del género humano, el primer acto de protesta colectiva contra la alienación y la opresión. La historia propiamente humana comienza a partir del momento en que el esclavo griego o romano adquiere conciencia de su dignidad e intenta romper sus cadenas. Con su rebelión, el esclavo trasciende el mundo que le rodea y crea un nuevo código de valores. Como ha dicho Albert Camus: «El esclavo, a partir del momento en que rechaza el orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo su propia condición de esclavo» (16).

Aquellos esclavos rudos y hambrientos que hace miles de años se sublevaron contra sus amos en nombre de la dignidad y la justicia son nuestros primeros maestros. La concepción autogestionaria se nutre de su ejemplo.

## NOTAS AL CAPITULO I

- (1) MIHAILO MARCOVIC: *Dialektik der Praxis*, p. 105, Francfort (1968) .
- (2) YVON BOURDET: *Pour l'autogestion*, p. 260, París (1974) .
- (3) KANT: *Werke*, tomo XI, p. 37-38, Francfort ( 1964).
- (4) DAVID HUME, *Political Essays*, p. 39, Nueva York (1953).
- (5) FICHTE: *Werke*, tomo III, p. 345, Darmstadt (1962).
- (6) HELENO SAÑA, *El Estado*, INDICE, núm. 344, Madrid, enero 1974.
- (7) HEGEL: *Werke*, tomo XII, p. 32, Francfort (1970).
- (8) Véase *The Portable World Bible*, p. 549, Toronto (1960) .
- (9) MAX NETTLAU: *La anarquía a través de los tiempos*, p. 12, México ( 1972).
- (10) PLATÓN: *Apología de Sócrates*, trad. de Tomás Meabe.
- (11) Recuérdese que el libro se publicó en 1977 y en ese momento 1/3 de la población del planeta vive bajo capitalismo de Estado disfrazados de "socialismo real"
- (12) MARX: *Das Kapital*, tomo I, p. 388, Berlin (1965).
- (13) HEGEL, *Werke*, tomo XII, p. 124.
- (14) HELENO SAÑA: *La conducta ética*, INDICE, núm. 362, Madrid, octubre ( 1974).
- (15) CONDORCET: *Esquisse d' un tableau historique des progres de l'esprit humain*, p. 116, Francfort (1963).
- (16) FERNANDO GARRIDO: *Historia de las clases trabajadoras*, tomo I, p. 90, Madrid (1972).
- (17) ALBER CAMUS: *L'homme revolté*, p. 27, París (1951) .

**CAPÍTULO II**  
**CRISTIANISMO Y AUTOGESTIÓN**

## I. El cristianismo primitivo

El cristianismo surgió en el seno de un pueblo oprimido; fue desde el primer momento la negación del culto a la fuerza que reinaba en el mundo romano. La concepción cristiana fue influenciada por las teorías y doctrinas propagadas por los filósofos griegos en los tres últimos siglos antes de nuestra era, especialmente por el estoicismo.

Jesucristo se había formado en la secta hebrea de los esenios, compuesta de pequeñas comunidades autónomas; sus miembros comían y dormían en común y rechazaban la propiedad privada y la esclavitud. Eran pacifistas y vivían exclusivamente de su propio trabajo; no ejercían el comercio, que consideraban inmoral. Su comunismo estaba basado no en el trabajo colectivo, sino en el reparto equitativo de los ingresos totales de la comunidad.

Esta tradición autogestionaria de la secta de los esenios fue asumida también por las primeras comunidades cristianas, que al principio practicaron el comunismo. Jesucristo no censuró solamente la propiedad privada, sino que tomó posición contra el Estado, las leyes y el dominio de las instituciones sobre los hombres, como demostrarla muy bien Guillermo Weitling (1). Jesucristo dejó bien sentado que todos los hombres eran iguales ante Dios y que la salvación o condena de cada uno no debía ser decidida por una institución o cuerpo colectivo, sino que era un asunto estrictamente privado e íntimo. La confrontación directa de cada hombre con su conciencia, sin intermediarios institucionales, anticipa, a nivel religioso, la concepción autogestionaria moderna. Con el tiempo, las primeras comunidades cristianas pactaron con el Estado y perdieron con ello su sustancia original, su espíritu autónomo y libre. Pero a partir del siglo IV aparecieron los conventos, que heredaron el espíritu antiautoritario del cristianismo primitivo. Los moradores de los conventos eran generalmente artesanos, labradores y esclavos manumitidos. Su base económica era el trabajo manual. Los conventos se convirtieron en centros productivos de gran importancia. En ellos se practicaba la autogestión integral.

## II. La Edad Media. El quiliastismo

La Edad Media estaba basada en el dominio de tres poderes: el feudal, el real y el eclesiástico. Al principio prevaleció el poder de los señores feudales, pero más tarde el orden medieval se caracterizó esencialmente por la pugna entre el poder regio y el poder religioso, entre el Emperador y el Papa.

Inicialmente, ambos poderes establecieron un pacto, uniéndose y protegiéndose mutuamente. Esta fase histórica está simbolizada por el reinado de Carlomagno, que fue coronado Emperador del Sacro Imperio Romano. A cambio de esta distinción, el Emperador protege con su espada al Sumo Pontífice. Pero la disparidad de intereses era inevitable. Gregorio VII postuló la subordinación del poder secular al poder religioso y declaró que en su calidad de Papa era la cabeza suprema de la Cristiandad y podía destituir al Emperador. La polémica entre el Emperador y el Papa dividió durante varios siglos a los mejores cerebros de la Edad Media. Dante (*De Monarchia*) y Marsiglio de Padua (*Defensor Pacis*) defendieron la independencia del poder político frente al poder religioso. Aquino adopta una posición dual: admite la autonomía del poder secular, pero declara que la hegemonía última pertenece al poder papal.

Detrás de esta confrontación entre «sacerdotium» y «regnum» subyacía en realidad el tremendo problema de la libertad humana, aunque en forma todavía abstracta. La autonomía del Emperador significaba la autodeterminación de la sociedad civil frente a la Iglesia, de la realidad social frente al clero y el dogma. El Papa significaba por su parte el centralismo y la hegemonía de un poder abstracto y monopolístico, la unidad vertical, la dictadura ideológica.

Pero cuidado: más allá de las pretensiones hegemónicas del Papado, el pensamiento cristiano surgido a lo largo de la Edad Media contiene un conjunto de preceptos moralmente superiores al carácter estrictamente mundano y político de los príncipes. La Iglesia medieval, con todos sus defectos y limitaciones, representa un intento de ordenar el mundo sobre principios estables y universales, mientras que los príncipes y monarcas buscan solamente la gloria, el engrandecimiento personal, el poder territorial, el dinero y otros valores materiales. No hay que confundir, pues, la lucha del Papado como institución política con la doctrina cristiana.

En el curso de la Edad Media surgieron un gran número de movimientos religiosos penetrados de un hondo sentido de la igualdad y reacios al poder autoritario de las instituciones oficiales. Su inspiración quiliástica estaba en contradicción directa con el pesimismo de San Agustín. Manes, quemado vivo en el siglo IV, ensalzaba la libertad y denunciaba la propiedad privada. Pedro Valdo y sus seguidores exigían una sociedad sin amos, sin magistrados, sin ricos ni pobres, es decir, una sociedad de base autogestionaria. La secta de los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu, del siglo XIII, predicaba la comunidad de bienes, el amor libre y el autogobierno. El taborita Pedro de Chelcic, de Bohemia, postuló, durante las guerras husitas contra el Papa y los alemanes, un comunismo antiestatal de base autogestionaria. La ciudad de Tabor se convirtió en un símbolo de la independencia, la libertad y la igualdad. Chelcic veía en el Estado un obstáculo para la realización del cristianismo, que, a su juicio,

debía desarrollarse al margen de todo poder institucionalizado. La misma actitud antiautoritaria y antijerárquica adoptaron los albigenses del sur de Francia en los siglos XII y XIII. Un historiador jesuita señala:

«Los albigenses o cátaros negaban toda la jerarquía eclesiástica... No menos abierta era la revolución contra el Estado... Los cátaros o albigenses pretendían que el juramento era, conforme a la doctrina de Cristo, el mayor de los crímenes. La autoridad del Estado era, según ellos, mucho más despreciable, y por eso se mostraban muchas veces en franca rebeldía» (2). En el siglo XVI, los anabaptistas se rebelaron contra la autoridad eclesiástica y el poder de los nobles. Postulaban la comunidad de bienes y de mujeres y rechazaban el bautismo infantil como un signo de autoritarismo eclesial. Su líder, Tomás Munzer, jugó un papel muy importante en las guerras de los campesinos alemanes. Extendidos por todo el centro de Europa, en 1534 y 1535 se apoderaron de Munster y establecieron el comunismo cristiano. Perseguidos a muerte en Alemania, Suiza y Holanda, se refugiaron en Moravia, más tarde en la Valaquia y Rusia. Expulsados de Rusia en 1874 por negarse a cumplir el servicio militar, muchos emigraron a Norteamérica y el Canadá, donde todavía subsisten algunas comunidades.

El pensador checo y husitólogo Robert Kalivoda resume así el mensaje emancipativo del cristianismo inconformista de la Edad Media: «El quiliastismo medieval, influido sin duda por la doctrina estoicopatrística de la condición primaria de igualdad y libertad, contiene ya un programa de liberación humana, de igualdad social y de superación de toda opresión violenta y del dominio del hombre por el hombre» (3).

La tradición antiautoritaria del cristianismo primitivo y medieval perdió gran parte de su fuerza con la disolución del feudalismo y el surgimiento de la sociedad burguesa, pero sin extinguirse del todo. Este impulso redencional siguió manifestándose, aunque bajo nuevas formas. Así, durante los siglos XVIII y XIX, una parte del cristianismo inconformista se identificó con las ideas igualitarias de la Ilustración y el socialismo. Uno de los representantes más elocuentes de esta corriente fue el Abbé Lamennais, cuyo libro «Palabras de un creyente» hubiera podido suscribir el más radical de los socialistas: «Todos nacen iguales: nadie, al venir al mundo, aporta con él el derecho de mandar» (4).

### III. Las guerras campesinas

Las guerras religiosas de la Edad Media están a menudo indisolublemente unidas a las guerras de los campesinos, forman dos vertientes de un mismo fenómeno de origen: la lucha contra el poder feudal. Los líderes espirituales de los campesinos eran con frecuencia clérigos.

Hubo levantamientos rurales en todos los países europeos; los más importantes tuvieron lugar en Francia, Inglaterra, Alemania, Checoslovaquia y Hungría. La rebelión de los siervos de la gleba se caracterizó a menudo por su carácter vandálico y cruel. Especialmente las Jacqueries francesas, a mediados del siglo XIV, se entregaron a toda clase de excesos vindicativos. Pero detrás de esta forma primitiva e irracional de justicia latía el viejo espíritu de libertad del hombre, su odio innato contra la opresión y la injusticia.

El sacerdote John Bull, líder principal de los siervos y plebeyos ingleses, decía: «La naturaleza hizo iguales a todos los hombres; las distinciones de la servidumbre y de la libertad son inventadas por los opresores y contrarias a las miras del Creador. Dios os ofrece ahora los medios de recobrar la libertad; si continuáis siendo esclavos, la culpa será vuestra. Es menester deponer los arzobispos y obispos, condes y barones, los jueces y hombres de ley y los frailes. Cuando estén abolidas todas esas falsas distinciones y categorías seréis libres, porque todos gozaréis de igual libertad» (5).

El mismo espíritu de igualdad inspiraba a Tomás Munzer, el líder de los campesinos alemanes contra Lutero y los príncipes. Engels dirá de su doctrina: «Para Munzer, el reino de Dios no era otra cosa que una sociedad en la que ya no existirán diferencias de clases, ninguna propiedad privada, ningún poder de Estado externo, autónomo, oponiéndose a los miembros de la sociedad. Todas las autoridades existentes, si rehusaban someterse y adherirse a la revolución, habrían de ser destruidas; todos los trabajos y los bienes debían ser puestos en común y reinar la más completa igualdad. Para realizar este programa había de fundarse una asociación no solamente en Alemania, sino en toda la cristiandad. Los príncipes y nobles serían invitados a unirse a ella; si se negaban, la asociación, a la primera ocasión, los derrocaría con las armas en la mano» (6).

## IV. Las ciudades libres y los gremios

En el seno de la sociedad medieval surgieron pronto focos urbanos que procuraron en la medida de lo posible oponerse al despotismo de la nobleza y defender su libertad y sus derechos. Las ciudades y municipios libres eran enclaves no sometidos al señorío feudal, real o eclesiástico. Poseían privilegios y fueros propios, que conquistaron luchando con las armas en la mano. Las guerras entre las ciudades libres y la nobleza fueron uno de los elementos constantes de la Edad Media.

La razón de ser de las ciudades libres no era la rapiña -característica feudal-, sino el trabajo. Al defenderse contra la nobleza, los artesanos defendían el derecho a vivir de su trabajo y negaban a los señores feudales el derecho a vivir del trabajo ajeno. El alma de las ciudades eran los gremios y las corporaciones de maestros y oficiales. La estructura y el funcionamiento de los gremios eran jerárquicos, pero a nivel corporativo gozaban de un amplio margen de autonomía para regular sus asuntos internos sin intervención de los poderes públicos. En esta autonomía corporativa yace ya el germen de las futuras asociaciones sindicales modernas. Aunque el orden gremial aceptaba las diferencias remunerativas entre las diversas categorías profesionales -aprendices, oficiales, maestros-, significaba un grandioso intento de organizar la producción sobre una base autogestionaria. No era el Estado o una institución central la que dictaba y organizaba la economía, sino un conjunto de corporaciones plurales regidas por el principio de la asociación voluntaria.

En el plano específicamente político, las ciudades estaban reguladas por principios democráticos. Los problemas comunes eran discutidos en las asambleas públicas. Las ciudades nombraban sus propios magistrados, funcionarios y administradores. Fernando Garrido dice: «Aquellas ciudades de la Edad Media, desde el punto de vista político, eran una verdadera escuela de libertad y de igualdad» (7). Fue principalmente en el recinto amurallado de las ciudades libres de la Edad Media donde se sentaron las bases para una superación del oscurantismo clerical y el despotismo feudal. En esta lucha liberadora, las ciudades españolas jugaron un papel preeminente, apenas igualado por ningún otro pueblo europeo. La España medieval fue rica en libertades populares y en manifestaciones de protesta colectiva contra el poder establecido. La rebelión de las Comunidades de Castilla y de las Germanías de Valencia y Cataluña son testimonios imperecederos de este espíritu de libertad.

## V. El Renacimiento. Las primeras utopías sociales

El Renacimiento fue en conjunto afín a la concepción autogestionaria de la existencia, pues fomentó en grado superlativo la capacidad creadora del hombre y su conciencia de libertad. Erasmo, Vives, Montaigne, Descartes, Leonardo da Vinci, Copérnico, Galileo y demás grandes representantes del espíritu renacentista revalorizaron la cultura greco-latina, combatieron el dogmatismo religioso y sentaron las bases del humanismo moderno. Como hemos escrito en otra parte: «El Renacimiento sitúa de nuevo al hombre en el centro del cosmos y le libera de la condición periférica a que le había condenado el cristianismo de la Edad Media. El hombre medieval había pasado la mayor parte de su vida de rodillas y con la cabeza agachada. El Renacimiento le enseñó a ponerse de pie y a mirar sin temor el universo. Poco a poco, la concepción teocéntrica del Medievo dejó paso a la concepción antropocéntrica del paganismo pre-cristiano. A través de la reflexión y la fantasía, el hombre europeo empezó a recuperar la dignidad y la conciencia de sí, que había perdido durante la Edad Media. Este hombre se dio cuenta de pronto que era algo más que un ente religioso y que no había venido únicamente al mundo para rezar y llevar una vida devota. En su interior sintió latir fuerzas e instintos que no cabían en los límites estrechos de la concepción cristiana y exigían un campo de actividades más amplio y rico» (8).

En su libro «Discours de la servitude volontaire», Etienne de la Boetie ( 1530-1563) , maestro y amigo de Montaigne, hace una apología de la libertad y declara que el hombre es un ser que no necesita ser gobernado por otros hombres a través de instituciones, pues está en posesión del suficiente sentido común para gobernarse a sí mismo. La Boetie veía en todos los hombres «compaignons» y afirmaba que los más fuertes y hábiles no están en la tierra para dominar a los débiles y desamparados, sino para ayudarles y socorrerles.

Entre el siglo XVI y XVII, Tomás Moro, Tomaso Campanella, Francis Bacon y otros pensadores trazaron los primeros esquemas concretos y sistemáticos de una sociedad autónoma ideal. Inspiradas en Platón, estas utopías contenían todavía elementos represivos e irracionales, pero su inspiración esencial era autorredencional. La «Utopía» de Moro -publicada en 1516 en Lovaina- constituye una protesta contra la inhumana y cruel costumbre de castigar el hurto con la pena de muerte. Moro concibe un Estado justo en el que nadie tenga necesidad de robar para vivir. Anticipando a Proudhon (*¡la propiedad es el robo!*) el teólogo y hombre de Estado inglés escribirá: «El simple hurto no es una falta tan grave que deba ser castigado con la muerte, y ningún castigo será lo suficientemente duro para evitar que roben los que no poseen otro recurso para vivir... Los ladrones están condenados a una terrible y despiadada pena; sería más humano proporcionar a cada uno los medios necesarios para vivir, sin que nadie, llevado de la necesidad, primero tuviese que robar para que después se le ajusticiase» (9). Moro explica el hurto como la consecuencia de un acto de expropiación anterior por parte de los nobles y ricos. Su tesis central es contundente: si los pobres roban es porque antes han sido despojados de sus recursos de vida por los poderosos. Y la deducción que el moralista inglés saca

de este hecho no puede ser más revolucionaria: supresión de la propiedad privada como base de un orden social justo y racional: «No me parece menos cierto, amigo Moro -puesto que quiero decir lo que guarda mi espíritu-, que doquiera que exista la propiedad privada, donde todo se mida por el dinero, no se podrá alcanzar que en el Estado reinen la justicia y la prosperidad, a menos de considerar justo un Estado en el que lo mejor pertenece a los peores, y próspero un país en que un grupo de individuos se reparten todos los bienes gozando de las mayores condiciones, mientras la mayoría viven en una gran miseria... Aquel hombre tan prudente vaticinaba con claridad que el único medio de salvar a un pueblo es la equivalencia de bienes, cosa que desconozco cómo puede conseguirse mientras haya propiedad privada» (10).

Como la «Utopía» de Moro, la «Ciudad-Sol» de Campanella -escrita en la cárcel- es una obra esencialmente comunista y paternalista. La comunidad está gobernada por los mejores, por una élite de sabios análogos a los «aristoi» de Platón. Sólo los funcionarios subalternos son revocables por el pueblo. Pero lo importante no es aquí la estructura vertical y en cierto modo monárquica del Estado -una concesión a la época en que el libro fue escrito-, sino el hecho de que el monje italiano conciba una sociedad basada en el autogobierno.

La «Nueva Atlántida», de Francis Bacon -publicada en 1622-, constituye una apología de la ciencia y la técnica. Más allá de la estructura utópica de la obra, su tesis central es positiva: Bacon describe una sociedad regida no por políticos profesionales ni monarcas arbitrarios, sino por científicos, filósofos, economistas, físicos y sociólogos. «El fin de nuestra Fundación es el conocimiento de las causas y el movimiento secreto de las cosas; y la extensión de las fronteras del imperio humano a todas las cosas posibles» (11)'. La ciencia, liberada de la política al uso, es concebida como fuente de autoliberación y progreso.

Común a esas y otras utopías menos conocidas es su visión racional de las cosas, su intento de solucionar por vía científica y objetiva la problemática del universo. Su defecto es que esta racionalidad es todavía abstracta, no contiene en sí el elemento diferenciador del individuo. El primado pertenece al todo y no a las partes, como en la utopía platónica.

## NOTAS AL CAPITULO II

(1) Véase *El Evangelio de un pobre pecador*.

(2) FERNANDINO LLORCA: *La Inquisición en España*, Barcelona (1936).

(3) ROBERT KALIVODA: *Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit*, p. 92, Francfort (1970).

(4) ABBÉ DE LAMENNAIS: *Paroles d' un croyant*, p. 63, La Haya (1834)

(5) Citado por Fernando Garrido: *Historia de las clases trabajadoras*, tomo II, p. 77.

(6) FEDERICO ENGELS: *La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, p. 49, París (1951).

**CAPÍTULO III**  
**ILUSTRACIÓN Y AUTOGESTIÓN**

## I. El derecho frente a la fuerza

En pleno triunfo de la monarquía absoluta, surgen voces declarando que por encima del rey está la voluntad del pueblo y que el pueblo tiene derecho a rebelarse contra el poder real cuando éste viola el pacto social con la comunidad.

Destaca en esta nueva corriente de pensamiento antiautoritario la obra «Vindiciae contra Tyrannos», escrita en 1579 por Stephen Junius Brutus. El jesuita Mariana (1536-1624) es otro de los grandes exponentes de esta doctrina. En su tratado «De Rege et Regis Institutione», publicado en 1599, justifica el tiranicidio como recurso legítimo para poner fin al gobierno de un mal rey. (John of Salisbury, en el siglo XII, había admitido ya la posibilidad del tiranicidio como opción legítima.) La tesis de Mariana es terminante: el derecho de la comunidad está por encima del poder tiránico. Todo poder injusto es ilegítimo, y, por ello, su supresión, moralmente lícita. Con ello se supera la posición de Aquino, que aconseja soportar la tiranía antes que recurrir a la violencia para derrocar al tirano.

En 1600, el inglés Buchanan, repetirá lo mismo en su obra «De Jure Regni apud Scotos». El español Suárez, en su obra «De legibus, ac Deo legislatore» (1603) afirma que el poder es de origen divino y no pertenece a una sola persona, sino a la humanidad en general. Con ello quebranta el concepto de soberanía absoluta.

Bodino (1530-1569) adopta una posición dual. En su «Seis libros de la República» defiende, de un lado, el concepto de soberanía absoluta -maiestas- pero, del otro, subordina esta «maiestas» al derecho natural y divino. Bodino quiere subrayar la soberanía del poder real frente al poder feudal y el poder eclesiástico, pero señalando al mismo tiempo que la soberanía absoluta no significa potestad ilimitada, sino que ha de entenderse en íntima conexión con los valores cristiano-humanistas. La suya es una posición transicional.

Grotius (1583-1645), siguiendo las huellas de Vitoria, Suárez y Ayala, extiende el concepto de Derecho a la vida internacional, a la convivencia entre los pueblos. Su teoría es también una superación del feudalismo. La vida de las naciones y Estados ha de regularse no por medio de la fuerza, sino de pactos basados en el derecho natural y la razón. Estos pactos forman la esfera del Derecho internacional o derecho de las naciones. Grotius, republicano y abogado de una compañía dedicada al comercio internacional, defiende los intereses de la burguesía naciente, que necesita fronteras seguras y estabilidad política para sus negocios. Pero no por ello su concepción pierde en grandiosidad. Grotius rechaza la tesis -común en su época- de que el hombre es egoísta y malo por naturaleza, y que la sociedad política no es más que una convención para frenar esos instintos. Apoyándose en el testimonio de los estoicos, señala que el hombre es por naturaleza un ser sociable, capaz de actuar voluntariamente de acuerdo con principios generales. Y es en este atributo constitutivo donde yace la posibilidad de organizar la vida de los hombres, los grupos humanos y los pueblos sobre principios racionales y pacíficos.

Spinoza (1632-1677) asume la tesis de Hobbes de que el hombre es un lobo para el hombre, pero lejos de postular como remedio un Estado totalitario como el Leviatán, cree en la posibilidad de montar un orden político basado en la igualdad y la libertad: «Por consiguiente, el mejor gobierno es aquel en el que los hombres viven en concordia y las leyes son observadas sin violación... Cuando decimos que el mejor Estado es aquel en el que los hombres viven en concordia, quiero decir que viven una vida profundamente humana, una vida que no se define por el derramamiento de sangre y otras funciones comunes a los demás animales, sino principalmente por la razón» (1). Spinoza señala que ningún hombre ama ser gobernado y que si el pueblo pudiera no cedería sus derechos a una minoría de gobernantes o a uno solo. El hombre sólo puede conservar su libertad e independencia si está en condiciones de defenderse: «Llegarnos a esta conclusión: que el derecho natural, por lo que respecta propiamente al género humano, sólo es realizable cuando los hombres tienen derechos comunes, tierras que pueden habitar y cultivar en común, cuando pueden velar al mantenimiento de su poder, protegerle, rechazar toda violencia y vivir de acuerdo con una voluntad común a todos» (2). Retengamos eso: frente al reino feudal de la fuerza y la monarquía absoluta, esos pensadores predicaban el reino de la razón y el principio del pacto social justo.

## II. Liberalismo y democracia

La idea de la soberanía del pueblo, base del liberalismo y la democracia moderna, está contenida ya en Grotius y Spinoza, pero serán los ingleses quienes darán a este postulado su expresión más acabada. En 1690, John Locke publica su segundo «Treatise of Civil Government», obra que puede ser considerada como el Catecismo del liberalismo occidental. «Todos los hombres son por naturaleza libres, iguales e independientes», afirma Locke, anticipando a Rousseau (3) Locke escribe su obra para justificar la revolución inglesa de 1688 y para combatir el «Leviatán» de Hobbes y el absolutismo monárquico en general: «Por tanto es evidente que la monarquía absoluta, que es considerada por algunos hombres como el único gobierno del mundo, es, en realidad, incompatible con la sociedad civil» (4). El gobierno, señala Locke, es el producto de un contrato o pacto voluntario suscrito por una comunidad de hombres libres. La vida, la libertad y la propiedad del hombre son derechos inalienables.

Las teorías de Locke dominan el pensamiento político del siglo XVIII. Montesquieu publica su «Espíritu de las Leyes», en 1749; Rousseau su «Contrato Social», en 1762. Siguiendo los pasos de su compatriota, David Hume escribe: «Si buscamos los rastros del gobierno desde sus orígenes en los bosques y desiertos, vemos que el pueblo es la fuente de todo poder y jurisdicción» (5).

En 1776 tiene lugar la revolución norteamericana, en 1789 la francesa.

Ambas son una consecuencia del pensamiento liberal-democrático de la «Aufklärung».

Si los ingleses fueron los primeros en defender la libertad individual del hombre, los franceses fueron los que con más vehemencia defendieron el derecho a la igualdad. La Ilustración francesa es más doctrinaria y racionalista que la inglesa -que tiende al pragmatismo- pero tiene más sensibilidad social, más sentido de la justicia. Esto es válido tanto para Rousseau como para otros compatriotas suyos. Rousseau diseñó, con su «Contrato Social», el primer modelo sistemático de una sociedad política basada en la más que una construcción artificial levantada para gloria del Estado» (14).

El culto hegeliano al Estado parte del desprecio irracional hacia la subjetividad humana, en la que Hegel veía el reflejo del mal :

«Pues lo malo es lo que tiene un contenido enteramente especial y particular» (15). Y también: «El desarrollo independiente de lo particular es el momento que en los Estados antiguos introduce la corrupción de las costumbres y la última razón de su decadencia» (16). Al convertir al individuo particular en negatividad absoluta, Hegel se ve obligado a concebir el Estado como una institución opuesta al libre desarrollo de la autonomía del hombre. Si la verdad más alta es el Estado (como encarnación del espíritu universal) el hombre está pues obligado a someterse a su dictado. La absolutización del Estado conduce así a una absolutización de la represión, del Estado-policía moderno.

La influencia ejercida por Hegel en el pensamiento moderno es inconmensurable, no sólo en el plano estrictamente filosófico, sino también en el plano político-ideológico. Todos los movimientos totalitarios modernos han recurrido en mayor o menor medida a las enseñanzas del filósofo alemán. Su huella es particularmente visible en el marxismo y el fascismo (17) Marx rechazó la posición idealista de Hegel y se burló a menudo de lo que él llamaba «los viejos chismes hegelianos», pero a la vez utilizó el edificio conceptual de la «Lógica» hegeliana para dar una base dialéctica a su sistema. (Ello reza especialmente para sus obras «El Capital» y las «Grundrisse»). Engels reivindicó a Hegel al afirmar que «el conservadurismo de la concepción hegeliana es relativo y su carácter revolucionario absoluto». En el prólogo a su folleto «La guerra de los campesinos», escribió: «Si no hubiera existido anteriormente la filosofía alemana, especialmente la de Hegel, no se hubiera fundado jamás el socialismo científico alemán» (18). Empezando por Plejhanov y Lenin mismo, todos o casi todos los teóricos marxistas han prestado gran atención a Hegel. Si algunos de ellos han creído ver en el filósofo alemán la base de una dialéctica negativa o subversiva (Luckács, Karl Korsch, Marcuse, Ernst Bloch) , otros han recurrido a la categoría hegeliana de «necesidad» (aceptada plenamente por Marx) para justificar el determinismo histórico y la inhibición revolucionaria, como Kautsky y los partidos de la II Internacional. Los stalinistas, por su parte, utilizaron la terminología y las categorías hegelianas para justificar el dominio del Estado «socialista» sobre el cuerpo social, como ha señalado agudamente el marxista yugoslavo Predrag Vranicki: «Ha llegado la hora de que se supere la concepción hegeliana del socialismo, según la cual en un Estado socialista el espíritu objetivo alcanza la identidad total con la sustancia. ¿No expresaba el más vulgar hegelianismo todas las declaraciones hechas por los organismos políticos desde Stalin hasta hoy? Cada paso era declarado como 'necesario' y, sobre todo, como el único posible; cada respectiva opinión era considerada siempre como el reflejo adecuado del momento histórico, despertando la impresión de que se consumaba el principio máximo de Hegel: la identidad del pensamiento y el ser» (19). El tipo de sociedad que triunfa hoy en los países comunistas - con alguna excepción como la de Yugoslavia- recuerda más el modelo hegeliano del Estado que el del propio Marx, que nunca dejó de afirmar que el Estado era, en última instancia, el reflejo de la clase dominante. Los regímenes marxistas que conocemos, lejos de apoyarse en la gestión libre de los grupos autónomos y espontáneos de la sociedad, se basan en el poder absoluto del Estado, que en vez de ser portador del «Weltgeist» de Hegel es ahora portador del «marxismo-leninismo» y el «socialismo científico» .

Las ideologías prefascistas y fascistas bebieron todas sin excepción en las fuentes hegelianas. El lema mussoliniano de «todo para el Estado, todo dentro del Estado» es una sintetización de la filosofía hegeliana.

### NOTAS AL CAPITULO III

- (1) SPINOZA: *Tratado político*, V, 2-5.
- (2) Ibid., X, 15.
- (3) JOHN LOCKE: *Of Civil Government*, p. 67, Nueva York (1955).
- (4) Ibid., p. 63.
- (5) DAVID HUME: *Political Essays*, p. 39, Nueva York (1953).
- (6) ROUSSEAU: *Emile ou de l'Education*, p. 323, París (1966).
- (7) KANT: *Werke*, tomo XI, p. 145.
- (8) HENRY DAVID THOREAU: *Essays, Journals, and Poems*, p. 105, Fawcett Publications (1975).
- (9) Ibid., p. 121.
- (10) Ibid., p. 130.
- (11) RAMIRO DE MAEZTU: *La crisis del humanismo*, p. 41, Barcelona (1919).
- (12) HEGEL: *Grandlinien der Philosophie des Rechts*, p. 195, Leipzig (1911).
- (13) Ibid, p. 246.
- (14) GEORGES GURVITCH: *Dialéctica y sociología*, p. 122, Madrid (1969).
- (15) HEGEL: *Phil. des Rechts*, p. 256.
- (16) Ibid., p. 155.
- (17) Véase, al respecto, mi trabajo «Hegelianos y antihegelianos», recogido en el libro *Historia, marxismo y filosofía*, Madrid (1972).
- (18) ENGELS: *La revolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, p. 23, obra cit.
- (19) Véase *Revolutionaire Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, editado por Gajo Petrovic, p. 90, Freiburg (1969).

## **CAPÍTULO IV**

### **AUTOGESTIÓN Y SOCIALISMO LIBERTARIO**

## I. De Godwin al Guild Socialism

El modelo teórico que sirve de base a la autogestión obrera es un producto directo o indirecto del socialismo libertario, en el más amplio sentido de la palabra.

Esta tradición se inicia con el inglés William Godwin, autor de la obra «An Enquiry concerning Political Justice», aparecida en 1793 y de la que Max Nettlau dirá que «fue el primer gran libro libertario», (1). Y añade: «El libro fue durante cincuenta años y más un libro de, verdadero estudio de los radicales y, de muchos socialistas ingleses, y el socialismo inglés le debe su larga independencia del estatismo» (2). Entre los grandes admiradores de Godwin hay que mencionar especialmente al poeta Shelly. En su tratado, el filósofo inglés, siguiendo a Rousseau, afirma que el hombre es bueno por naturaleza y se inclina instintivamente hacia la perfección moral. Sus vicios y su maldad tienen por única causa la falsa educación y la organización irracional de la sociedad. “Puesto que el gobierno es una gestión que se cumple en nombre y beneficio de la comunidad -afirma Godwin- es justo que todo miembro de la misma participe en su administración.” En estas palabras claras y sencillas está expresado ya el principio de la autogestión.

Su compatriota Robert Owen (1771-1858) aspiraba también al establecimiento de un orden social basado en la gestión directa de las colectividades y grupos autónomos. Owen no era sólo un teórico, sino también un hombre de acción. En su calidad de gerente de las factorías de New Lanark -que daban trabajo a 1.800 obreros- redujo la jornada de trabajo a diez horas, fundó escuelas modelo para los niños y suprimió la embriaguez. Anualmente acudían a New Lanark miles de personas para admirar su obra filantrópica y educativa. Owen concedía un gran valor a la educación y creía que el niño, al venir al mundo, es una «tabula rasa» que se puede modelar a gusto del educador: «Los hombres son y serán siempre lo que se haga de ellos en su infancia y su niñez» (3). Entre 1813 y 1814 publicó su obra principal «A New View of Society», que por su fondo filantrópico fue bien acogida por las clases dirigentes del país. Owen gozó por breve espacio de tiempo de la protección del primer ministro Liverpool, del secretario de Estado Sidmouth y de una parte de las jerarquías de la Iglesia. La prensa conservadora le trataba con consideración. Pero 1815, 1816 y 1817 fueron años de miseria y descontento social en Inglaterra. La situación de los obreros sin trabajo era grave. Fue entonces cuando Owen declaró que para mitigar la suerte de estos obreros no bastaban ya las leyes de los pobres, y propuso la creación de «villages of cooperation» como solución al problema social. Se trataba de comunidades de producción agro-industriales compuestas de un promedio de mil personas y organizadas sobre un reparto equitativo de la riqueza obtenida. Aunque Owen no pedía, ni mucho menos, la abolición de la propiedad privada ni quería suprimir el beneficio de los capitalistas, su propuesta despertó la hostilidad de las clases pudientes. Una comisión parlamentaria encargada de estudiar su plan le dio una respuesta negativa .

Fatigado de luchar con la incompreensión de la opinión pública inglesa, Owen se embarcó en 1824 para los Estados Unidos, fundando en el Estado de Indiana la colonia de New Harmony. La gente se interesaba por sus ideas, y en poco tiempo surgieron varias colonias inspiradas en el modelo de New Harmony. Pero el experimento no transcurrió tan satisfactoriamente como Owen había esperado; en 1828 regresó a Inglaterra, después de haber perdido la mayor parte de su fortuna -40.000 libras- en su obra filantrópica.

De regreso a su país siguió luchando por la suerte de las clases modestas, a las que influyó considerablemente y de las que fue el líder indiscutible hasta el advenimiento del movimiento cartista.

Owen tenía una concepción antropológica optimista; creía que los males de la sociedad no radican en la naturaleza humana, sino en una organización defectuosa e injusta de aquélla. Por ello consagró toda su vida a proyectar formas de organización social que respondieran a las necesidades racionales del hombre y fomentaran sus instintos comunitarios y cooperativos. El tipo de comunidad pergeñado por él es, por su estructura y sus dimensiones, análogo al de los falansterios de Fourier. Preveía dos tipos fundamentales de asociación: las fundadas por los terratenientes, capitalistas, parroquias o municipios y las fundadas por las clases medias y obreras. De éstas decía: «Las fundadas por las clases medias y obreras, además de estar basadas en una completa reciprocidad de intereses, deberían ser administradas por ellas mismas... Sus asuntos deberían ser dirigidos por un Comité compuesto de todos los miembros de la asociación de determinada edad, por ejemplo, entre los miembros de treinta y cinco a cuarenta y cinco años de edad, o de cuarenta a cincuenta» (5). Owen estaba convencido de que dentro de esas comunidades, «no serían necesarias las cortes de justicia, las cárceles y los castigos» (5), lo que significaba una anticipación de la concepción autogestionaria.

En la línea libertaria de Godwin y Owen hay que mencionar al irlandés William Thompson (1785-1844), autor, entre otros, del libro «An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth», en el que postulaba la igualdad voluntaria. Como forma de organización económica propugnaba la cooperativa. En la misma línea se halla John Gray, autor de la obra «The Social System; a Treatise of the Principles of Exchange». Era mutualista. Asimismo, Thomas Hodgskin y William Pare.

Carlos Fourier (1772-1837) debe ser considerado como uno de los grandes precursores del pensamiento autogestionario. No creía en la lucha de clases ni en la revolución, sino en la fuerza de las ideas. Tampoco creía que el proletariado -poco desarrollado entonces- era la clase destinada a salvar la humanidad. Bakunin señala: «El doble error de los seguidores de Fourier consistió en primer lugar en creer sinceramente que la sola fuerza de su persuasión y su propaganda pacífica bastaría para conmover el corazón de los ricos hasta tal punto que acabarían por llevar voluntariamente el sobrante de su riqueza a las puertas de los falansterios» (6). Pero esta dimensión utópica no le impide captar en toda su amplitud el drama social de su tiempo ni salir en defensa de las clases pobres.

El sustrato de la doctrina de Fourier se halla expuesto ya en una larga carta que el pensador francés escribió el 25 de diciembre de 1803 al ministro de Justicia Régnier: «Soy inventor del cálculo matemático de los destinos, cálculo que Newton tenía en la mano y que ni siquiera entrevió; él ha determinado las leyes de la atracción material, y yo la de la atracción pasional... La atracción pasional

(passionée) es el Arquetipo en torno al cual Dios ha regulado todas las modificaciones de la materia, el orden del movimiento universal y del movimiento social de los seres humanos en todos los mundos... Comprenderéis, ciudadano ministro, que la elaboración de ésta inmensa teoría sería una tarea demasiado ardua para una sola cabeza e incluso para varias; así me he ocupado especialmente del cálculo más urgente: el del movimiento social y del destino societario de las naciones industriales. He determinado en sus más pequeños detalles todo el mecanismo de la armonía, desde los procedimientos de la administración central hasta las minucias de las relaciones domésticas, que se ejercen dentro de un orden diametralmente opuesto al nuestro... La pobreza es la causa principal de los desórdenes sociales... Es fácil de probar que todos los crímenes sociales cometidos por la ambición proceden de la pobreza del pueblo... En la ciencia social no hay, pues, sino un problema a resolver: el de la metamorfosis graduada..., el arte de elevar a cada una de las clases de la civilización a la suerte de la clase superior. Entonces la indigencia y el malestar serán extirpados, pues la clase popular será una clase media (mediocre) y gozará de un honesto bienestar como nuestros pequeños burgueses, que son la gente más alejada del espíritu sedicioso».

Fourier parte del supuesto de que la historia del género humano está regida por la Providencia divina. En la naturaleza reina la ley de la atracción y la armonía; en la sociedad, por el contrario, el desorden y la desarmonía. Este mal tiene por causa la incapacidad de la civilización burguesa para canalizar en sentido positivo las pasiones e instintos del hombre. Oponiéndose a la mayor parte de reformadores y pensadores clásicos, Fourier no creía que los elementos irracionales del hombre sean un obstáculo para su felicidad. Las pasiones no son malas en sí; tienen, al contrario, una función que cumplir. Lo único necesario es encaminarlas hacia un objeto útil y social. La misión de la razón no es la de combatir las pasiones, sino la de racionalizarlas.

Fourier funda su sistema filosófico en lo que él llamaba «la analogía de los cuatro movimientos»; que son: el material, el orgánico, el animal y el social. (Más tarde los ampliaría a cinco.) En la cúspide del sistema se encuentra Dios, que lo dirige todo, no sólo el universo, sino también las relaciones sociales. Pero este elemento teológico es meramente formal. De hecho, la concepción fourierista es diametralmente opuesta a la del cristianismo. Ello explica que sus obras fueran incluidas en el Índice por el Papa. El fin de la existencia no es la penitencia y la renuncia, sino el goce, la felicidad, la satisfacción de todos los instintos. Para justificar su teoría hedonista, Fourier no vacila en apoyarse en la doctrina de Cristo. Interpretando los textos sagrados a su manera, Fourier declara que Jesucristo no fue enemigo del placer ni del amor.

Para que el hombre sea feliz, es necesario desarrollar el principio societario. El mal de la humanidad radica en la discordia y atomización de la vida económica. El principio de competencia, base de la sociedad mercantil, conduce a la ruina de la mayor parte de fabricantes y obreros y engendra una aristocracia económica parasitaria. Fourier anticipa a Proudhon y Marx al señalar que la riqueza de los estratos privilegiados crece a medida que aumenta la miseria de las clases productoras.

La asociación ideal concebida por Fourier es el falansterio o falange. Se trata de una comunidad de unas 1.500 personas de ambos sexos, instalada en un área de 400 hectáreas. La producción es a la vez industrial y agrícola, con predominio de la última. Jurídicamente, el falansterio es una sociedad por

acciones. Todo miembro posee por lo menos una acción. Los beneficios son repartidos entre el capital (4/12) el talento (3/12) y el trabajo (5/12). El sistema fourierista contiene elementos capitalistas, cooperativos y socialistas. El falansterio no se compone de gentes iguales, sino de ricos, grandes accionistas y obreros. «Se reunirá a 1.500 ó 1.600 personas de desigualdad graduada en fortunas, edades y caracteres, en conocimientos teóricos y prácticos; se introducirá en esta reunión la mayor variedad posible, pues cuanto más variedad exista en las pasiones y facultades de los societarios, tanto más fácil será armonizarlas en poco tiempo» (7). Esta desigualdad inicial la supera Fourier a través de una amplia gama de procedimientos niveladores, que autocorrijen en parte las diferencias de fortuna y dan al falansterio un carácter justo y democrático. Así, los legados testamentarios de los ricos a los grupos disprivilegiados, contribuyen a impedir una acumulación excesiva de capital. Con el tiempo, los miembros de la comunidad falansteriana llegan a comprender las ventajas del sistema societario y hacen todo lo posible para respetar los intereses colectivos y reprimir los instintos egoístas. Fourier está convencido de que empujados por el propio interés societario, los grandes accionistas renunciarán voluntariamente a una parte de los dividendos en favor de los demás grupos de la comunidad. La originalidad de Fourier consiste precisamente en creer que el espíritu societario triunfará al final sobre el espíritu individualista. Por otra parte, en una sociedad en la que no existirá ya la penuria material y reinará una abundancia general, el dinero no jugará el papel decisivo que juega en la sociedad burguesa. Fourier elabora un sistema remunerativo muy complejo, pero su principio básico es el de equilibrar los ingresos de cada societario haciendo que éste desempeñe el máximo número de funciones. Los trabajos más desagradables son los mejor retribuidos. Los miembros del falansterio se clasifican en 16 grupos, según su edad, lo mismo los hombres que las mujeres. El mando del falansterio es asumido por la regencia, cuyos miembros proceden del areópago, compuesto a su vez de los de las «series», los grandes accionistas y otros próceres. Pero las funciones de este núcleo dirigente, lejos de ser importantes, son más bien protocolarias y representativas. La concepción de Fourier es esencialmente antiautoritaria y anticentralista, se apoya en la gestión autónoma y voluntaria de los grupos de base.

Los niños son agrupados de acuerdo con su predisposición natural. Una parte de ellos se encarga de realizar los trabajos más ingratos y duros. Fourier justifica esta decisión con el argumento - confirmado por la psicología- de que dos tercios de los niños y un tercio de las niñas tienen cierta inclinación innata a realizar trabajos sucios. Estos grupos de niños forman las «pequeñas hordas» y se encargan de cumplir las tareas que los demás niños rechazan. Las pequeñas hordas son el sector que mejor encarna el espíritu societario, la vanguardia de los falansterios. De ahí que sean recompensados con toda clase de honores y gocen de enorme prestigio. En las fiestas y desfiles ocupan siempre el primer lugar. La educación de los niños es sólo física o corporal hasta los nueve años, edad en que comienza la educación intelectual. A los veinte años, todo joven está familiarizado con la agricultura, la industria, el comercio, las artes y las ciencias.

Los miembros del falansterio se levantan a las tres y media de la madrugada y se acuestan a las diez de la noche. Durante esas horas se dedican a cumplir las diversas actividades necesarias al falansterio, a jugar, descansar y entretenerse. El falansteriano o societario no realiza siempre el mismo trabajo, sino que cambia varias veces al día de actividad. Las «seances» de trabajo son breves, para evitar la

monotonía, el cansancio y el embrutecimiento. Fourier se manifiesta como un precursor del trabajo polifacético, meta de todo socialismo autogestionario. Los falansterios no son entidades aisladas, sino que colaboran estrechamente entre sí y se ayudan mutuamente. Cuando hay necesidad de realizar trabajos de gran envergadura, son movilizados los ejércitos industriales que cada falansterio posee y que se mueven de un sitio para otro.

Fourier aceptaba el amor libre y dirigió duros ataques al matrimonio monogámico, que él consideraba como la base de la sociedad burguesa y la propiedad privada. Su ideario perseguía un fin claro y práctico: eliminar la autorrepresión del hombre, procurar su felicidad plena y absoluta y darle la posibilidad de amar libremente y gozar cuanto pudiera. En sus raíces más profundas, Fourier es un discípulo de Epicuro y Aristipo. Su ideal es la sociedad permisiva y libre, sin prohibiciones ni barreras artificiales. Personalmente, Fourier llevó una vida sobria, casi monacal, y permaneció soltero hasta el fin de sus días.

A pesar de sus extravagancias formales, Fourier es uno de los pensadores más grandes de nuestro tiempo y, sin duda, el teórico más original y profundo que ha dado el socialismo. Su estudio de los instintos humanos y de las leyes sociales no ha sido superado por ninguno de sus contemporáneos o seguidores. Proudhon dirá de él: «Genio exclusivo, indisciplinado, solitario, pero dotado de un profundo sentido moral, de una exquisita sensibilidad orgánica y de un prodigioso instinto adivinatorio» (8).

Víctor Considerant (1808-1893), principal discípulo de Fourier, es una de las figuras más notables del socialismo antiautoritario francés. Fue director de «Le Phalanstere» y de «Reforme industrielle», donde difundió las ideas de su maestro. Al morir Fourier, en 1837, pasó a ser el jefe de la escuela. Postulaba la asociación voluntaria e intentó fundar sin éxito colonias socialistas en los Estados Unidos. Dijo: «La libertad será siempre una palabra vacía de sentido mientras el pueblo no haya conquistado el bienestar... En tanto que no exista la abundancia social, que el hombre del pueblo no tenga un mínimo de existencia socialmente garantizado, el pueblo no será más que un pobre rebaño de criaturas incultas, groseras, explotadas siempre bajo el nombre de proletarios, campesinos, siervos o esclavos por las masas detentadoras de la propiedad y de los instrumentos de trabajo... Si se quiere, pues, la libertad... es necesario buscar las condiciones del bienestar general y de la abundancia universal, primeras bases del desarrollo de los derechos, las libertades, primeras condiciones de la verdadera emancipación de todos» (9).

Los elementos autogestionarios visibles ya en el pensamiento de Godwin, Owen, Fourier y otros teóricos socialistas antiautoritarios, se convierten en el principio motórico esencial de la obra de Proudhon (1809-1865), que debe ser considerado como el verdadero fundador y teórico máximo de la concepción autogestionaria. La frase que escribe desde la cárcel resume bien su concepción personal: «Yo no quiero ser ni gobernante ni gobernado» (10). La concepción proudhoniana se basa en el federalismo, el anti-centralismo, el mutualismo y el cooperativismo. A nivel productivo postula los talleres autogestores, a nivel político la federación :

«Trasladado a la esfera política, lo que nosotros hemos llamado hasta ahora mutualismo o garantismo, toma el nombre de federalismo» (11). La base de la federación es la comunidad autónoma o autogestora: «La comunidad natural o municipio es, por esencia, como el hombre, como la familia, como toda individualidad y toda colectividad inteligente, moral y libre, un ser soberano. En calidad de tal, el municipio tiene derecho a gobernarse a sí mismo, a administrarse, a imponerse sus impuestos, a disponer de sus propiedades y beneficios, a crear escuelas para su juventud y a nombrar a sus profesores, a tener su policía, su gendarmería y su guardia cívica; a nombrar sus jueces, a disponer de sus periódicos, de sus reuniones, de sus sociedades particulares, de sus depósitos, de su banca» (12).

Fiel a su concepción autogestionaria, Proudhon combatía la centralización de la producción y la vida económica: «Más arriba hemos hablado de la división del trabajo. Una consecuencia de esta fuerza económica es la de que a medida que engendra especialidades, crea focos de independencia, lo que implica la separación de las empresas, precisamente lo contrario de lo que buscan los partidarios de las asociaciones comunistas y los fundadores de asociaciones capitalistas» (13). Resumiendo su concepción autogestionaria, el pensador francés escribe: «A esta concepción gubernamental, se opone la de los partidarios de la libertad individual; según la cual la sociedad debe ser considerada no como una jerarquía de funciones y facultades, sino como un sistema de equilibrios entre fuerzas libres, en el cual cada uno tiene la garantía de gozar de los mismos derechos a condición de que cumpla con los mismos deberes; de obtener las mismas ventajas a cambio de los mismos servicios, sistema, por tanto, esencialmente igualitario y liberal, que excluye toda preferencia de personas, de rango o de clases» (14). Y añade: «Aquí el trabajador deja de ser un siervo del Estado, absorbido por el océano comunitario, para ser un hombre libre, realmente soberano, actuando bajo su propia iniciativa y su responsabilidad personal» (15).

La concepción autogestionaria de Proudhon se apoyaba en un insobornable amor a la libertad y en una pasión no menos vehemente por la justicia social y el sentido de la igualdad. Máximo filósofo social de su tiempo y futuro maestro de varias generaciones de socialistas, nunca cayó en la tentación de creerse superior a los demás. Con la misma fe que defendía su derecho a opinar, defendía el derecho de los demás a disentir. Todo su espíritu abierto y libre se halla magistralmente expresado en la respuesta que dio a Marx cuando éste le quiso utilizar para satisfacer sus inclinaciones autoritarias: «Después de haber demolido todos los dogmatismos a priori, no caigamos por nuestra parte en la contradicción de vuestro compatriota Martín Lutero... No soñemos por nuestra parte en adoctrinar al pueblo... Demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y previsor, pero no nos convirtamos, por el hecho de estar a la cabeza del movimiento, en los jefes de una nueva intolerancia; no nos convirtamos en los apóstoles de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Acojamos, animemos todas las aportaciones; impugnemos todas las exclusiones, todos los misticismos. Bajo estas condiciones entraré con placer en vuestra asociación; de lo contrario, no» (16).

Como su maestro Proudhon, Bakunin rechaza un sistema social basado en la hegemonía del Estado; en el que ve una encarnación del mal y la objetivación del principio de mando, fuente de la injusticia y la deformación moral: «El poder y el hábito de mando se convierten para los hombres, aun para los

más inteligentes y virtuosos, en una fuente de aberración intelectual y moral a la vez” (17). Como principio de organización, Bakunin postula una solución autogestionaria que resume así: «Nosotros creemos en la absoluta necesidad de la destrucción de los Estados, o si se quiere, de su radical y completa transformación, de manera que dejando de ser potencias centralizadas y organizadas de arriba abajo se reorganicen de abajo arriba... por medio de la libre federación de los individuos y asociaciones, comunas, distritos; provincias y naciones de la humanidad” (18). Partidario del colectivismo, no dejó nunca de subrayar la necesidad de fundar el mayor número posible de asociaciones obreras: “Asociémonos en empresas comunes para hacer nuestra vida más soportable y menos difícil; formemos en todas partes y en la medida de lo posible sociedades de consumo, de crédito y de producción, que si bien son incapaces de emanciparnos de una manera suficiente y sería de las condiciones económicas actuales, acostumbran a los obreros a la práctica de los negocios y preparan los gérmenes preciosos para la organización del porvenir” (19). En una carta escrita en 1870, esbozada así su concepción autogestionaria: “Abstenerse de toda participación en el radicalismo burgués y organizar al margen de él las fuerzas del proletariado. La base de la organización está dada: son los talleres y las federaciones de talleres; la creación de las cajas de resistencia, instrumento de lucha contra la burguesía, y su federación, no sólo nacional, sino internacional; la creación de cámaras de trabajo, como en Bélgica» (20).

El socialismo antiautoritario encuentra uno de sus últimos grandes exponentes en el príncipe ruso Pedro Kropotkin, teórico máximo del comunismo libertario. Llevando a sus últimas consecuencias el mutualismo de Proudhon y el colectivismo de Bakunin, Kropotkin era partidario de abolir totalmente la propiedad y el salario, según el principio de «todo es de todos». La base del nuevo orden social no debía ser el trabajo retribuido según el rendimiento productivo de cada uno, sino la satisfacción de las necesidades subjetivas de todos los individuos. «Una sociedad que se haya apoderado de toda la riqueza social y proclamado que todos tienen derecho a ella... se verá obligada a abandonar toda idea de asalaramiento, sea en moneda, sea en bonos de trabajo, bajo cualquier forma que se presente... No puede hacerse ninguna distinción entre las obras de cada uno. Medirlas por el resultado nos lleva al absurdo. Fraccionarlas y medirlas por las horas de trabajo nos conduce al absurdo. Sólo queda una cosa: poner las necesidades por encima de las obras y reconocer el derecho a la vida en primer término, al bienestar después, para todos los que toman cualquier parte en la producción» (21).

Las teorías sociológicas de Kropotkin tienen una sólida base ética, que expuso principalmente en su libro «La ayuda mutua», su obra central. Con su libro, aparecido primero en forma de artículos en la revista inglesa «Nineteenth Century», Kropotkin quería responder a la obra «Struggle for Existence and its Bearing upon Man», en la que su autor, Thomas Huxley, simplificando y deformando la teoría de Darwin, afirmaba que la vida de las especies estaba basada en una lucha a muerte entre sus individuos, en la que sólo sobrevivían los más fuertes y hábiles. Apoyándose en sus propias observaciones de geógrafo y con ayuda de una copiosa documentación científica, Kropotkin demostraba de una manera irrefutable que el instinto de solidaridad está, entre los animales y los grupos humanos, tan desarrollado como el instinto de destrucción, y expresaba la convicción de que aquél se impondría un día sobre éste.

Kropotkin creía en la capacidad del hombre para organizar racionalmente su vida en unión de otros hombres sin necesidad de recurrir a la intervención de instancias externas; como ejemplo de autogestión citaba las numerosas sociedades mercantiles o benéficas que funcionaban en el mundo de manera autónoma y voluntaria, como la sociedad de salvamento de náufragos, la Unión Postal Mundial y otras muchas. «Habitados como estamos por hereditarios prejuicios, por una educación y una instrucción absolutamente falsas, a no ver en todas partes más que gobierno, legislación y magistratura, llegamos a creer que los hombres se destrozarían unos a otros como fieras el día en que el polizone no estuviese con los ojos puestos en nosotros, y que sobrevendría el caos si la autoridad desapareciera. Y, sin advertirlo, pasamos junto a mil agrupaciones humanas que se constituyen libremente, sin ninguna intervención de la ley, y que logran realizar cosas infinitamente superiores a las que se realizan bajo la tutela gubernamental» (22).

Los principios autogestionarios sentados por Proudhon, Bakunin y Kropotkin, se transformarían en la base teórica fundamental del ideario ácrata. Si autogestión y anarquismo no significan necesariamente la misma cosa, no cabe duda que el socialismo libertario es la doctrina que más decidida y sistemáticamente ha postulado la autogestión, aunque en los últimos años existan también marxistas y cristianos que se identifican con la concepción autogestionaria. Se puede ser marxista, cristiano o socialdemócrata sin ser partidario de la autogestión, pero nadie puede llamarse anarquista sin ser a la vez un autogestionario convencido. El hecho de que haya sido el anarquismo el movimiento que con más nitidez ha postulado siempre la autogestión, no impide que los incorporados a última hora -los marxistas especialmente- ignoren a menudo el cordón umbilical existente entre la concepción ácrata y las teorías de la autogestión (23). Hay otros marxistas que demasiado inteligentes y honestos para negar el paralelo esencial entre anarquismo y autogestión, intentan subestimarlos (24). Pero la actitud más habitual es la de exponer ideas autogestionarias de procedencia ácrata con una terminología formalmente marxista. Este es el caso de los teóricos y filósofos yugoslavos vinculados al grupo «Praxis». Aunque su pensamiento podría ser en general suscrito por cualquier anarquista, no se refieren nunca o muy raramente a esta doctrina, citando en cambio profusamente a Marx. Entre las corrientes socialistas cercanas a la autogestión hay que mencionar la representada por el poeta y ensayista inglés William Morris. A diferencia de los socialistas fabianos, Morris rechazaba la acción parlamentaria y abogaba por un sindicalismo de base libertaria, mezclado con elementos medievalistas. Influenciado por Kropotkin, sus ideas son en muchos aspectos afines al anarquismo (25). Morris ha pasado a la historia especialmente por sus ideas sobre el arte, pues fue el principal exponente del movimiento estético llamado «prerrafaelista», que propugnaba un retorno al arte creador de la Edad Media como base del desarrollo armónico del hombre. Morris odiaba el capitalismo y la cultura industrial del siglo XIX. Los productos industriales son feos porque llevan la mácula de la explotación humana. Inspirándose en Ruskin, afirmaba que la felicidad del hombre sólo puede hallarse en el placer producido por el trabajo no alienado. Pero mientras Ruskin pensaba sobre todo en las artes mayores -arquitectura, pintura- Morris pensaba en el arte popular, en las «lesser arts» o artes menores. Combatía la especialización y la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Morris se dio cuenta de que el nuevo orden estético era irrealizable mientras subsistiese el capitalismo, que era necesario sustituir por el socialismo sindicalista.

Hacia 1910, un grupo de intelectuales ingleses agrupados en torno a la revista «New Age» -fundada en 1907- empezaron a exponer un nuevo tipo de socialismo antiautoritario, que pasó a denominarse «Guild Socialism» o socialismo gremial. Los máximos representantes de esta concepción eran, A. R. Orage y S. G. Hobson, Con el grupo colaboró también estrechamente Ramiro de Maeztu, que en esa época postulaba un ideario social muy avanzado, como demuestra su libro «La crisis del humanismo». El Guild Socialism era la versión inglesa del sindicalismo latino, con elementos medievales y pacifistas. Sus miembros postulaban la creación de grandes corporaciones sindicales como base del nuevo orden social. El profesor Manuel Fraga Iribarne, a quien debemos un excelente y documentado trabajo sobre esa temática, dice sobre el socialismo gremialista: «Para realizar todo, as fórmulas operativas no deberían ser burocráticas, sino gremiales o sindicalistas. El socialismo guildista, quería, en efecto, dar a los trabajadores, no sólo una cuota mayor de riqueza en el reparto, sino también participación y responsabilidad; esta última reflejada en una exigencia de niveles de calidad, y en la venta del producto a un precio socialmente justo (evitando la demagogia inflacionista). Los gremialistas insistieron mucho en que los sindicatos debían participar en la dirección de la empresa, y procuraron realizar una síntesis inteligente de las ideas socialistas (en lo político) y sindicalistas (en lo económico-social). A diferencia, sin embargo, del socialismo fabiano, no eran partidarios de la burocratización de los servicios sociales; deseaban un auténtico pluralismo; una verdadera descentralización social, un recrear la alegría del trabajo y de la participación» (26).

#### NOTAS AL CAPITULO IV

(1) MAX NETILAU: obra cit., p. 27.

(2) Ibid., p. 29.

(3) ROBERT OWEN: *Report to the County of Lanark. A New View of Society*, p. 246, Edition Penguin Books (1970).

(4) Ibid., p. 255.

(5) Ibid., p. 261.

(6) BAKUNIN: *Choix de textes*, p. 139, J. J. Pauvert editeur, Holanda (1965) .

(7) FOURIER: *Unité Universelle*.

- (8) PROUDHON: *Creación del orden en la humanidad*.
- (9) VÍCTOR CONSIDERANT: *Destin Sociale*.
- (10) Me he ocupado extensamente de Proudhon en mi libro *El anarquismo, de Proudhon a Bohn-Bendit*, Madrid (1970) también en mi libro *Líderes obreros*, Madrid (1974).
- (11) PROUDHON: *De la capacité politique des classes ouvrières*, p. 376, París (1924).
- (12) PROUDHON: *Systeme des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misere*, tomo II, p. 285, Paris (1923).
- (13) PROUDHON: *De la capacité*, obra cit., p. 189-190.
- (14) Ibid., p. 124.
- (15) Ibid., p. 125.
- (16) Véase Edouard Dolleans, *Histoire du Mouvement Ouvriere*, tomo I, p. 210, París (1948).
- (17) BAKUNIN: *Federalisme, socialisme et antitheologisme*, en *Oeuvres*, p. 177, París (1895).
- (18) Ibid., p. 155-156.
- (19) BAKUNIN: *Choix de textes*, obra cit., p. 202.
- (20) Citado por Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*, p. 126-127.
- (21) KROPOTKIN: *La conquista del pan*, p. 175 y sig., Barcelona (1971).
- (22) Ibid., p. 131.
- (23) Este es el caso del trotskista peruano Ismael Trias, que con una desenvoltura intelectual inconcebible, ve la autogestión como un producto estrictamente marxista. ¡La autogestión empieza en Yugoslavia y la única fuente doctrinal es Marx! ¡Bravo! Véase *La revolución peruana y la vía socialista*, Lima (1970).
- (24) Por ejemplo, Robert Massari. Véase *Las teorías de la autogestión*, Madrid (1975). Lo mismo cabe decir de Yvon Bourdet y de la revista *Autogestion et Socialisme*. Bourdet, aunque intenta ser honesto y revela en sus obras una originalidad de pensamiento poco habitual entre los marxistas, tiende a sobrevalorar la aportación de Marx a la concepción autogestionaria y, automáticamente, a subvalorar la de los anarquistas.
- (25) Su libro más importante es *News from Nowhere or an Epoch of Rest*, publicado en 1891.
- (26) MANUEL FRAGA IRIBARNE: *Ramiro de Maeztu y el pensamiento político británico*, p. 51 y sig. Alava (1974).

**CAPÍTULO V**  
**EL SOCIALISMO AUTORITARIO**

## I. De Babeuf a Cabet

De la misma manera que la Ilustración, esencialmente liberal y democrática, tuvo un ala conservadora que era partidaria del Estado fuerte como Hegel, el pensamiento socialista, cuenta también con un sector autoritario, partidario de realizar el socialismo por medios centralistas y estatales.

Los orígenes del socialismo autoritario arrancan todos esencialmente de Platón, y entroncan con las utopías de Tomás Moro y Campanella. La tradición, comunista propiamente moderna se abre en el siglo XVIII con Maply (1709 - 1785) y el misterioso Morelly, autor del célebre «Code de la Nature». Ambos eran enemigos implacables de la propiedad privada, materialistas y partidarios fervorosos del comunismo. Estas teorías, mezcladas con el concepto jacobino de dictadura política, conducirán al comunismo autoritario y revolucionario de Babeuf y sus seguidores. El sistema concebido por Babeuf recuerda más, el modelo cuartelario de Esparta que un comunismo para hombres libres. En el centro de la concepción de Babeuf y sus discípulos encontramos siempre un Comité de Salud Pública o un Directorio armado de poderes excepcionales, esquema rígido y centralista que más tarde Marx y Engels resucitarán bajo el nombre de «dictadura del proletariado».

Buonarroti, el camarada de Babeuf que Bakunin llamará “el conspirador más grande de su siglo”, era también un admirador decidido de los métodos absolutistas, como ha señalado. Rudolf Rocker: «Buonarroti, que había pertenecido al círculo íntimo de Robespierre, creía con la misma devoción que Napoleón, en el poder absoluto de la dictadura... Los hombres eran para él también números, y si Napoleón estaba firmemente convencido de poder romper toda resistencia por medio de la violencia, Buonarroti y sus partidarios creían poder imponer la felicidad a los hombres por medio del terror revolucionario» (1). Buonarroti contribuyó en gran manera a difundir el pensamiento comunista de Babeuf al publicar en 1828 la obra «Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf», que circuló abundantemente entre el proletariado y los estudiantes franceses.

Saint-Simon (1760-1825), sin llegar a postular un socialismo específicamente autoritario como el de Babeuf o Buonarroti, creía también en el centralismo. Sus ideas, influenciadas por Joseph de Maistre, son en muchos aspectos conservadoras y retrógradas. Lo mismo que repudiaba la igualdad económica, no creía en la soberanía del pueblo. Postulaba una especie de despotismo ilustrado y se dirigió varias veces a Napoleón pidiéndole que secundase sus proyectos filantrópicos. Su concepción de la sociedad era jerárquica. En la cabeza de la pirámide social debían hallarse los grandes jefes industriales y banqueros, lo que explica que sus teorías despertasen el interés y la simpatía de la gran burguesía y los círculos financieros de su tiempo.

Los elementos reaccionarios latentes en el pensamiento de Saint-Simon fueron desarrollados al máximo por sus discípulos Bazard y Enfantin, que en 1829 se autotitularon «padres de la religión saint-simoniana» y fundaron una iglesia en la calle Monsigny de París, dedicada al culto del maestro.

Para llevar a cabo sus ideas, Saint-Simon pensó más en el empresario que en el proletariado. Sus discípulos y colaboradores fueron sobre todo banqueros, ingenieros, industriales, economistas y altos técnicos como los hermanos Pereire, Michel Chevalier, Lesseps, Olinde Rodrigues, Guillaume Louis Terneaux, Paulin Talbot y otros. El canal de Suez y el de Panamá fueron construidos por discípulos de Saint-Simon. Muchos de ellos fueron consejeros de Napoleón III. El expansionismo económico del II Imperio está estrechamente vinculado a la escuela saint-simonista. En realidad, Saint-Simon representa, en su dimensión fundamental, el reino de la tecnocracia industrial. En un agudo estudio sobre el saint-simonismo, Jean Barrau señala: «La doctrina saint-simoniana exige una economía planificada, dirigida, y toda dirección extendida al conjunto de la economía presupone un centralismo autoritario. Saint-Simon ha concebido diversos proyectos de organización, pero permanece siempre fiel a los siguientes principios: un organismo regulador de la economía compuesto de los jefes de todas las ramas industriales y un consejo de expertos asistiendo al consejo supremo de la industria. A los privilegios injustificados de la sociedad feudal suceden los privilegios justificados por la competencia y la capacidad. Así se asiste a la resurrección de un nuevo poder temporal y de un nuevo poder espiritual; toda decisión en materia de creación colectiva proviene de los administradores, cuyas consignas repercutirán, de peldaño a peldaño, hasta los más humildes ejecutantes. La jerarquía graduada de las capacidades organiza la economía a la inversa de la federación agrícola-industrial de Proudhon: la cumbre decide, la base ejecuta» (2). Con todo, la concepción de Saint-Simon no carece de dimensiones positivas y hasta grandiosas. El pensador francés veía en el trabajo productivo el valor básico de la sociedad y atacó implacablemente a todas las clases ociosas y parasitarias que vivían del esfuerzo ajeno, subrayó la primacía que la economía debe tener sobre la política y mantuvo una actitud de desconfianza hacia el politicismo. Una y otra vez declaró que el fin de una sociedad racional es el de sustituir la explotación del hombre por la administración de las cosas: «En la edad antigua, la sociedad estaba esencialmente gobernada por los hombres; en la nueva, no es gobernada más que por los principios» (3). No olvidemos tampoco que en su última obra dijo: «El fin de la sociedad debe ser el de mejorar la suerte de la clase más numerosa y más pobre» (4). En estos y otros principios está contenida la concepción autogestionaria, aunque envueltos todos ellos en un esquema centralista y jerárquico. Augusto Blanqui (1805-1881), admirador de Babeuf y los jacobinos, tenía también una concepción centralista de la revolución. Su sistema comunista está basado en la dictadura provisional de la clase obrera, dirigida por una minoría revolucionaria. Su modelo estratégico y organizativo será asumido casi literalmente por Marx y, especialmente, por Lenin. Blanqui creía más en la fuerza de la organización social que en la naturaleza humana. Su concepción antropológica era, como la de todos los autoritarios, pesimista; en ella encontramos elementos de Hobbes y el darwinismo vulgar, como se desprende de estos fragmentos de su obra teórica principal: «Hay en el hombre una tendencia nativa, una fuerza de expansión y de invasión que le empuja a extenderse, a desarrollarse a expensas de todo lo que no es él. Así hacen las plantas, así hacen los hombres. Esta tendencia es la condición indispensable a la conservación y al perfeccionamiento de cada individuo y de su especie. Ella es contenida y limitada por la tendencia análoga de los otros individuos, tanto de la misma raza como

de las especies extranjeras. Es la lucha perpetua, encarnizada, el «struggle for life» de Darwin . De ahí esa sed de usurpación, suficientemente demostrada por la experiencia. Débil, el hombre se deja reducir a un mínimo que es la razón misma de su debilidad. Fuerte, usurpa y devora en proporción a su fuerza, no deteniéndose más que ante barreras infranqueables. El obrero oprimido se convierte en obrero opresor y no es menos duro: los talleres lo saben. El abuso es, pues, seguro a menos que se le haga imposible. Todas las dificultades sociales no tienen otro origen; no se puede confiar en nadie, tampoco en la persona más razonable y moderada. El poder es opresor por naturaleza; el sentimiento de justicia, desarrollado por la educación, no es más que un obstáculo bastante débil; el instinto invasor taladra y penetra en tanto no encuentra resistencia. No existe seguridad para cada uno más que en la igualdad de la fuerza de todos. Las fuerzas yuxtapuestas se contienen y equilibran. No hay otra garantía seria en el orden social: la fraternidad no es más que la imposibilidad de matar a su hermano» (5).

De tendencia más o menos autoritaria fue el comunismo predicado por Cabet, Weitling, Louis Blanc, Dézamy, Pécqueur y otros revolucionarios del siglo XIX. Señalemos que todos ellos influenciaron directa o indirectamente a Marx. Siendo redactor-jefe de la «Revue du Progres politique, social et littéraire» (1839-1842), Blanc pedía ya la «centralización rigurosa de todo lo que afecte a los intereses de la comunidad». Durante la revolución de 1848 se convirtió en el teórico de los «talleres nacionales» y despertó las iras de Proudhon, que no se cansó de criticar sus tendencias centralistas y estatistas.

En la misma línea autoritaria se situó Cabet, cuya obra «Voyage en Icarie» fue una de las más leídas de su tiempo. Lo que diferencia a Cabet de Babeuf es que su comunismo no es ascético y frugal como el de éste, sino industrialista y hedonista como el de Saint-Simon. En uno de sus folletos más populares escribía: «Tenemos la convicción de que los progresos de la industria hacen hoy la Comunidad más fácil que nunca; que el desarrollo actual y sin límites de la potencia productiva por medio del vapor y de las máquinas pueden asegurar la igualdad de abundancia y que ningún sistema social es tan favorable al perfeccionamiento de las bellas artes y de los goces razonables de la civilización» (6). Más tarde, Cabet, siguiendo los pasos de los saint-simonianos, intentó también fundar una especie de teología social (7), acabando su carrera política como enemigo de la Comuna de París.

Aunque las doctrinas de los socialistas autoritarios difieren a menudo entre sí en muchos aspectos, todas ellas tienen en común su fe en el centralismo estatal y su desconfianza ante la capacidad creadora de los grupos sociales autónomos. Los representantes del socialismo autoritario deben ser considerados por ello -aunque se proclamen revolucionarios y amigos de la clase obrera- como enemigos abiertos u ocultos de la autogestión, y, por tanto, de la emancipación de la humanidad. Allí donde triunfa el socialismo autoritario, triunfa el despotismo, la explotación, el burocratismo y el terror.

## II. Marxismo y autogestión

Con excepción del experimento yugoslavo y otras aportaciones de las que hablaremos más adelante, la contribución del marxismo a la teoría autogestionaria ha sido hasta ahora más bien pobre. El yugoslavo Stajonovic, marxista él mismo, reconocerá: «A pesar de ello, hay que recordar una y otra vez que Marx escribió sólo esporádicamente sobre la autogestión» (8).

Es cierto que Marx se identificó con el ensayo autogestionario de la Comuna de París y habló aquí y allá de un sistema económico-social organizado sobre la base de asociaciones productivas regidas por los propios trabajadores, pero en su concepción falta una defensa clara, sistemática y precisa del principio autogestionario. El marxista checoslovaco Ota Sik ha observado con razón que incluso tras la experiencia de la Comuna parisiense, «Marx no partió de la idea de talleres administrados por los propios obreros» (9). El mismo reproche hace a Engels: «Engels... rehúye también todo intento de definir de manera concreta la futura socialización de los talleres» (10). Lo único que Marx y Engels dejaron bien sentado es que el desarrollo de la producción capitalista conducirla a una socialización creciente de los medios de producción y, finalmente, a una revolución anticapitalista y a una sociedad sin clases: «La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo -escribe Marx- alcanzan un nivel que se hace incompatible con su envoltura capitalista. Esta envoltura se rompe. Suena la última hora de la propiedad privada del capitalismo. Los expropiadores son expropiados» (11). En el célebre pasaje contenido en la crítica al programa de Gotha, Marx se limita a decir: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado» (12). En un pasaje no menos famoso de Engels, éste dice: «El proletariado se apodera del poder del Estado y transforma los medios de producción en propiedad del Estado» (13).

Es preciso señalar que a diferencia de Hegel y Lassalle, Marx y Engels veían en el Estado una entidad histórica pasajera, destinada a desaparecer un día. De ahí que en su obra se encuentren planteamientos y tesis que en principio se orientan hacia una organización autogestionaria de la sociedad. Así, por ejemplo, cuando Engels escribe: «La sociedad, que organiza de nuevo la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores, remite toda la máquina del Estado allí donde ha de pertenecer entonces: en el Museo de Antigüedades, junto a la rueda de hilar y el hacha de bronce» (14).

Pero las alusiones concretas a la futura organización de la sociedad comunista son en Marx y Engels esporádicas, poco explícitas. Eso no ha impedido que muchos marxistas vean en Marx y en el marxismo la fuente verdadera de la concepción autogestionaria. Yvon Bourdet, por ejemplo, no vacila en afirmar que «la reivindicación de la autogestión parece más próxima al proyecto de los marxistas» (15). Los esfuerzos de Bourdet y otros marxistas por convertir a Marx en el padre de la idea autogestionaria resultan en general tan ambiguos como los propios textos del maestro en relación a esta temática. Carentes de una base de apoyo concreta y sólida, estos exégetas se ven obligados -

incluso de buena fe- a manipular y tergiversar los textos marxianos con el fin de reconstruir un mensaje autogestionario que «grosso modo» y de manera explícita no se da en Marx. El «redescubrimiento» de un Marx autogestionario se consigue del siguiente modo: a) citando y sobrevalorando todos aquellos pasajes de Marx y Engels en que se habla de autonomía obrera, aunque sea de manera vaga y general; b) silenciando los pasajes en que los padres del marxismo se muestran partidarios del centralismo, y c) silenciando asimismo que durante su actuación militante en el seno de la Liga de los Comunistas y de la Asociación Internacional de Trabajadores, ambos adoptaron una actitud abiertamente centralista y autoritaria.

Pero incluso cuando pasamos por alto las inclinaciones centralistas y autoritarias de Marx y Engels, su actitud contradictoria con respecto al Estado y su reivindicación de la dictadura del proletariado, queda el hecho innegable que su edificio teórico no contiene ningún esquema claro sobre la estructura concreta de la futura sociedad sin clases, y mucho menos una exposición explícita de una sociedad organizada sobre supuestos autogestionarios. En el mejor de los casos puede decirse que en términos ideales, la concepción marxiana y engelsiana no se opone intrínsecamente al establecimiento de una sociedad autogestionaria. Pero que en nombre del marxismo hayan podido erigirse regímenes totalitarios y represivos como los que funcionan en los países “comunistas” demuestra por sí solo la ambigüedad de las posiciones de Marx y Engels con respecto a la problemática que venimos tratando. A menos que queramos burlarnos de la historia, tendremos que reconocer que Lenin, Trotsky o Stalin no dieron un solo paso importante sin apoyarse en las enseñanzas y textos de Marx y Engels. Han existido ciertamente marxistas sinceramente antiautoritarios como Rosa Luxemburg, Anton Pannokoek o Karl Korsch -por no citar sino a los más conocidos-, pero el signo dominante de los hombres y partidos socialistas y comunistas de la II y III Internacional y los regímenes comunistas surgidos tras la Guerra Mundial ha sido el autoritarismo, el estatismo y el burocratismo, sin hablar ya de las fases de terror abierto. Todo eso forma parte del marxismo histórico, es su marca de fábrica más conocida, por mucho que ahora algunos marxistas intenten presentarnos a Marx como el verdadero fundador de la autogestión.

## NOTAS AL CAPITULO V

- (1) RUDOLF ROCKER: *Absolutistische Gedankengänge im Socialismus*, p. 26 y sig., Darmstadt, sin fecha de ed.
- (2) JEAN BARRUÉ: «Actualité de Saint-Simon», en *Interrogations*, París, marzo (1975).
- (3) SAINT-SIMON: *l'Organisateur*.
- (4) SAINT-SIMON: *Nouveau Christianisme*.
- (5) AUGUSTE BLANQUI: *Critique sociale*.
- (6) CABET: *Comment je suis communiste et Mon Credo communiste*, París ( 1841).
- (7) Véase *Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*, obra publicada en 1846.
- (8) SVETOZAR STOJANOVIC: *Kritik und Zukunft des Sozialismus*, p. 95, Munich (1972).
- (9) OTA SIK: *Der Dritte Weg*, p. 365, Hamburgo (1972).
- (10) *Ibid.*, p. 366.
- (11) MARX: *Das Kapital*, tomo I, p. 791, Berlin (1965).
- (12) MARX: *Critica del programa de Gotha*, p. 38, Madrid (1971) .
- (13) ENGELS: *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, p. 78-79, París (1959) .
- (14) ENGELS: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, p. 195, Berlín ( 1964).
- ( 15) YVON BOURDET: obra cit., p. 51.

## **CAPÍTULO VI**

### **AUTOGESTIÓN Y MOVIMIENTO OBRERO**

## I. Las colonias socialistas

Los primeros ensayos modernos en el ámbito de la autogestión tuvieron lugar con la fundación de colonias socialistas en el Nuevo Mundo. Estos «settlements» se dividían en dos clases: los de carácter religioso y los de carácter laico. Pero al margen de su origen confesional o ideológico, en todas las colonias se practicó fundamentalmente un tipo de vida comunitario, basado en la igualdad, la solidaridad y la ayuda mutua.

La primera colonia religiosa fue establecida en 1787 en Mount Lebanon, Estado de Nueva York, por la United Society of Believers o secta de los Shaker, fundada por Ann Lee. Llegaron a sumar 5.000 miembros. La unidad básica del «settlement» era la «familia», consistente en un número determinado de hombres y mujeres alojados en un edificio común, aunque estrictamente separados por sexos. Vivían de la agricultura y la artesanía.

La Amana Society o Sociedad de la Verdadera Inspiración era una secta alemana que se estableció primero en Buffalo (1843) y más tarde en Iowa. Sus fundadores fueron Christian Metz y Bárbara Heynemann. Los inspiracionistas vivían de la agricultura y la industria.

Los huterianos (Huterian Brether) eran también una secta alemana que se instaló en Dakota en 1874. Eran discípulos del reformador Jakob Huter, del siglo XVI. Practicaban el comunismo más completo. Ni siquiera los vestidos eran considerados como de propiedad personal.

Los armonistas o rapitas eran también alemanes. Su líder era George Rapp. Practicaban también el comunismo integral. Se establecieron en Pennsylvania, en 1824, en una colonia llamada «Economy», en la que vivieron prósperamente largos años.

Los zoaritas (Sociedad Separatista de Zoar) eran una secta afín a los cuáqueros ingleses, y se establecieron en Zoar, Ohio. Practicaban la comunidad de bienes y sobrevivieron varias décadas.

Un grupo de protestantes suecos, dirigidos por Eric Janson, se estableció en Bishop Hill, Illinois, en 1848. En 1862 se repartieron los bienes acumulados y se separaron.

El doctor Keil, de origen alemán, fundó colonias en Bethel, Missouri ( 1844-1880) y en Aurora, Oregón (1852-1881) . Practicaban un comunismo de tipo familiar-paternalista.

Los perfeccionistas se instalaron en Putney, Vermont, hacia 1830. Su líder, John Humphrey, predicaba un comunismo radical, que incluía el amor libre. A causa de sus ideas sobre el matrimonio, la secta fue expulsada de Putney, instalándose entonces en Oneida, Nueva York. Vivieron con prosperidad largo tiempo, entre 1848 y 1881. Más tarde abandonaron el comunismo integral y fundaron la Oneida Community Limited, todavía existente.

La colonia de Hopedale, Massachusetts, fue fundada por Adin Ballou y duró de 1842 a 1857. Sus miembros practicaban una mezcla de socialismo e individualismo.

La primera colonia socialista de tipo laico fue la de New Harmony, fundada por Robert Owen, en 1825, en el pueblo de Harmony, antigua residencia de los rapitas. El experimento costó mucho dinero a Owen y duró hasta 1828. Entre 1820 y 1828, fueron fundadas ocho colonias adicionales inspiradas en las enseñanzas de Owen. La más importante de ellas, instalada en Nashoba, Tennessee, se consagró a la emancipación de la población negra.

Los discípulos americanos de Fourier, encabezados por Albert Brisbane y Horace Greeley, fundaron 33 falansterios en menos de diez años. Los más importantes fueron el de Wisconsin (1844-1850) y el llamado «North American», en New Jersey (1843-1856). Cada uno de ellos llegó a tener más de cien miembros. Víctor Considérant, el discípulo más importante de Fourier, fundó él mismo un falansterio en San Antonio, Texas.

La colonia no religiosa que más éxito tuvo fue la de Icaria, fundada por el propio Cabet en Nauwoo, Illinois, en 1849. Sobrevivió hasta 1898. Sus miembros eran principalmente artesanos franceses. Con el fruto de su trabajo ayudaban económicamente a sus correligionarios de Francia. Más tarde se dividieron en varios grupos y se dispersaron por el país. Practicaban la comunidad integral de bienes, pero vivían en viviendas individuales. El matrimonio era obligatorio.

Josiah Warren fundó varias colonias anarquistas en Ohio y Long Island, que llamó Equidad, Utopía y Tiempos Modernos. Estaban basadas en la primacía de lo individual sobre lo colectivo. Ninguna de las colonias duró muchos años.

Otra colonia anarquista fue la que en 1915 fundaron un grupo de admiradores de Francisco Ferrer Guardia en Stelton, que llamaron «Colony Ferrer» y que todavía subsiste.

De tendencia anarquista fue, asimismo, la colonia «Commonwealth», fundada en 1894 por el pensador inglés Ruskin. Llegó a tener 250 miembros, compuestos de anarquistas y socialistas.

Se tiende a creer que las colonias socialistas instaladas en el Nuevo Mundo fueron un fracaso, pues no lograron transformar a fondo el conjunto de la sociedad americana, permaneciendo aisladas del resto de la población. Pero este criterio nos parece demasiado simplista. Aparte de que la mayor parte de las colonias se sostuvieron largo tiempo con éxito, la labor realizada por sus miembros, por muy modesta que fuese en el plano cuantitativo, ejerció en el plano cualitativo una profunda influencia moral. El hecho de que estos experimentos filantrópicos formen parte de la historia del socialismo, demuestra que no fueron estériles y que merecen ser recordados con respeto y admiración.

## II. El movimiento cooperativo

Los primeros experimentos autogestionarios específicamente obreros dentro de la sociedad industrial moderna tienen lugar en el siglo XIX, con el surgimiento de las cooperativas de producción y consumo.

En Inglaterra, el pensamiento cooperativo empezó a prosperar hacia 1820, gracias al influjo de las ideas de Owen. Otro de los grandes impulsores del movimiento cooperativo inglés fue el doctor William King, de Brighton, que entre 1828 y 1830 editó y dirigió la revista «The Cooperator», leída por muchos trabajadores. Bajo su influencia surgieron pronto unas 300 cooperativas. El movimiento cooperativista inglés alcanzó un gran auge a partir de 1844, al fundarse la Rochdale Equitable Pioneer's Society, que se convirtió en un importante complejo de cooperativas de producción y consumo. En 1869 se fundó la British Cooperative Union.

El movimiento cooperativo francés estuvo inspirado sobre todo por Buchez, impulsor de las primeras cooperativas de producción y consumo en su país. Felipe José Benjamín Buchez (1796-1865) era médico de profesión; antiguo saint-simoniano, se separó en 1829 de sus correligionarios por razones religiosas. Buchez creía que el medio más idóneo para liberar al proletariado de su condición asalariada era el de fundar un sistema general de cooperativas apoyadas financieramente por el Estado. Sus ideas ejercieron una notable influencia sobre las capas moderadas de la clase obrera francesa durante el reinado de Luis Felipe. La revista obrera «Atelier» (1840-1850) se inspiraba en su concepción, que constituía una mezcla de catolicismo y de socialismo autogestionario. Las primeras cooperativas francesas se fundaron en 1830. En 1866 el número de ellas era ya de 280.

El cooperativismo de Buchez trascendió también a Alemania, echando raíces en el movimiento obrero fundado por Lassalle, de tal manera que Marx se consideró obligado a criticar duramente las cooperativas propugnadas por Buchez y los lassallianos, que calificó despectivamente de «cura milagrosa» (1). Pero los verdaderos padres del movimiento cooperativo alemán no fueron Lassalle y sus seguidores, sino Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883) y Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1800-1869). El primero creó cooperativas obreras para la adquisición de materias primas, el segundo fundó cajas de crédito rural, todavía existentes hoy.

En España, el movimiento cooperativista fue al principio más bien esporádico y disperso, sin hallar la difusión que en otros países europeos. En general, los obreros españoles se sentían más atraídos por la lucha de clases que por la labor práctica y modesta de fundar cooperativas. Fernando Garrido (1821-1883), que había vivido varios años en Londres y París, y era discípulo del fourierista Joaquín Abreu, fue uno de los principales propagadores del pensamiento cooperativista. Según Garrido, en 1840 existía ya en Barcelona una cooperativa de consumo compuesta de un centenar de familias. En 1856 se fundó en Valencia la cooperativa de producción «La Proletaria». En 1864 existía en Mataró la cooperativa «La obrera mataronense», y en 1865 otra cooperativa secreta en Palafrugell. El movimiento cooperativo español empezó a adquirir cierto auge hacia 1870, coincidiendo con la fundación de la rama española de la Asociación Internacional de Trabajadores. A partir de esa fecha,

surgieron y desaparecieron cooperativas sin cesar. En Valencia sólo, los tejedores de seda fundaron en 1869 once cooperativas de producción.

Si dentro del capitalismo el movimiento cooperativo constituye hoy una manifestación minoritaria, no puede decirse que haya muerto. España es uno de los países en que la praxis de las sociedades cooperativas sigue teniendo muchos adeptos. Las cooperativas de Mondragón, la Sociedad Anónima Laboral de Transportes Urbanos de Valencia, la Cooperativa Vidriera de Mataró y otras muchas son ejemplos representativos de la vitalidad que sigue teniendo en nuestro país el pensamiento cooperativo. Las cooperativas no han podido liberar a la clase trabajadora de la opresión capitalista, pero han contribuido sin duda a fomentar su espíritu de iniciativa y su capacidad creadora, enseñándoles los elementos de una administración integralmente obrera. Las cooperativas deben por ello ser consideradas como una dimensión esencial del movimiento autogestionario.

### 3. La Asociación Internacional de Trabajadores

El espíritu autogestionario estuvo representado en la Asociación Internacional de Trabajadores por los proudhonianos y bakunianos; Marx y Engels, a la inversa, intentaron desde el Consejo General de Londres dar una orientación centralista y autoritaria a la Internacional.

El proudhoniano Tolain fue uno de los exponentes más radicales de la autonomía obrera; en el congreso de Ginebra (1866) resumió así su posición: «Nosotros no odiamos a nadie; pero bajo las condiciones imperantes debemos considerar como adversarios a todos los miembros de las clases privilegiadas, sea en nombre del capital o de un diploma. Se ha venido acusando largo tiempo a la clase obrera de confiar su suerte a los demás, de recurrir al Estado, etc. Ella debe librarse hoy de estos reproches; quiere salvarse a sí misma, sin la protección de nadie. Es preciso, pues, que sus delegados no pertenezcan ni a las profesiones liberales ni a la casta de los capitalistas» (2). Y en otra intervención: «Si no importa admitir, como miembros de la Asociación Internacional, a ciudadanos de toda clase, trabajadores o no, no debe ser así cuando se trata de elegir un delegado. En presencia de la organización social actual, a través de la cual la clase obrera sostiene una lucha sin tregua contra la clase burguesa, es útil e incluso indispensable que todos los hombres encargados de representar a grupos obreros sean trabajadores» (3).

El exclusivismo obrerista en Tolain no pudo, por su sectarismo, encontrar muchos partidarios; en cambio, el colectivismo de Bakunin se convirtió en el credo ideológico fundamental de las secciones latinas. «Yo detesto el comunismo -decía Bakunin- porque es la negación de la libertad, y no puedo concebir nada humano sin libertad. Yo no soy en absoluto comunista porque el comunismo concentra y absorbe todos los poderes de la sociedad en el Estado, porque conduce necesariamente a la centralización de la propiedad en manos del Estado, mientras que yo quiero la abolición del Estado, la extirpación radical de este principio de autoridad y de tutela del Estado que, bajo pretexto de moralizar y civilizar a los hombres, los ha esclavizado, oprimido, explotado y depravado. Yo quiero la organización de la sociedad y de la propiedad colectiva o social de abajo arriba, por la vía de la libre asociación, y no de arriba abajo por medio de la autoridad que sea. He aquí en qué sentido soy colectivista y en modo alguno comunista» (4). Y en otro lugar: «Pienso que la igualdad debe establecerse en el mundo por medio de la organización espontánea del trabajo y de la propiedad colectiva de las asociaciones productivas libremente organizadas... y no a través de la acción suprema y tutelar del Estado» (5). Para combatir el burocratismo y el centralismo y acostumbrar a los obreros a dirigir por sí mismos sus asuntos, Bakunin subrayó una y otra vez la necesidad de que los trabajadores se organizaran en secciones y cuerpos de oficios, precursores de los grandes sindicatos de industria modernos.

El belga César de Paepe, uno de los mejores cerebros de la Internacional, concebía así la sociedad autogestionaria del futuro: «éstas (las sociedades obreras) por su federación y su agrupación organizan al proletariado y acaban por constituir un Estado en el Estado, un Estado económico obrero, en medio del Estado político burgués. Ese Estado se encuentra representado naturalmente por los delegados de

las corporaciones obreras que, al proveer a las necesidades actuales, constituyen también el embrión de la administración del porvenir... Y bien, dada esa situación, podría ocurrir muy bien que un buen día ese nuevo Estado pronunciase la disolución del Estado antiguo, etc.» (6).

El espíritu autogestionario que inspiraba a un sector considerable de la Asociación Internacional de Trabajadores era especialmente vivo en España. Desde su ingreso en la Internacional, los obreros españoles expresaron su fe en un sistema social-económico basado en el principio de autogestión, aunque esa palabra no fuese todavía utilizada por ellos. Así, en el manifiesto publicado por la sección española como respuesta a la prohibición de la Internacional en España, se decía: «Queremos que sea el trabajo la base sobre la que descansa la sociedad; que el mundo se convierta en una inmensa federación de libres colectividades obreras de una localidad, que, federándose entre sí, formen una Federación local completamente autónoma; que las Federaciones locales de una misma comarca formen la Federación comarcal; que las diversas Federaciones comarcales de una región constituyan la Federación regional, y, por último, que entre todas las Federaciones regionales del mundo formen la gran Federación internacional».

«Queremos que los instrumentos del trabajo, la tierra, las minas, los arsenales, los buques, ferrocarriles, fábricas, máquinas, etc., sean propiedad de la sociedad entera, debiendo ser únicamente utilizados por las colectividades obreras que las hagan directamente producir, en el seno de las cuales recibirá el obrero el producto íntegro de su trabajo.»

«Queremos la enseñanza integral para todos los individuos de ambos sexos en todos los grados de la ciencia, de la industria y de las artes, a fin de que desaparezcan estas desigualdades intelectuales, en su casi totalidad ficticias, y que los efectos destructores que la división del trabajo produce en la inteligencia de los obreros no vuelvan a reproducirse, obteniendo entonces las únicas, pero positivas ventajas, que esta economía encierra para la más pronta y abundante producción de las cosas destinadas a la satisfacción de las necesidades humanas.

«Creemos que con la fusión de todas las clases sociales en una sola de trabajadores libres desaparecerán las luchas intestinas que corroen las entrañas de la sociedad, porque no teniendo el individuo intereses opuestos a los intereses generales, todos perseguiremos un mismo fin: el bienestar material de la humanidad.

«Creemos que con la organización de la sociedad en una vasta Federación de colectividades obreras teniendo como base el trabajo, desaparecerán todos los poderes autoritarios, convirtiéndose en simples administradores de los intereses colectivos, y que el perjudicial espíritu de nacionalidad, el patriotismo, tan contrario a la unión y solidaridad de los hombres, desaparecerá ante la gran patria del trabajo, que es el mundo entero.

«Creemos que siendo de la propiedad común los instrumentos de trabajo, utilizados únicamente por las colectividades obreras que directamente los hagan producir, y siendo de la propiedad individual el fruto del trabajo de cada uno, lograremos que desaparezca el monopolio, fuente de donde emana todos los males que aquejan a la sociedad.

»Por último, creemos que sólo con la práctica de estas fórmulas colectivistas pueden armonizarse la libertad y la igualdad, resultar la fraternidad y realizarse la justicia» (7).

Leídos a cien años de distancia, estos párrafos sorprenden por su madurez y su sentido profético. En ellos se anuncia ya una visión plenamente autogestionada de la existencia y de la historia.

## IV. La Comuna de París

El primer gran ejemplo histórico de autogestión político-social es la Comuna de París, entre marzo y mayo de 1871, en plena guerra franco-prusiana. El poder pasa a manos de los delegados y diputados del pueblo. Las tareas administrativas desempeñadas antes por funcionarios adictos a la burguesía, son asumidas por obreros y militantes revolucionarios estrechamente vinculados a las clases populares.

He aquí el resumen que Marx hizo de la Comuna: «La Comuna estaba formada por los concejales municipales elegidos en los diversos distritos de París por medio del sufragio universal. La mayoría de ellos eran naturalmente trabajadores o representantes reconocidos de la clase trabajadora. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino un organismo obrero, ejecutivo y legislativo a la vez. La policía, hasta entonces instrumento del poder estatal, fue despojada en seguida de todos sus atributos políticos y convertida en un instrumento responsable ante la Comuna y destituable en todo momento. Lo mismo ocurrió con los funcionarios de todas las demás ramas de administración. Comenzando por los miembros de la Comuna, el servicio público había de ser retribuido con un salario obrero. Los derechos adquiridos por los altos dignatarios del Estado y las sumas que empleaban en gastos de representación desaparecieron con ellos mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los cómplices del gobierno central. La Comuna asumió no sólo la administración municipal, sino todas las iniciativas que hasta entonces habían correspondido al Estado» (8).

La Comuna, absorbida por el problema acuciante de sobrevivir militarmente al cerco de Versalles, no pudo, en el campo social, desarrollar apenas sus posibilidades creadoras, pero lo poco que realizó estuvo inspirado en el espíritu autogestionario de Proudhon, como ha señalado un historiador francés: «Aunque murió cinco años antes, Proudhon pertenece a la Comuna; mientras la revolución del 48 se le presentó como un accidente, como un acontecimiento prematuro, la Comuna, en cambio, puede decirse que él fue quien la preparó, presintiendo sus debilidades. Las únicas iniciativas originales de la Comuna: el mutualismo (apenas esbozado) y, sobre todo, el federalismo, aunque no pudo controlarlas, se inspiraron en sus teorías» (9).

Pero Proudhon no fue el único ídolo de la Comuna. Existía también el espíritu jacobino, representado sobre todo por los blanquistas, partidarios del centralismo y la dictadura revolucionaria. Notemos que el blanquismo se nutre no del movimiento obrero, del proletariado vinculado a la Internacional, sino de la juventud universitaria, de intelectuales y jóvenes radicales de la clase media y la pequeña burguesía. Son ellos los que postulan la dictadura de una élite revolucionaria sobre el resto de la sociedad, mientras los obreros son partidarios del mutualismo, el federalismo y el colectivismo, es decir, de la autogestión. Eugenio Varlin, símbolo del espíritu proletario y autogestionario de la Comuna, había escrito, el 11 de marzo de 1870: «A menos de querer confiarlo todo a un Estado centralizador y autoritario que nombraría a los directores de las fábricas, las manufacturas, las oficinas de distribución, que a su vez nombrarían a los subdirectores, contra maestros, jefes de taller, etc., y de llegar así a una organización jerárquica de arriba abajo en la que el trabajador no sería más que un

engranaje inconsciente, sin libertad ni iniciativa, a menos que queramos aceptar eso estamos obligados a admitir que los trabajadores deben poseer y disponer libremente de sus instrumentos de trabajo, bajo la condición de ofrecer sus productos a precios de coste, con el fin de que exista reciprocidad de servicios entre los trabajadores en las diversas especialidades» ( 10).

A pesar del cerco de Versalles y de su aislamiento, la Comuna asegura los servicios públicos, paga a los obreros, organiza el trabajo y sienta las bases para una profunda reforma social. El gobierno aplaza el pago de los alquileres y suspende la venta de los objetos del Monte de Piedad, promulga la separación de la Iglesia y el Estado y anula el presupuesto destinado al culto. El 6 de abril, la Comisión «Trabajo y Cambio», presidida por Leo Frankel, ordena el establecimiento, en todas las alcaldías, de oficinas de empleo o bolsas de trabajo. Los talleres abandonados son cedidos a los obreros y transformados en cooperativas. El 27 de abril se publica un decreto prohibiendo las sanciones en metálico y la retención de sueldos en las administraciones públicas y privadas. Se prohíbe a la vez el trabajo nocturno en las tahonas. En los talleres del Louvre empieza a funcionar un sistema de organización laboral basado en los consejos de obreros, es decir, en la autogestión. La Comuna impulsó el desarrollo de las cooperativas, las cámaras sindicales y las agrupaciones gremiales.

Es cierto que los miembros de la Comuna pecaron en muchos aspectos de timidez; así cometieron el error de no apoderarse de los fondos del Banco de Francia y dejarlos en manos de los agentes de Versalles. Pero estos y otros errores no merman la grandeza del experimento autogestionario de la Comuna de París.

## NOTAS AL CAPITULO VI

- (1) MARX: *Critica del programa de Gotha*, obra cit., p. 35.
- (2) JAMES GUILLAUME: *L'internationale*, tomo 1, p. 22, París (1905).
- (3) JACQUES FREYMOND: *La premiere Internationale*, tomo 1, p. 55, Nueva York (1969) (reprint).
- (4) GUILLAUME: obra cit., tomo I, p. 75.
- (5) BAKUNIN: *Choix de textes*, obra cit., p. 235.
- (6) MAX NETTLAU: obra cit., p. 129-130.
- (7) Véase Anselmo Lorenzo: *El proletariado militante*, tomo 1, p. 205-206, Toulouse (1946).
- (8) MARX, ENGELS: *Werke*, tomo XVII, p. 339, Berlin (1902).
- (9) ALBERT OLLIVIER: *La Commune*, p. 45, Madrid (1967).
- (10) Artículo publicado en el periódico *La Marsellaise*.

**CAPÍTULO VII**  
**EL ANARCOSINDICALISMO**

## De Pelloutier a la C . N . T .

Tras la derrota de la Comuna de París y la disolución de la Asociación Internacional de Trabajadores, en 1876, surgió poco a poco un movimiento sindical que reflejaba la tradición autogestionaria de Proudhon y los internacionalistas libertarios. De ahí que pasase a denominarse anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario.

El surgimiento del anarcosindicalismo coincidió con el descrédito creciente de la «propaganda por el hecho», condenada desde hacía tiempo por los anarquistas más representativos y solventes. Kropotkin decía, resumiendo esta actitud antiterrorista: «Un edificio cimentado en siglos de historia no se destruye con algunos kilos de dinamita» (1).

Dándose cuenta de la esterilidad a que había conducido la táctica de la propaganda por el hecho, los anarquistas comprendieron que tenían que salir de su aislamiento e incorporarse de nuevo a los movimientos de masas. En octubre de 1894, Emile Pouget recomendó en su periódico «Père Peinard» la entrada de los anarquistas en las organizaciones obreras. Al año siguiente, Fernando Pelloutier postuló la misma actitud en un artículo aparecido en «Les Temps Nouveaux», de Jean Grave.

El anarcosindicalismo tuvo su máxima repercusión en Francia y España, y condujo a la creación de grandes sindicales independientes como la «Confédération Général du Travail» y la Confederación Nacional del Trabajo. Fue también importante durante un tiempo en Italia, Suecia, Holanda, Bélgica y otros países europeos, así como en la América Latina.

El principal teórico del anarcosindicalismo fue Fernand Pelloutier (1867-1899), que resumía así su posición: «Laboratorio de las luchas económicas, alejado de las competiciones electorales, partidario de la huelga general con todas las consecuencias, administrándose anárquicamente, el sindicato es, pues, la única organización a la vez revolucionaria y libertaria, que podrá contrabalancear y finalmente destruir la influencia nefasta de los políticos colectivistas. Supongamos ahora que el día que estalle la revolución la casi totalidad de los productores esté agrupada en los sindicatos; ¿no existiría aquí, dispuesta a suceder a la organización actual, una organización casi libertaria, suprimiendo de hecho todo poder político y en la cual cada parte, dueña de los instrumentos de producción, arreglaría todos los asuntos ella misma soberanamente y por el libre consentimiento de sus miembros? ¿Y no sería esto la asociación libre de los productores libres?» (2).

Las nuevas corrientes anarcosindicalistas condujeron en 1892 a la creación de la Federación de Bolsas de Trabajo y a la fundación, en 1895, de la «Confédération Général du Travail». Sin ser plenamente ácrata, la C. G. T. adoptó una línea táctica que convergía con el ideario anarquista: abstención política, independencia sindical frente al Estado y los partidos y acción económica directa como medio de lucha contra el capital. Muchos de los líderes de la C. G. T. eran de origen anarquista o estaban influenciados

por esta ideología, como Pouget, Georges Yvetot, Paul Delesalle, Griffuelhes, León Jouhaux. El marxismo no había penetrado hasta entonces seriamente en la clase obrera francesa. La Federación Nacional de Sindicatos fundada en 1886 por Jules Guesde carecía de fuerza y fue absorbida por la Federación de Bolsas de Trabajo, con la que se fusionó. La entrada del socialista Millerand en un gobierno burgués contribuyó también a que los obreros desconfiaran del socialismo y se sintieran atraídos por el anarcosindicalismo. La línea programática anarcosindicalista adquirió carta de naturaleza en el congreso de Montpellier (1902) y con la publicación de la *Carta de Amiens* (1906), que sirvió también de orientación a la C. N. T., española, fundada en 1910.

Los partidos socialistas no vieron con buenos ojos el surgimiento de un movimiento obrero independiente, y lo combatieron desde el primer momento. Lenin, en particular, era muy hostil al sindicalismo, del que decía: «La historia de todos los países demuestra que la clase obrera, apoyada únicamente en sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia sindicalista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc.» (3). La versión que el líder bolchevique da en estas líneas del sindicalismo es correcta por lo que respecta al sindicalismo reformista, pero incorrecta si se la quiere aplicar al sindicalismo revolucionario. Lejos de concebir el sindicato como un simple organismo reivindicativo, los teóricos y líderes del anarcosindicalismo dieron a éste desde el primer momento una dimensión revolucionaria, que respondía a una concepción plenamente autogestionaria del mundo. Pelloutier escribía en 1899, en su famosa «Carta a los anarquistas»:

«Los sindicatos tienen desde hace algunos años una ambición muy alta y muy noble. Creen tener una misión especial que cumplir y en vez de considerarse como puros instrumentos de resistencia contra la recesión económica o como simples cuadros de la armada revolucionaria, pretenden, además, sembrar dentro de la sociedad capitalista misma el germen de grupos libres de productores, encargados de realizar la concepción comunista y anarquista» (4). En la *Carta de Amiens* se afirmaba: «Dentro de la obra reivindicativa cotidiana, el sindicato persigue la coordinación de los esfuerzos obreros, el incremento del bienestar de los trabajadores a través de la consecución de mejoras inmediatas, tales como la disminución de las horas de trabajo, el aumento de los salarios, etc. Pero esta necesidad no es más que un aspecto de la obra del sindicalismo; éste prepara la emancipación intelectual que no puede realizarse más que a través de la expropiación capitalista; preconiza como medio de acción la huelga general y considera que el sindicato, hoy grupo de resistencia, será, en el porvenir, el grupo de producción y distribución, base de la organización social» (5). Esta dimensión metarreivindicativa dominó especialmente el anarcosindicalismo español, como señala Abad de Santillán : «La organización obrera española moderna tuvo desde el principio por objeto no sólo la lucha por mejores condiciones de vida y de trabajo en la sociedad presente, sino fundamentalmente también lo que habría de ser la sociedad futura en manos de los trabajadores. Esta preocupación por el porvenir del nuevo orden social fue el rasgo distintivo de la España del trabajo. Dominaba todo el idealismo de los militantes obreros, que veían llenos de fe y optimismo un próximo cambio del régimen económico de la burguesía» (6). El ideario de la C. N. T. tuvo, desde el primer momento, dos vertientes programáticas, una de carácter reivindicativo y otra de carácter revolucionario. En el plano inmediato,

la sindical ácrata se proponía mejorar las condiciones laborales y sociales de la clase trabajadora; en el plano mediato, su objetivo era el de realizar la revolución económica e implantar la sociedad autogestionaria y sin clases. Así, en el congreso fundacional de 1910 se declaraba:

«Constituyendo el sindicismo la asociación de la clase obrera para contrarrestar la potencia de las diversas clases poseedoras asociadas, no debe considerársele como una finalidad social, no debe ser interpretado como un ideal, sino como un medio de lucha dentro del presente estado de cosas, a fin de seguir con esta lucha intensificada la emancipación económica integral de toda la clase obrera, mediante la expropiación revolucionaria de la burguesía tan pronto como el sindicalismo, o sea, la asociación obrera, se considere bastante fuerte numéricamente y bastante capacitado intelectualmente para llevar a efecto la expropiación de aquellas riquezas sociales que arbitrariamente detenta la burguesía y la consiguiente dirección de la producción» (7).

Estos y otros textos que podríamos citar demuestran sin asomo de dudas que el sindicalismo -por lo menos en su versión ácrata- era algo más que un movimiento exclusivamente reivindicativo, que un simple instrumento de resistencia contra el capital. Durante la guerra civil española, los anarcosindicalistas demostraron, con la creación de sus colectividades agrarias e industriales, que tenían una noción muy clara y precisa de la sociedad futura, como veremos en otro capítulo de este libro.

El fallo fundamental del anarcosindicalismo no ha sido el de carecer de un ideario plenamente emancipativo -como pretendía Lenin-, sino su tendencia al putschismo, es decir, la tendencia a utilizar el movimiento obrero y las organizaciones sindicales como plataforma de lance para experimentos insurreccionales. Esta actitud, que en el fondo procede del blanquismo, ha hecho mucho daño al sindicalismo y a la clase obrera.

El talón de Aquiles del anarcosindicalismo ha sido siempre el de querer solucionar los problemas sociales de una vez, a golpes de fuerza, por medio de la huelga general y la acción revolucionaria permanente, Esta táctica es simplista, pues conduce pronto al desgaste del movimiento obrero y a un incremento de la represión del Estado contra sus grupos dirigentes. Un sindicato no puede ser confundido con un movimiento revolucionario. Son cosas distintas. La mayor parte de obreros no son revolucionarios, no están ni psicológica ni intelectualmente preparados para sostener una lucha revolucionaria tenaz contra el poder de las patronales y el Estado. Si en momentos de euforia las masas sindicales pueden estar dispuestas a secundar con entusiasmo una huelga general, en los momentos de rutina o represión se inhiben totalmente de la lucha y dejan aislados a los militantes activos.

Así se comprende que Malatesta desconfiara del sindicalismo y señalara que, por su estructura y su composición, los sindicatos estaban destinados a ser organizaciones conservadoras. Respondiendo a Monatte (partidario de lo que él llamaba un sindicalismo «neutro»), el anarquista italiano afirmaba, en el congreso de Amsterdam de 1907 : «Pues aunque se adorne con el epíteto completamente inútil de revolucionario, el sindicalismo no es ni será jamás más que un movimiento legalista y conservador, sin otro fin accesible... que la mejora de las condiciones de trabajo. No me referiré más que al ejemplo

que nos ofrecen los grandes sindicatos norteamericanos. Después de haber manifestado un revolucionarismo radical, cuando eran todavía débiles, estos sindicatos se transforman, a medida que crecen en fuerza y en riqueza, en organizaciones netamente conservadoras, ocupadas únicamente en hacer de sus miembros privilegiados de la fábrica, el taller o la mina y mucho menos hostiles al capitalismo patronal que a los obreros no organizados, a este proletariado en harapos, despreciados por la socialdemocracia» (8). Malatesta señalaba que el sindicalismo no puede ser por sí sólo el vehículo de emancipación de la clase obrera porque los intereses de los trabajadores no coinciden entre sí: «Los obreros, como los burgueses, como todo el mundo, están expuestos a esta ley de la competencia universal que deriva del régimen de la propiedad privada y que no desaparecerá sino con él. No hay, pues, clases, en el sentido propio de la palabra, porque no hay intereses de clases. En el seno de la «clase» obrera existen, como entre los burgueses, la competencia y la lucha. Los intereses económicos de tal categoría obrera están en oposición irreductible con los de otra categoría. Y se ve a veces que económica y moralmente ciertos obreros están más cerca de la burguesía que del proletariado» (9). Malatesta deducía de esta realidad -que analizaba con lucidez- que el papel de los anarquistas era el de utilizar los sindicatos para propagar el comunismo libertario o anarquía: «Repitámoslo: la organización obrera, la huelga, la huelga general, la acción directa, el boicot, el sabotaje e incluso la insurrección armada no son más que medios. La anarquía es el fin» (10).

En el fondo, la concepción del anarquista italiano era la misma que la de Lenin, sólo que bajo una perspectiva ideológica distinta: el sindicalismo no se basta a sí mismo.

Pero su concepción, como todas las concepciones revolucionarias clásicas, partía de un supuesto erróneo: creer a priori en la posibilidad de que un día las masas obreras se identificarían plenamente con los objetivos de la revolución, se volverían «revolucionarias». La revolución era un valor en sí, una verdad que iría siendo comprendida poco a poco por la clase trabajadora. Para ello era sólo necesario elaborar una pedagogía adecuada que sacara al proletariado del error y le mostrara el buen camino. La división entre una verdad objetiva apodíctica -la revolución- y un sujeto que se adueña de ella a través de la reflexión y la experiencia práctica procedía de la lógica formal y la teología, correspondía a un planteamiento abstracto de la historia y el conocimiento, ignoraba el efecto recíproco o interacción dialéctica que se produce continuamente entre el objeto y el sujeto, entre la «verdad» y el hombre, entre teoría y praxis. Malatesta -como Marx antes- no se daba cuenta de que lo que en un momento determinado de la historia aparecía como una verdad absoluta -la revolución- no era más que el producto de unas condiciones humanas y sociales provisionales que un día podían transformarse y convertir en puro mito abstracto el ideal revolucionario.

El anarcosindicalismo tuvo su auge en un determinado período de la lucha de clases, en una fase histórica en que la clase obrera estaba poco aburguesada y sentía un ideal de emancipación total. Pero a medida que la sociedad capitalista fue evolucionando y las condiciones de vida y de trabajo de la clase obrera fueron humanizándose gracias a la lucha de los sindicatos, el anarcosindicalismo perdió la capacidad de convocatoria que había tenido en su período heroico y se convirtió en un movimiento minoritario. En la sociedad de consumo del capitalismo avanzado, con una clase obrera ampliamente integrada, el anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario en su forma clásica aparece como un

anacronismo, por muy bello que a algunos les parezca. Eso no significa que los ideales propagados por el sindicalismo revolucionario hayan perdido su razón de ser. Al contrario: esos ideales -la sociedad autogestionada- siguen conservando su plena vigencia. Lo que ha quedado anticuado son ciertas formas de acción propias del anarcosindicalismo, esto es, el culto a la huelga general, a la violencia y al putschismo. Las clases asalariadas de los países industriales rechazan hoy en su inmensa mayoría todo tipo de acción traumático, por la sencilla razón de que las condiciones históricas imperantes hoy en día han creado un nuevo tipo de individuo que no tiene nada que ver con el obrero famélico y airado de finales del siglo XIX.

#### NOTAS AL CAPITULO VII

(1) KROPOTKIN: *La Revolte*, 18-24 marzo 1891.

(2) FERNAND PELLOUTIER: «L'anarchisme et les syndicats ouvriers», en *Les Temps Nouveaux*, 2-8 nov. 1895.

(3) LENIN: *Que faire?*, p. 34, Moscú.

(4) PELLOUTIER: *Lettre aux anarchistes*, 12 diciembre 1899.

(5) Véase Jean Bruhat y Marc Piolot: *Esquisse d'une histoire de la C. G. T.*, p. 65-66, París (1958).

(6) DIEGO ABAD DE SANTILLÁN: *Contribución a la historia del movimiento obrero español*, tomo II, p. 294, México (1965).

(7) Congreso de Constitución de la Confederación Nacional del Trabajo, p. 30, Toulouse (1959).

(8) Congreso anarquista tenu a Amsterdam , París ( 1908).

(9) Ibid. ( 10) Ibid.

**CAPÍTULO VIII**  
**LOS CONSEJOS OBREROS**

## I. Los soviets rusos

Los soviets o consejos de fábrica surgieron espontáneamente en San Petersburgo, en el curso de la huelga general de 1905, y respondían a las tradiciones comunitarias y autogestionarias del pueblo ruso, encarnadas sobre todo en el «mir» o comunidad rural, de tanto arraigo en la vieja Rusia.

Al estallar la revolución de 1917, los soviets renacieron enseguida, convirtiéndose como en 1905 en los órganos de representación de la clase obrera. Los bolcheviques, conscientes de la fuerza de los soviets, intentaron desde el primer momento influir sobre ellos con la esperanza de someterlos a su dirección. Su consigna inicial de «todo el poder a los soviets» no era más que una maniobra táctica para ganar tiempo y preparar su futura transformación en un instrumento del partido.

La concepción autogestionaria de los soviets era incompatible con el centralismo bolchevique. Como ha observado agudamente Martin Buber, «Lenin acepta los soviets como parte de un programa de acción, pero no como una idea estructural» (1). Lenin no dejó de repetir en ningún momento que el Estado proletario había de ser centralista y que los consejos de fábrica habían de subordinarse a un «gobierno fuerte». El elemento decisivo de la revolución no era para Lenin los soviets ni los sindicatos, sino los revolucionarios profesionales. La concepción de Lenin era elitista, la de los soviets democrática.

Al principio de la revolución, los soviets pudieron proclamar abiertamente sus ideas y celebrar sus congresos. Pero una vez afianzado el poder de los bolcheviques, Lenin y Trotsky socavaron sistemáticamente su autonomía y procuraron, con toda clase de medios, anular su acción. La independencia de los soviets fue, en realidad muy breve: desde octubre de 1917 hasta la primavera de 1918. Daniel Guerin comenta: «Los consejos de fábrica fueron despojados muy pronto de sus atribuciones. El pretexto que se invocó fue el de que la autogestión no tenía en cuenta las necesidades «rationales» de la economía, pues alimentaba el egoísmo de las empresas, que se disputaban los escasos recursos y querían sobrevivir a toda costa, mientras que otras factorías eran más importantes «para el Estado» porque estaban mejor equipadas» (2).

## II. Ucrania y Cronstadt

Los soviets no fueron el único fenómeno autogestionario surgido en Rusia antes y después de la revolución de 1917. Hubo, asimismo, por lo menos, dos acontecimientos autogestionarios de gran relieve cualitativo: 1) el movimiento insurreccional de los campesinos y obreros de Ucrania contra las tropas de ocupación austro-alemanas, contra las tropas blancas de Denikin y Wrangel y contra los bolcheviques, y 2) el movimiento insurreccional de los marinos, soldados y obreros de Cronstadt contra la dictadura bolchevique.

El carácter predominantemente armado de estos sucesos, su dimensión regional y su breve duración no invalidan su importancia histórica como manifestaciones de «self-government» o gobierno del pueblo.

El movimiento ucraniano tiene lugar «grosso modo» entre 1918 y 1921. Sus principales líderes e inspiradores son libertarios, el grueso de sus fuerzas gente de espíritu rebelde e independiente.

«Esta tendencia libertaria del movimiento -anota Voline- encontró su expresión en una desconfianza profunda hacia los elementos no obreros y privilegiados; en el rechazo de toda dictadura sobre el pueblo a través de cualquier organización y en la idea de una administración libre y completa de los propios trabajadores en sus localidades» (3).

Lo que nos interesa aquí no es tanto la lucha militar de Makhno y sus seguidores como el pensamiento autogestionario que los impulsaba. En uno de sus primeros mensajes, Makhno había declarado: «Nosotros no venceremos para repetir el error de los años pasados: confiar nuestra suerte a nuevos amos. Venceremos para poner nuestro destino en nuestras propias manos, para organizar nuestra vida según nuestra voluntad y de acuerdo con nuestra verdad» (4). En varias localidades fueron creadas comunidades agrarias libres, basadas en la autogestión, la solidaridad mutua y el espíritu igualitario. La primera comunidad surgió cerca de Prokoskoie y recibió el nombre de «Rosa Luxemburg», llegando a contar 300 miembros, hasta que en junio de 1919 fue destruida por los bolcheviques. Voline comenta: «La comunidad estaba basada en el principio no-autoritario. Llegó a resultados muy notables y ejerció una gran influencia sobre los campesinos de la comarca» (5). En las cercanías de Goulai-Polé surgieron otras comunidades libres, que se denominaban simplemente Comunidad número 1, número 2, etc. Voline las define así: «Las comunidades que nos interesan aquí eran verdaderas comunidades de trabajo. Agrupaban a campesinos auténticos, acostumbrados desde la infancia a un trabajo serio. Estaban basadas en una auténtica ayuda mutua material y moral, y en el principio de igualdad. Todos -hombres, mujeres y niños- tenían que trabajar cada uno según sus fuerzas. Las funciones de organización eran confiadas a los camaradas capaces de cumplirlas con éxito. Cumplida su tarea, estos camaradas se reincorporaban al trabajo común, al lado de los otros miembros de la comunidad» (6).

El movimiento insurreccional de Cronstadt se inició el primero de marzo de 1921 y terminó el 18 del mismo mes. Estaba dirigido por comunistas de izquierda y anarquistas desengañados del régimen bolchevique. En uno de los documentos publicados por los sublevados, se decía: «Al realizar la

Revolución de octubre, la clase obrera confiaba en obtener su liberación, pero su resultado fue una esclavización todavía mayor de la personalidad humana. El poder de la monarquía pasó a manos de los usurpadores, los comunistas, que en vez de dar al pueblo la libertad trajeron el miedo de las cárceles de la Cheka, cuyas atrocidades superan en mucho los métodos de la gendarmería zarista. El poder comunista ha sustituido las gloriosas insignias de los obreros, la hoz y el martillo, por la bayoneta y la reja de cárcel, mientras la nueva burocracia, formada por los comisarios y los funcionarios comunistas, lleva una vida tranquila y regalada... A las protestas de los campesinos... y a las reivindicaciones de los obreros han respondido con ejecuciones en masa y con una brutalidad que los generales zaristas hubieran envidiado... Los comunistas han ahogado en un mar de sangre todas las grandes y hermosas promesas y posibilidades de la revolución proletaria» (7).

El primero de marzo de 1921, los marinos, soldados y obreros de Cronstadt celebraron un mitin en la plaza de Yacornaya. La asamblea aprobó una resolución conteniendo 15 puntos, en los que se exigía, entre otras cosas, libertad de prensa y de palabra para los obreros, campesinos, anarquistas y socialistas de izquierda; libertad de reunión para los sindicatos y asociaciones campesinas; amnistía para todos los presos políticos; abolición de la policía política; supresión de todos los privilegios bolcheviques y restablecimiento de las prácticas democráticas a todos los niveles. Al día siguiente fue convocada una nueva reunión con el objeto de preparar elecciones libres en los soviets. La asamblea eligió un Comité Revolucionario Provisional, compuesto de 15 miembros, que el día 4 fueron reducidos a cinco. Cada miembro se hizo cargo de la dirección de una determinada rama de actividades, como en la Comuna de París. El Comité suprimió las raciones alimenticias preferenciales y estableció la más absoluta igualdad, con excepción de los niños y los enfermos. «Partiremos juntos el último bocado - dijeron los marinos y soldados-. Para que la población no pase hambre, la guarnición compartirá sus víveres con ella. Que no haya hambrientos y hartos. Todos somos iguales» (8).

Lo que Cronstadt significaba ha sido descrito así por el profesor Paúl Avrich: «Existían, hablando en general, dos tendencias fundamentalmente opuestas de la tradición revolucionaria rusa. Una de ellas era la tendencia centralista, representada por Lenin y su partido, tendente a reemplazar el viejo orden por una dictadura revolucionaria; la otra, que era la vía seguida por los anarquistas y los socialistas revolucionarios, tendía al autogobierno descentralizado, a la ausencia de una fuerte autoridad gubernamental y la confianza en los instintos democráticos del pueblo. Kronstadt, con sus raíces en el particularismo campesino y la rebelión espontánea, perteneció cabalmente a la segunda categoría. Los marineros opositores al despotismo centralizado en todas sus formas se volvieron contra sus ex aliados bolcheviques y contra el estigma elitista del socialismo de Estado que los caracterizaba. Llegaron en verdad hasta el punto de negar que el programa bolchevique fuera en absoluto socialista. Para los rebeldes, como para Bakunin antes que ellos, el socialismo sin libertad personal y autodeterminación - por lo menos para las clases más bajas- no era sino una nueva forma de tiranía, peor en ciertos aspectos a aquélla a la cual ésta había reemplazado» (9).

Trotsky reaccionó a las demandas de los marinos y obreros de Cronstadt ordenando el asedio de la ciudad, que resistió el asalto de las tropas bolcheviques hasta el 18 de marzo, tras una resistencia heroica. La represión fue terrible. Para justificar el baño de sangre, Trotsky -que era totalmente

secundado por Lenin- inventó la leyenda de que el levantamiento había sido organizado por el general blanco Kozlovsky, un viejo oficial zarista que el mismo Trotsky había enviado a Cronstadt como experto de artillería. Abramovitch señala, con razón: «La versión oficial del levantamiento de Cronstadt como una rebelión blanca es moralmente similar a los procesos que más tarde Stalin iba a escenificar contra sus enemigos. Los mismos supuestos contactos blancos, los mismos espías, con la diferencia de que en el caso de Cronstadt los acusados eran humildes marinos con inclinaciones anarquistas o socialistas, y el infame fiscal no fue Vyshinsky, sino Trotsky mismo» (10). Los soviets, Ucrania y Cronstadt no fueron los únicos focos antiautoritarios surgidos en la Rusia bolchevique. Entre la primavera de 1920 y marzo de 1921 (IX y X Congresos del Partido Bolchevique ), surgió en el seno de las propias filas comunistas una corriente democrática opuesta al centralismo y partidaria de la autonomía sindical frente al Estado. Alejandra Kollontai fue una de las figuras más representativas de este movimiento sindicalista, llamado «oposición obrera». Los diversos grupos y representantes de la «oposición obrera» atacaron implacablemente de palabra y por escrito la creciente burocratización del partido, la tesis de la dirección personal, la influencia desmesurada de la vieja intelligentsia zarista (apoyada por Lenin y Trotsky), los privilegios de los funcionarios comunistas, la falta de democracia dentro del partido, la designación de los cargos por vía de decreto y no por vía electiva y, sobre todo, el intento de Lenin, Trotsky, Zinoviev y Bujharin de convertir los sindicatos en simples auxiliares del partido y del Estado. En contra del criterio de los altos jefes bolcheviques, la «oposición obrera» exigía que la economía rusa pasara a ser dirigida por los propios trabajadores a través de los sindicatos. Lenin rechazó esta demanda, que calificó de desviación anarcosindicalista. El aplastamiento de la insurrección de Cronstadt permitió también al partido poner fuera de juego a la «oposición obrera», que Stalin se encargaría más tarde de aniquilar totalmente.

### III. Los consejos de trabajadores en Alemania

El impacto producido por la revolución rusa en el mundo condujo al surgimiento de una serie de tentativas revolucionarias en varios países europeos.

No podemos, en el marco reducido de esta investigación, analizar con detalle cada uno de estos acontecimientos, de manera que nos limitaremos a reflexionar brevemente sobre los aspectos más directamente relacionados con la temática autogestionaria.

En este sentido, nos parece particularmente interesante el caso de Alemania. A partir del verano de 1916, considerables sectores del proletariado alemán se rebelaron espontáneamente contra el «statu quo» y empezaron a propagar la idea de los «Arbeiterräte» o consejos de trabajadores. La idea de los consejos partió de un grupo de sindicalistas berlineses. Se trataba, en la mayoría de los casos, de militantes obreros metalúrgicos altamente cualificados. El movimiento de los consejos fue apoyado por el Partido Socialdemócrata Independiente (U. S. D. P.) y por los espartaquistas, pero no puede confundirse con ninguna de ambas organizaciones. Los consejos de trabajadores se desarrollaron al margen de la burocracia sindical y del Partido Socialdemócrata (S. P. D.), fueron una reacción ante la complicidad de ambas fuerzas con el capitalismo y el militarismo.

El líder máximo de los consejos fue Richard Müller, que los definía así: «La idea de los consejos y de los consejos de trabajadores es calificada a menudo de fenómeno específicamente ruso. Ello se debe a que no se han comprendido las causas objetivas de esta nueva idea... La idea de los consejos es una manifestación de la lucha de clases, de la revolución proletaria, que se encuentra ahora en un estadio decisivo... Cuando en noviembre de 1918 surgió en Alemania la nueva organización proletaria de los consejos de trabajadores, se vio en ellos una imitación de los métodos bolcheviques. Pero estas nuevas organizaciones de lucha no surgieron como una consecuencia de los acontecimientos de noviembre, sino que fueron creadas ya antes, durante la guerra, cuando no se había producido todavía el hundimiento de noviembre» (11). Ernst Dauming, el teórico más autorizado de los consejos, diría sobre ellos: «La idea de los consejos en su acepción pura y consecuente significa el socialismo práctico... El protagonista de la idea de los consejos sólo puede ser el proletariado, es decir, todos los obreros manuales e intelectuales que para vivir se ven obligados a vender su fuerza de trabajo al capital. La idea de los consejos se encuentra por ello en crasa y natural oposición con el pensamiento democrático corriente, que considera a los ciudadanos como una masa unitaria sin tener en cuenta el gran contraste existente entre capital y trabajo y las diferencias de clase derivadas del mismo» (12).

Mientras el ala más avanzada del proletariado alemán quería implantar una república basada en los consejos de obreros, el S. P. D. y la Federación General de Sindicatos postulaban una república simplemente parlamentaria, dominada por el juego de los partidos tradicionales. En el primer congreso celebrado por los consejos de trabajadores y soldados a mediados de diciembre de 1918 en Berlín, triunfó la tendencia opuesta a la creación de una república de consejos por 344 votos contra 98.

En enero de 1919 tuvo lugar en Berlín el levantamiento de los espartaquistas y el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht. Aunque se trataba de una acción no vinculada intrínsecamente al movimiento de los consejos de obreros, no cabe duda que la derrota de los espartaquistas y el asesinato de sus líderes máximos consolidó la reacción militarista y frenó el espíritu revolucionario. Téngase en cuenta que Rosa Luxemburg era partidaria absoluta de la democracia obrera y enemiga declarada del centralismo leninista, que atacó siempre. Su concepción era fundamentalmente autogestionaria. El programa de los espartaquistas, redactado por la propia Rosa, decía: «El carácter de la sociedad socialista consiste en el hecho de que la masa obrera deja de ser una masa dirigida y se convierte en el propio protagonista de la vida político-económica, que pasa a dirigir ella misma en consciente y libre autodeterminación... La masa proletaria debe, por tanto, desde los rangos superiores del Estado hasta el más pequeño municipio, sustituir los órganos caducos del dominio burgués de clase... por sus propios órganos de clase -los consejos de soldados y obreros-, ocupar todos los puestos, vigilar todas las funciones y medir todas las necesidades estatales de acuerdo con los propios intereses y las tareas socialistas».

La idea de los consejos siguió manteniéndose viva a lo largo de 1920, 1921 y 1922, pero fracasó finalmente por la falta de madurez revolucionaria del proletariado alemán en su conjunto, que se dejó prender en las redes de la socialdemocracia y de la burocracia sindical.

El movimiento de los consejos no se manifestó sólo en Berlín y otras ciudades del norte de Alemania; en Baviera condujo incluso a la proclamación de la República de los Consejos, el 7 de abril de 1919. La «Räterepublik» de Baviera estuvo, sobre todo en su fase gestatoria, muy influenciada por los anarquistas Gustav Landauer y Erik Mühsam, también por el dramaturgo Ernst Toller, que pasó a presidir el Consejo Central Revolucionario. El gobierno provisional estaba compuesto por diputados del pueblo.

Los líderes socialdemócratas de Munich se oponían por supuesto a la República de los Consejos y apoyaban más o menos abiertamente a las fuerzas militares y burguesas interesadas en aplastar el movimiento revolucionario muniqués.

Los comunistas, dirigidos por Leviné -un judío de origen ruso-, se opusieron al principio a la proclamación de la República de los Consejos, que consideraban precipitada y no respondía a su propia concepción ideológica. Pero esta inhibición inicial y los errores cometidos en seguida por sus rivales les dieron de pronto un gran prestigio, tanto que el 13 de abril, tras un intento frustrado de las fuerzas contrarrevolucionarias, los consejos de empresa (Betriebsrate) y los consejos de soldados destituyeron al Consejo Central Revolucionario y nombraron un Comité de Acción compuesto de 15 miembros, la mayoría comunistas. El Comité de Acción nombró a su vez un Consejo Ejecutivo y de Control que pasó a ejercer las funciones de gobierno. Se constituyeron asimismo una serie de comisiones encargadas de dirigir una rama determinada de actividades: economía, propaganda, represión contrarrevolucionaria, etc. Las diversas comisiones eran controladas por un consejo ejecutivo compuesto de cuatro miembros. Era el clásico esquema comunista.

Los comunistas no creían en la República de los Consejos; en cambio creían en la dictadura del partido comunista sobre los demás sectores revolucionarios; una vez en el poder y con el pretexto de combatir la contrarrevolución, empezaron a perseguir y encarcelar a una serie de personalidades de izquierda cuyo único delito era el de no creer en el comunismo. Pero Baviera no era Rusia ni Leviné Lenin. El comunismo carecía de arraigo en Munich, y pocos días después de su ascenso al poder, Leviné y sus camaradas fueron destituidos por los consejos de empresa y los consejos de soldados.

La marginación de los comunistas restableció la libertad en Munich, pero no salvó la República de los Consejos. A finales de abril de 1919, la capital bávara sucumbió a las tropas blancas que habían sitiado la ciudad. La represión fue atroz. Gustav Landauer fue asesinado por la soldadesca; Leviné, fusilado.

#### IV. Los consejos de fábrica de Turín

En Turín, Antonio Gramsci y otros marxistas influenciados por Labriola y el sindicalismo libertario de Georges Sorel -muy conocido en Italia- fundaron el primero de mayo de 1919 un semanario titulado «Ordine Nuovo», en el que postulaban la idea de los «consigli di fabbrica» como base del movimiento obrero. En el espacio de seis meses, surgieron consejos de fábrica en todas las empresas metalúrgicas de Turín.

Los «consigli di fabbrica» eran una respuesta al parlamentarismo reformista del Partido Socialista -en el que Gramsci militó varios años- y al burocratismo sindical. Gramsci y sus compañeros tenían una concepción relativamente antiautoritaria del marxismo; su propósito era el de aplicar la teoría rusa de los soviets a la realidad italiana.

He ahí cómo el propio Gramsci definía el esquema organizativo de los consejos de fábrica: «La organización de los consejos de fábrica se funda sobre los principios siguientes: en cada fábrica, en cada taller se constituye un organismo sobre la base de la representación (y no sobre la antigua base del sistema burocrático), organismo que expresa concretamente la fuerza del proletariado, que lucha contra el capitalismo o ejerce su control sobre la producción educando al consejo de obreros con vistas a la lucha revolucionaria y la creación del Estado obrero... Cada empresa se divide en departamentos y cada departamento en equipos de trabajo: cada equipo realiza una determinada parte de trabajo; los obreros de cada equipo eligen a uno de los suyos con mandato imperativo condicional. La asamblea de delegados de toda la empresa forma, un Consejo que elige entre sus miembros un comité ejecutivo. La asamblea de los secretarios políticos de los comités ejecutivos forma el comité central de los consejos y elige entre sus miembros un comité urbano de estudio para la organización de la propaganda, para la elaboración de los planes de trabajo, para aprobar los proyectos y las proposiciones particulares procedentes de cada miembro del conjunto del movimiento» (13).

El movimiento de los «consigli» tuvo una gran repercusión, jugando un papel decisivo en la huelga metalúrgica y general de Turín, en abril de 1920, que se extendió a todo el Piamonte, con participación de medio millón de obreros y campesinos, y durante la ocupación de las fábricas en varias ciudades italianas, el verano del mismo año. Pero lo mismo que en Alemania, el proletariado italiano en su conjunto carecía de la madurez necesaria para comprender la idea de los consejos, y como en Alemania también, renunció pronto a la acción autogestionaria y aceptó la táctica entreguista de la burocracia sindical y los líderes socialdemócratas. Hubo otro factor que hizo fracasar el experimento autogestionario de los metalúrgicos italianos en agosto-septiembre de 1920: los técnicos se solidarizaron con los patronos y abandonaron las fábricas. He aquí cómo Juan Peiró analiza los hechos: «La negativa de la burguesía metalúrgica a conceder un aumento de salarios, empuja a los obreros a la toma de posesión de los establecimientos metalarios. Ni uno solo queda en poder de la burguesía. La socialización de las máquinas y de la producción es ya un hecho consumado. Los obreros trabajan esforzadamente. Por turno montan la guardia para oponerse a que la burguesía y las fuerzas del Estado reconquisten lo expropiado por los únicos y verdaderos productores. Disponen éstos de fusiles

y ametralladoras. En lo alto de las fábricas y talleres ondean la bandera roja de los socialistas y la negra de los anarquistas. El entusiasmo es indescriptible. El espíritu de solidaridad proletaria llega al desbordamiento, al máximo de su manifestación. Las industrias productoras de materias primas necesarias a la metalúrgica han sido expropiadas por los obreros. Los ferroviarios aprovisionan a los metalúrgicos con los materiales consignados a los burgueses expropiados. Los tranviarios de todo el país, por acuerdo de su federación, entregan durante varios días el importe íntegro de la cobranza al comité de agitación, en lugar de entregárselo a las compañías. Se espera que de un día a otro las demás industrias pasen a poder de los trabajadores... Pero al abandonar los establecimientos la burguesía, con ella lo hicieron los técnicos. Para los obreros ello representa una dificultad extraordinariamente insuperable. Trabajan redoblando los esfuerzos hasta el máximo, mas la producción dista mucho de ser la ordinaria. El porcentaje en menos es extraordinario. Por ello se enervan los entusiasmos. Y los obreros vacilan, dudan del triunfo de su empresa. Y así es cómo el Gobierno de Giolitti se decide a intervenir, y es así cómo D'Aragnona y su estado mayor, desviando el magno y asombroso movimiento hacia el objetivo de reconocimiento de un mezquino principio de control por parte del patronato, dan el triunfo a la burguesía y al poder del Estado» (14).

## V. Fascismo y estalinismo

En el transcurso de la década del veinte y del treinta, el mundo asiste a un eclipse casi total del pensamiento autogestionario. Este fenómeno coincide con el triunfo del fascismo en algunos países europeos y la hegemonía del estalinismo en el seno del movimiento comunista internacional.

En Italia y en Alemania después, el fascismo estableció un régimen totalitario al servicio del imperialismo y enemigo a muerte de la clase trabajadora. Mussolini y Hitler persiguieron y asesinaron a los líderes obreros e instauraron sindicatos verticales controlados por la burocracia de sus respectivos partidos.

Ya en vida de Lenin, los partidos comunistas de todo el mundo organizados en torno a la III Internacional (fundada en 1919) no eran más que cajas de resonancia de Moscú. El esquema organizativo de la III Internacional era la negación absoluta del principio de autodeterminación. Las 21 condiciones de ingreso a la Comintern, redactadas personalmente por Lenin y Zinoviev y aprobadas en el II Congreso (verano de 1920) constituían una apología descarnada del cesarismo, el autoritarismo y el centralismo burocrático. El punto 12 exigía: «Los partidos pertenecientes a la Internacional Comunista tienen que estar organizados sobre la base del centralismo democrático. En el actual periodo de las guerras civiles encarnizadas, un PC está sólo en condiciones de cumplir su deber si se organiza de la manera más centralizada posible y reina en él una disciplina férrea, casi militar; si el núcleo central del partido constituye un órgano fuerte y autoritario dotado de amplios poderes y gozando de la confianza general de la militancia del partido» (15).

Tras la muerte de Lenin y la caída en desgracia de Trotsky, Stalin convirtió la III Internacional en un instrumento de su política personal y en una máquina de terror contra todos los comunistas que se resistían a aceptar sus directrices. Los partidos comunistas de todo el mundo fueron cayendo, uno tras otro, bajo el dictado de Moscú. Todo grupo o individuo que se oponía a la infalibilidad de los jefes rusos era brutalmente marginado, perseguido o físicamente liquidado (16). Este proceso de terror culminó en las purgas de 1936-1938 y en el asesinato de Trotsky, en 1941.

Pero sería erróneo imputar exclusivamente a Stalin el proceso de degeneración del movimiento comunista internacional. Stalin no hizo sino potenciar al máximo un mal que había preparado ya Lenin. La creación organizativa más original y específica del comunismo -las células- contenían ya en sí el germen del totalitarismo y eran incompatibles con los principios de la autodeterminación y la democracia obrera, y ello por las siguientes razones: a) por su condición secreta y anónima; b) porque carecían de toda autonomía y estaban sometidas totalmente al aparato central de la Comintern; c) porque el sistema de las células atentaba abiertamente contra las tradiciones democráticas del movimiento obrero occidental, y d) porque introducía en el seno de la clase trabajadora una vasta quinta columna al servicio del Kremlin. Aunque los partidos comunistas occidentales no llegaron en ningún momento a dominar plenamente el movimiento obrero, contribuyeron, con su praxis antidemocrática y sectaria, a fomentar el espíritu autoritario y a paralizar una acción obrera y sindical verdaderamente libre.



## NOTAS AL CAPITULO VIII

- (1) MARTÍN BuBER: *Der utopische Sozialismus*, p. 181, Colonia ( 1967).
- (2) DANIEL GUERIN: *L'anarchisme*, p. 105, París (1965).
- (3) VOLINE: *La Révolution Inconnue*, p. 62, París (1972) .
- (4) Ibid., p. 54.
- (5) Ibid., p. 67.
- (6) Ibid., p. 67.
- (7) *Der Sowje tkommunismus*. Dokumente, tomo I, p. 161, Colonia-Berlin ( 1964).
- (8) *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur*, tomo 11, p. 388-389, editado bajo la dirección de Erwin Oberlander, Munich (1972).
- (9) PAUL AVRICH: *Kronstadt, 1921*, Buenos Aires, 1973, fragmento reproducido en *Reconstruir*, núm. 89, p. 12, Buenos Aires.
- (10) RAPHAEL R. ABRAMOVITCH: *The Soviet Revolution 1917-1939*, p. 195, Londres ( 1962).
- (11) DIETER SCHNEIDER y RUDOLF KUDA: *Arbeiterriite in der November- revolution*, p. 66, Francfort ( 1968).
- ( 12) Ibid., p. 69-70.
- ( 13) ANTONIO GRAMSCI: *Oeuvres choisies*, p. 316-317, Ginebra ( 1959) .
- (14) Pensamiento de Juan Peiró, p. 54-55. Ediciones C.N.T., México (1959). (15) *Der I und II Kongress der Kommunistische Internationale*, p. 240, Berlin ( 1959) .
- (16) Sobre la III Internacional véase mi libro *La Internacional Comunista 1919-1945*, dos tomos, Madrid (1972).

## **CAPÍTULO IX**

### **LAS COLECTIVIDADES LIBERTARIAS ESPAÑOLAS**

## I. Caracteres generales

Durante la guerra civil española tuvo lugar en la zona republicana -especialmente en Cataluña, Levante y Aragón- un magno ensayo de autogestión, que Abad de Santillán ha calificado como «la primera revolución obrera del mundo» y el alemán Souchy como «el experimento social más importante del siglo XX» (1).

La obra autogestionaria tuvo carácter global y abarcó los más importantes sectores de la agricultura, la industria y los servicios. El impulso colectivista no partió del Estado ni de los círculos de la «inteligencia» ni tampoco de los partidos políticos, sino de las masas populares. Santillán, que fue consejero de economía de la Generalidad de Cataluña, observa, al respecto: «Ni la CNT regional de Cataluña, ni su federación local, ni la FAI impartieron en sus primeras declaraciones los objetivos de la nueva estructura económica que había comenzado a construirse. La reordenación y la reanimación de la actividad en la industria, en los servicios, en las tierras, fue una obra de completa espontaneidad. Se volvió al trabajo después de tres o cuatro días de interrupción dramática, pero ya sobre nuevas bases... En cada lugar de trabajo se constituyó un comité administrativo y directivo, integrado por los hombres más capaces y de mayor confianza, obreros, expertos, ingenieros. La vista de Barcelona, apenas cesado el fuego, fue alentadora, con todos los servicios en funcionamiento..., todo movido por una clara conciencia de la iniciación de una nueva era, en la que la responsabilidad personal y la disciplina eran piedras angulares... A las pocas semanas de las jornadas de julio existía en pleno funcionamiento una economía vigorosa y social, comunitaria, una primera regulación del trabajo y de la producción auténticamente obrera y campesina. Las herramientas de trabajo, en manos de los productores» (2).

La colectivización fue espontánea, pero no acéfala ni casual. El alma del movimiento autogestionario fueron la C. N. T. y otras organizaciones anarcosindicalistas, secundadas a veces por la U. G. T. y algunas personalidades republicanas. Pero la obra colectivista no hubiera podido triunfar si no se hubiese apoyado en las hondas y seculares tradiciones comunitarias del pueblo español, visibles en nuestros viejos fueros municipales, en las prácticas societarias y comunales de nuestros campesinos y en nuestro derecho consuetudinario. Gastón Leval, autor de la obra de más enjundia sobre el movimiento colectivista libertario, nos dice: «Esta experiencia fue obra exclusiva del movimiento libertario, sobre todo de la C. N. T., cuyos militantes, avezados a las prácticas de la organización sindical, supieron crear rápidamente, en colaboración con las masas, las nuevas formas de organización económica y social que vamos a describir. Incluso cuando hombres pertenecientes a otras tendencias han llevado a cabo tareas semejantes, fue copiando el ejemplo de nuestros compañeros. Fueron los libertarios quienes aportaron la idea fundamental, los principios, y propusieron los nuevos modos de organización basados en el federalismo agubernamental practicado directamente... Por otra parte, el éxito de nuestros compañeros hubiera sido imposible si los conceptos libertarios no hubiesen

respondido a la psicología profunda, sino de la totalidad, por lo menos de gran parte de los trabajadores obreros y campesinos» (3).

La socialización no fue coercitiva, ni en el campo ni en la ciudad. Se desarrolló sin derramamientos de sangre. Los campesinos que no quisieron unirse a la obra colectivizadora fueron respetados. Daniel Guérin: «La adhesión a la colectividad era voluntaria. Así lo exigía la preocupación fundamental de los anarquistas por la libertad. Ninguna presión fue ejercida sobre los pequeños propietarios» (4). El carácter pacífico e incruento de la autogestión libertaria contrasta con la colectivización forzosa de la Rusia soviética, donde los «kulaks» y campesinos reacios fueron víctimas de una sangrienta represión. En España, los campesinos que al principio se mostraron hostiles a la obra colectivizadora fueron en general integrándose más tarde en ella, a medida que iban comprendiendo las ventajas que aportaba el sistema autogestionario. Los campesinos recalcitrantes no fueron condenados al hambre, pues incluso podían utilizar a menudo algunos de los servicios organizados o controlados por las colectividades.

El movimiento colectivista no tuvo una estructura uniforme, sobre todo en el sector rural, donde, lógicamente, las tradiciones locales y las peculiaridades de grupo jugaron un papel decisivo. Había colectividades que practicaban el comunismo integral -como en Naval- y otras -la mayoría- el colectivismo. En Aragón, por ejemplo, la mayoría de pueblos abolieron la moneda oficial y crearon bonos equivalentes para el tráfico interior. En Levante, Cataluña y Castilla, donde se mantenía con todo su peso el aparato legal de la Administración Pública, siguió empleándose la moneda oficial. Pero al margen del nivel ideológico de cada colectividad y de ciertas diferencias de matiz, el espíritu que prevalecía en ellas era en todas partes el mismo: solidaridad, ayuda mutua y tendencia a la igualdad. Cada individuo estaba obligado a trabajar y contribuir a la obra común en la medida de sus fuerzas. Gastón Leval resume: «No existía diferencia de condiciones de vida o de retribución, intereses antagónicos de grupos más o menos separados. La norma moral dominante era la de la igualdad generalizada y de la fraternidad, practicada en los hechos, y en beneficio de todos» (5).

En general las colectividades introdujeron el salario familiar y el racionamiento. Las comunidades ricas ayudaban a las más pobres, a través de una Caja de Compensación regional o comarcal, que se encargaba de contabilizar los respectivos ingresos de las colectividades. Los administradores de esta Caja común eran nombrados por la asamblea general de delegados de las colectividades. En un año, la Caja de Compensación de Madrid distribuyó por ejemplo unos dos millones de pesetas oro en abonos químicos y en maquinaria agrícola a las colectividades menos favorecidas. Los fondos se obtuvieron con el producto de la venta de los excedentes de las colectividades más prósperas. Las comunidades usaban colectivamente -se prestaban- sus equipos de utensilios, maquinaria y técnicos. Leval: «En cada capital de comarca fue constituido un grupo especializado, que comprendía contables, un técnico en agricultura, un veterinario, un ingeniero, un arquitecto, un perito en cuestiones comerciales para las exportaciones, etc. Estos grupos estaban al servicio de todos los pueblos» (6). Y Santillán: «Nuestras colectividades no eran lo que habían sido los viejos conventos medievales de las órdenes religiosas. No se aislaban, sino que entrelazaban su existencia, sus intereses, sus aspiraciones, con los de la masa campesina entera, al mismo tiempo que con la industria de las ciudades. Eran el vehículo por el cual

se unirían eficazmente la ciudad y el campo» (7). En el ámbito de la cultura y la instrucción, las colectividades fundaron miles de escuelas, y en Moncada (Valencia) se creó una Universidad para la formación de técnicos agrícolas.

El régimen de autogestión no fue naturalmente completo. Muchas zonas de la economía quedaron al margen del movimiento colectivista. Pero allí donde no era posible la autogestión, existía por lo menos un control obrero, como, por ejemplo, en los bancos y las empresas extranjeras (como la Telefónica) o con fuerte participación de capital foráneo.

## II. La colectivización agraria

La colectivización agraria tuvo su centro en Aragón y Levante, y en menor grado en Cataluña, Castilla, Extremadura y Andalucía. En Aragón, el movimiento colectivista condujo, el 14 y 15 de febrero de 1937, a la constitución en Caspe, de la Federación de Colectividades de Aragón. Por estas fechas, el número de individuos colectivizados era, según cálculos de Gastón Leval, de 300.000, repartidos entre 275 pueblos. Otros autores dan cifras más altas. El movimiento colectivista aragonés pudo desarrollarse al principio con gran pujanza debido a la presencia de milicianos catalanes de la C. N. T.-F. A. I. que habían acudido a defender esta zona contra las tropas fascistas. Más tarde esta situación cambió cuando Líster, siguiendo instrucciones de los comunistas y de Indalecio Prieto, destruyó una parte considerable de las comunidades.

En el congreso de la Federación de Campesinos de Levante, celebrado del 21 al 23 de noviembre de 1937, estaban representadas 340 colectividades; a finales de 1938, el número había ascendido a 900, aglutinando a 290.000 cabezas de familia. Aproximadamente el 40 por 100 de la población rural formaba parte de las colectividades. Las colectividades de la región valenciana fueron las mejor organizadas, como señalan la mayor parte de los autores.

Guérin: «Fue en Levante donde el anarcosindicalismo rural mejor demostró su capacidad de organización y de integración» (8). Y Peirats: «Las colectividades de la región valenciana, incluida Murcia, fueron las más numerosas y las más perfectas desde el punto de vista de la solidez de su sistema» (9). Lo mismo Leval: «Es en Levante donde, merced a sus recursos naturales y al espíritu creador de los organizadores, la obra de construcción libertaria ha sido la más amplia y concreta» (10). El éxito de las colectividades de Levante tiene más mérito cuando se considera que desde noviembre de 1936 el Gobierno, con todo su aparato burocrático, militar y político, estaba instalado en Valencia y era, en conjunto, hostil a la obra autogestionaria de los anarcosindicalistas.

En Castilla se formaron unas 300 colectividades, con un total de 100.000 miembros. La Federación de los Trabajadores de la Tierra, que formaba parte de la U. G. T., se adhirió también al movimiento colectivista.

En Cataluña, el movimiento colectivista agrario fue minoritario, en parte porque la propiedad de la tierra estaba repartida entre numerosos campesinos de tipo medio y pequeño, en parte también porque el labriego catalán se inclinaba más a la explotación individual que a la común. Gastón Leval calcula que el número de colectividades formadas en la región catalana ascendió a sesenta.

La autogestión agraria fue un éxito rotundo. El rendimiento de las cosechas experimentó un aumento del 30 al 50 %. No es por ello exagerado el juicio global de los propios anarquistas: «Con las fallas y defectos propios de todos los ensayos, las realizaciones agrarias de la revolución española fueron la experiencia más profunda y más satisfactoria de organización campesina de carácter socialista que se haya efectuado en toda la historia de la Humanidad. La superioridad demostrada ante las experiencias desafortunadas de los países dominados por el comunismo dictatorial fue, sin duda, el

motivo principal del odio que el comunismo español e internacional demostraron hacia aquella obra de esencias anarquistas» (11). El régimen comunitario de las colectividades agrarias era más integral e intenso que el de las colectivizaciones urbanas e industriales, obra del sindicalismo. Gastón Leva! señala: «Se distingue claramente del sindicato (la colectividad agraria) porque abarca a todos los habitantes que quieran integrarse a ellas, sean productores en el sentido clásico de la palabra o no lo sean. Reúne a todos desde el punto de vista humano e integral del individuo... Lo engloba todo a la vez. Todas las actividades están organizadas en su seno y toda la población participa en su dirección...» (12). Y añade: «Es característico observar cómo en las zonas agrícolas... el sindicato ha sido relegado con frecuencia a un segundo lugar, cuando no casi olvidado a pesar de los esfuerzos de los sindicalistas libertarios y de los anarcosindicalistas. La colectividad lo ha desplazado... Además, el sindicato parece haber perdido gran parte de su razón de ser cuando ya no existe el patrono» (13).

### III. La colectivización industrial

Las colectividades industriales y de servicios tuvieron su foco principal en Cataluña, pero existieron también en otras zonas del país. En la región catalana fueron socializadas las fábricas de más de 100 obreros. Las de más de 50 podía socializarse si así lo pedían las tres cuartas de la plantilla. Los ingenieros y el personal técnico-administrativo colaboraron en general con los obreros.

Santillán: «El mecanismo de la construcción de la nueva economía socializada era sencillo. En cada fábrica o taller o lugar de trabajo se creaba un nuevo organismo administrativo por elección de su personal, obrero, administrativo y técnico. Las fábricas de la misma industria se asociaban en el orden local y formaban la federación local de la industria. La vinculación de las federaciones formaban la federación regional y éstas culminaban en la federación nacional. La vinculación de las federaciones daba nacimiento a un consejo nacional de economía» (14). El gobierno catalán, presionado por las masas obreras, reconoció oficialmente las colectivizaciones en virtud del decreto de 24 de octubre de 1936, redactado por el consejero de economía de la Generalidad, Juan Fábregas, un militante de reciente adhesión a la C. N. T.

La obra colectivista abarcó, en Cataluña, además de una parte de la agricultura, los sectores más importantes de la industria y los servicios: industria metalúrgica, textil, madera, industria química, óptica, industria láctea, industrias extractivas, transportes urbanos, ferrocarriles, barcos, agua, gas, electricidad, abastecimiento y distribución de víveres, comercio, sanidad, espectáculos públicos, etc. Dentro de este esfuerzo colectivista general, cabe destacar la creación de una notable industria de guerra, que llegó a fabricar gran número de unidades y pertrechos militares y cuya producción era diez veces mayor que la de todo el resto de la España republicana. Baste señalar, como referencia concreta, que desde septiembre de 1936 a septiembre del año siguiente, las fábricas de guerra catalanas produjeron 718.830 granadas de diversos tipos, 52.745 bombas de aviación, 586.442 espoletas y 71 millones de balas de fusil. Santillán comenta, con razón: «Si causa asombro la obra de las colectividades agrarias, si maravilla la capacidad de los trabajadores en las fábricas y talleres socializados, la improvisación de una poderosa industria de guerra en Cataluña es motivo especial de orgullo» (15).

#### IV. Boicot contra las colectividades

A pesar de su éxito humano, moral y material, las colectividades despertaron desde el principio la desconfianza de un gran sector del bando republicano, desde los partidos burgueses hasta el partido socialista. Pero la hostilidad más encarnizada partió de los comunistas, que no ahorraron esfuerzos para desprestigiarlas y anularlas. El ministro de Agricultura, Uribe, boicoteó desde el Gobierno la obra autogestionaria. El decreto dando carácter legal a una parte de las colectividades fue de inspiración suya, y no perseguía otro objeto que arrebatarse a los sindicatos el control de las colectividades. Guérin: «Bajo apariencias contrarias, el decreto estaba impregnado de un espíritu antiolecolectivista y se proponía desmoralizar a los campesinos socializados. Sometía a cláusulas jurídicas muy rígidas y muy complicadas la legalización de las colectividades. Un plazo límite de carácter perentorio fue impuesto a las colectividades. Las que no habían sido legalizadas en el plazo exigido se encontraron situadas automáticamente fuera de la ley y sus tierras podían ser restituidas a los antiguos propietarios» (16). En general puede decirse que Uribe defendió los intereses de los propietarios independientes y del sector reaccionario del campo. Con este objeto organizó la Federación Campesina de Levante, en la que, según palabras de Leval, «se alistaron todos los defensores militantes de la propiedad privada del suelo donde comunistas y fascistas se codeaban sin hostilidad» (17).

En marzo de 1937, contingentes seleccionados de carabineros y guardias de asalto iniciaron, desde Murcia y Alicante, una marcha hacia el norte de la región levantina, con el propósito de apoderarse de Cullera y Alfora y organizar desde esos enclaves estratégicos una represión general contra las colectividades. Pero las fuerzas confederales, apoyadas por la Columna de Hierro y otras fuerzas amigas, obligaron a las tropas gubernamentales a desistir de su empeño. La lucha duró cuatro días y terminó gracias a la intervención de los mandos de la C. N. T. Hubo muertos y heridos, pero las colectividades quedaron intactas. Leval anota: «Todo lleva a suponer que la operación había sido montada por el ministro de la Guerra, el socialista de derecha Indalecio Prieto, de acuerdo con los comunistas, a los cuales odiaba, pero con los que se reconciliaba cuando se trataba de luchar contra los libertarios» (18).

El 10 de agosto de 1937 fue abolido el Consejo de Aragón, uno de los baluartes independientes de la C. N. T.-F. A. I. Poco después, con el beneplácito de Prieto, Líster penetró en la región aragonesa al frente de la 11 División, arrasó y destruyó el 30 por 100 de las colectividades, aterrorizó a los campesinos y detuvo a los miembros más destacados del movimiento colectivista. Las grandes distancias existentes en Aragón entre pueblo y pueblo favorecieron la obra devastadora y cobarde del sátrapa comunista. Los campesinos, cogidos por sorpresa, no podían defenderse contra unas hordas armadas que penetraban en las colectividades como comandos fascistas.

El gobierno central negó sistemáticamente toda clase de ayuda económica y financiera a la autogestión industrial catalana. Cuando, en junio de 1937, el comunista Comorera asumió la cartera de Economía de la Generalidad, privó a las fábricas colectivizadas de las materias primas que éstas

necesitaban y que él adjudicaba al sector privado. Para hundir a la industria textil catalana, el Gobierno prefería hacer sus pedidos al extranjero antes que adjudicarlos a las fábricas del antiguo Principado, como, por ejemplo, los uniformes del ejército.

El gobierno central, en manos de Negrín y los comunistas, publicó, el 22 de agosto de 1937, un decreto anulando el decreto catalán de octubre de 1936 sobre las colectivizaciones. El 11 de agosto de 1938 fue publicado un nuevo decreto militarizando las industrias de guerra y poniéndolas bajo la dependencia del ministro del Ejército, es decir, en manos comunistas o criptocomunistas. Fue la culminación de una larga serie de medidas de hostilidad contra el movimiento autogestionario de los anarcosindicalistas.

#### NOTAS AL CAPITULO IX

(1) AUGUSTIN SOUCHY: *Nacht über Spanien*, p. 94, Darmstadt, sin fecha de edición.

(2) DIEGO ABAD DE SANTILLÁN: *De Alfonso XIII a Franco*, p. 411 y sig., Buenos Aires ( 1974).

(3) GASTON LEVAL: *Colectividades libertarias en España*, tomo I, p. 70-71, Buenos Air (1972).

(4) DANIEL GUERIN: obra cit., p. 153.

(5) LEVAL: obra cit., tomo II, p. 13-14.

(6) Ibid., tomo I, p. 174.

(7) ABAD DE SANTILLÁN: *Por qué perdimos la guerra*, p. 122, Madrid ( 1975) .

(8) GUERIN: obra cit., p. 156.

(9) PEIRATS: *Los anarquistas en la crisis política española*, p. 165, Buenos Aires (1964).

(10) LEVAL: obra cit., tomo I, p. 169.

(11) *Enciclopedia Anarquista*, tomo 1, p. 70.

(12) LEVAL: obra cit., tomo II, p. 202.

(13) Ibid., p. 203.

(14) SANTILLÁN: *De Alfonso XIII a Franco*, p. 413-414.

(15) Ibid., p. 441.

(16) GUERIN: obra cit., p. 161.

(17) LEVAL: obra cit., tomo 11, p. 175.

(18) Ibid., tomo II, p. 171.

**CAPÍTULO X**  
**ALGUNOS EXPERIMENTOS HISTÓRICOS**  
**DE AUTOGESTIÓN**

## I. El kibbutz israelí

Uno de los modelos autogestionarios más originales e importantes del mundo actual es sin duda el «kibbutz» israelí.

La palabra «kibbutz» significa en hebreo reunión o unión. Con este término se designaban al principio las colectividades agrarias de cierta envergadura cuantitativa, por oposición a las colectividades pequeñas de quince o veinte miembros, denominadas «kwuza», palabra que significa grupo. A medida que las colectividades pequeñas fueron creciendo, se adoptó el nombre genérico de «kibbutz».

El ensayo de los «kibbutz» está intrínsecamente unido al movimiento sionista fundado a finales del siglo XIX por Teodoro Herzl, que propugnaba el regreso a Palestina y la fundación del Estado de Israel. El retorno hacia Tierra Santa se inició hacia 1880. Entre los judíos afectos al sionismo estaba muy extendida la idea del colectivismo agrario. Esta tendencia colectivista procedía de muchas fuentes. Tolstoi y los «narodniki» rusos ejercieron una gran influencia sobre los «chaluzim» o pioneros sionistas. Uno de los hombres que más influenció el movimiento colectivista judío en su fase inicial -A. D. Gordon- era un tolstoiano convencido. Entre los grandes precursores e impulsores del movimiento de los «kibbutz» cabe citar a Teodoro Herzl (autor de la novela utópica «Tierra libre»), Franz Oppenheimer y Martin Buber, discípulo del socialista libertario Gustav Landauer, cuya obra «Incitación al socialismo» es muy conocida en Israel. Oppenheimer propugnaba, como Herzka y Landauer, la fundación de colonias agrícolas de base cooperativista y mutualista.

Las primeras comunidades agrícolas surgieron en 1908 y 1909. Se trataba de pequeños grupos que nacían y desaparecían con bastante rapidez. Es en la década del veinte que el movimiento colectivista empieza a adquirir formas concretas y estables. El primer «kibbutz» o colonia grande surgió en 1920 en Kinnert y sumaba 67 miembros. Ese mismo año se celebró la primera conferencia nacional de los «kibbutz». Este desarrollo fue favorecido por el cese del dominio otomano y el comienzo del mandato inglés sobre Palestina. En el curso de la década de los veinte surgieron varias organizaciones nacionales que se encargaron de coordinar y asesorar a los distintos «kibbutzim». En 1922, el promedio de miembros de un «kibbutz» era de 18 personas; en 1930, de 67. En 1922, los «kibbutzim» representaban sólo el 0,9 por 100 de la población judía. En 1931 existían 24 colectividades agrícolas con un total de 4.400 miembros, representando el 2,4 % de la población. En 1936, el porcentaje era ya del 4,3 por 100. Entre 1936 y 1947 las colonias agrícolas experimentaron un gran incremento, de manera que en este último año los «kibbutz» constituían el 7,5 por 100 de la población judía. Tras la fundación del Estado de Israel, en 1948, la proporción entre los «kibbutzim» y el resto de la población fue decreciendo. Hoy constituyen aproximadamente el 2 por 100 de la población, sumando unos 80.000 miembros.

Los «kibbutz» no son uniformes ni por su tamaño ni por el número de sus miembros. Los más representativos cuentan entre 200 y 500 miembros. El «kibbutz» responde plenamente a la concepción colectivista, aunque en los últimos años hayan surgido ciertas tendencias individualistas.

Con excepción de los objetos de uso personal, todo es común: la propiedad, la producción y el consumo. Aunque la base del «kibbutz» sea la agricultura, comprende también la producción artesana y fabril. El «kibbutz» es una colonia autónoma, pero no hermética; sus miembros viven en estrecho contacto con la sociedad y el Estado. Muchos de ellos trabajan fuera del «kibbutz», sin dejar por ello de seguir perteneciendo a la comunidad.

El salario está suprimido. Cada uno recibe lo que necesita del fondo común: comida, vivienda, ropa, etc. La falta de mano de obra ha obligado de todos modos a muchos «kibbutz» a recurrir a personal asalariado. Cada miembro recibe una asignación para gastos personales, como viajes, libros, regalos, etc. Los niños son alojados desde el principio en instalaciones comunes, donde aprenden, comen y duermen. Pero entre ellos y los padres existe un contacto diario muy intenso. Todos los niños reciben enseñanza primaria y secundaria. La instrucción es a la vez intelectual y manual. No existen diplomas ni notas de calificación.

El «kibbutz» procura satisfacer la vocación profesional y las aptitudes individuales de cada miembro. Cuando no se encuentran los suficientes voluntarios para desempeñar los trabajos desagradables se recurre al turno. El ejercicio de una función «superior» no da derecho a ninguna recompensa material especial, ya por el solo hecho de que el salario está suprimido. Social y económicamente existe igualdad esencial. El esquema organizativo del «kibbutz» se basa en la asamblea general de miembros, el órgano ejecutivo nombrado por ella y las comisiones encargadas de atender cada respectiva rama de actividades: producción, cultura, instrucción, sanidad, etc. Aun en el caso que en el «kibbutz» surjan manifestaciones de elitismo y burocratismo, la mutación frecuente de los puestos directivos y el alto nivel cultural de los miembros atenúan mucho estos problemas.

Los «kibbutz» forman parte integrante de la organización sindical Hisdratut. A nivel nacional existe un Movimiento de Administración de Colectividades, cuyo secretario general se encarga de coordinar las actividades de las unidades locales, a las que asesora.

## II. Yugoslavia

La autogestión fue introducida en Yugoslavia en junio de 1950. La decisión de establecer un sistema económico, social y administrativo de base autogestora formaba parte de la lucha de Tito contra Stalin, símbolo del centralismo, el estatismo y el burocratismo.

En la fase inicial, la autogestión se limitó a las grandes empresas. Más tarde fue extendida a las empresas medias y pequeñas y, en general, a todos los ámbitos de la vida del país.

El esquema autogestionario yugoslavo se apoya en la asamblea general de trabajadores de cada empresa, en el consejo obrero y en el consejo de gestión. En las empresas de menos de 30 trabajadores, la asamblea general y el consejo obrero forman un solo organismo. En las grandes empresas existe no sólo un consejo general, sino un consejo obrero por cada departamento, con el objeto de descentralizar al máximo la función autogestora.

Por lo que respecta al director de la empresa, su «status» ha sufrido considerables modificaciones; si al principio era un funcionario nombrado por el Estado, a partir de 1964 es elegido exclusivamente por el consejo obrero. La estructura autogestionaria yugoslava funciona como un sistema parlamentario en miniatura: el consejo obrero es el parlamento; el comité de gestión, el gobierno; el director, el primer ministro, y la asamblea de trabajadores, el cuerpo electoral. Este sistema, aunque bien intencionado, puede muy bien conducir al surgimiento de una élite dirigente dentro de la empresa, máxime cuando las listas de candidatos son únicas (aunque con cierta opción plural) y están en la mayoría de los casos patrocinadas por los sindicatos, dominados a su vez por la Liga de los Comunistas.

Las empresas u organizaciones económicas de trabajo son formalmente entidades jurídicas independientes; en el plano económico y productivo gozan de una considerable autonomía. Pueden en principio decidir por sí solas el programa de producción, la política de ventas y de precios, la compra de materias primas y el tipo de producción. Pueden asimismo determinar por sí solas los salarios, la parte de beneficios destinada a reinversión, a fondos de reserva o a prestaciones sociales, como vacaciones, viviendas, instalaciones de recreo, etc. Cada empresa está obligada a destinar una parte de sus ganancias al presupuesto del Estado, que suele ser del 40 %. Con este dinero, el Estado sufraga su aparato administrativo, los gastos de defensa, seguridad, educación, etc. En el plano inversional y crediticio, las empresas dependen de los bancos, que son independientes desde 1965 y controlan la vida económica a nivel pequeño y mediano.

Pero a pesar de esta relativa libertad de acción, la autogestión obrera no es completa ni satisfactoria. Es uno de los elementos configurativos del sistema, pero no el único ni siquiera el decisivo. En última instancia, el régimen autogestionario está subordinado a las directrices de la Liga de los Comunistas y del Estado. En el plano específicamente económico, el Estado sienta las directrices globales de la política inversora de las empresas y los bancos, las prioridades de la producción y el consumo, el comercio exterior, precios, impuestos, control de divisas, etc. Pero más allá de la planificación

económica del Estado existe una planificación ideológica, cultural y psicológica de tipo monopolístico, que contradice el principio autogestionario.

Más que una autogestión obrera propiamente dicha, la autogestión yugoslava es una cogestión entre el Estado y la clase trabajadora. O mejor dicho: consiste en una gestión del Estado a nivel macroscópico y en una gestión obrera a nivel microscópico. Yvon Bourdet tiene razón al señalar que «la pretendida "autogestión" yugoslava es una experiencia muy relativa en lo que concierne a las condiciones de espacio y tiempo. Es por tanto incorrecto identificar la autogestión y el actual sistema de cogestión usado en este país mediocrementemente desarrollado» (1) .

Aunque el sistema yugoslavo sea mucho más abierto y liberal que el de otros países del Este, no por ello deja de ser un régimen de partido único basado en una ideología que no admite ni el pluralismo ni mucho menos el antagonismo. Las decisiones fundamentales son tomadas por el Estado, la Liga de los Comunistas y otras organizaciones centrales dominadas por funcionarios comunistas, como la Liga Socialista de Obreros Yugoslavos (SSRNJ) , la Federación Yugoslava de Sindicatos (SSR) y la Liga Juvenil Yugoslava, sin hablar ya del culto personal que se rinde a Tito. El marxista yugoslavo Marcovic resume: «Nuestro actual sistema socialista se caracteriza por el esfuerzo de establecer un equilibrio momentáneo entre dos elementos incompatibles: entre el Estado, que es una forma política heredada del Estado capitalista, y la autogestión, que es la forma política de la nueva sociedad socialista» (2).

Hombres como Marcovic han tenido que ir a la cárcel por decir cosas como ésta.

### III. Los gramdan indios

En la India se desarrolla, desde 1951, un movimiento autogestionario que, a pesar de su gran trascendencia cualitativa y cuantitativa, ha pasado casi completamente inadvertido en el mundo occidental, tan arbitrario a la hora de valorar las noticias y acontecimientos históricos.

El movimiento gramdan fue fundado por Acharya Vinoba Bhave, un discípulo de Gandhi, y es de estructura antiautoritaria y no-violenta. Los gramdan son comunidades rurales autónomas, creadas al margen del Estado. Se han constituido con la tierra cedida voluntariamente por propietarios medianos y pequeños, pero también por algunos latifundistas. El gramdan se rige por una asamblea formada por todos los adultos de la comunidad. Los problemas que surgen entre los miembros de la comunidad se solventan dentro de la misma, sin recurrir nunca a una autoridad gubernamental. El movimiento gramdan ha logrado grandes éxitos no sólo en el ámbito agrícola e infraestructural, sino también en el plano humano, moral y social, al posibilitar la regeneración de un gran número de individuos sociales e incluso criminales.

Uno de los objetivos esenciales del movimiento gramdan es el de descentralizar la industria concentrada en torno a las grandes ciudades y crear zonas agroindustriales autoabastecidas. El movimiento gramdan no cesa de crecer. A mediados de 1969 existían en la India 115.898 comunidades gramdan, abarcando un total de 44 millones de miembros (3).

## IV. China

Como indicábamos en otro lugar, China ha sido, desde tiempos muy antiguos, un país de grandes tradiciones autogestionarias, tanto en el terreno de la práctica como de la teoría. En la segunda mitad del siglo XIX, surgió en China el «reinado Taiping», un movimiento que practicaba un comunismo primitivo de inspiración autiautoritaria y que llegó a dominar una parte considerable del territorio chino. El movimiento Taiping duró más de un decenio, introdujo el colectivismo agrario, practicó la igualdad, suprimió la esclavitud y prohibió el uso de la coleta y los pies vendados.

Estas tradiciones autogestionarias explican quizá que la revolución agraria de la China comunista se desarrollase de manera distinta a la de Rusia. La fundación de cooperativas agrícolas se llevó a cabo sin aplicar métodos coactivos como los que utilizó Stalin. En un informe presentado en 1955, Mao Tse-tung aconsejó: «Para aumentar el volumen de la producción agrícola es preciso... aplicar estrictamente el principio de libre consentimiento y del provecho mutuo... No se debe violar el principio de libre consentimiento ni hacer entrar a los campesinos en las cooperativas contra su voluntad» (4). Gracias a esta flexibilidad, la socialización del campo no condujo en China a los atropellos realizados en Rusia contra los propietarios rurales y campesinos que se resistían a integrarse en las granjas colectivas. Ello hizo también posible que la producción agraria china no sufriera un retroceso, como ocurrió en la Unión Soviética.

Entre 1958 y 1959 surgieron las comunidades populares o comunas rurales. El movimiento, iniciado en la provincia de Honán, se expandió rápidamente. A principios de 1959, el 30 por 100 de la población rural estaba organizada en comunidades populares; en la primavera del mismo año, el movimiento comunitario abarcaba prácticamente todo el proletariado rural del país, es decir, a unos 500 millones de seres humanos.

Las comunidades no surgieron por orden del Partido Comunista, sino espontáneamente. Mao Tse-tung se trasladó especialmente a Honán para estudiar con sus propios ojos el experimento, con el que se identificó esencialmente.

Pero la misma dinámica autogestora existente en el movimiento de las comunidades populares puso en guardia al partido, que hizo todo lo posible para colocar esa iniciativa del pueblo bajo su dictado. Las comunidades no son hoy, pues, lo que fueron al principio: organizaciones de trabajo y de vida autónomas. Han tenido que adaptarse a las consignas cambiantes del partido y a las directrices globales del Estado.

## V. Argelia

La autogestión argelina nació como necesidad de hacerse cargo de las posesiones y empresas abandonadas por los patronos franceses, después de la liberación del país del período colonial. El régimen de autogestión fue convertido en ley por el Gobierno de Ben Bella en marzo de 1963, a través de varios decretos escalonados.

El movimiento autogestionario se concentró principalmente en la agricultura, y representaba, en 1964, entre un 15 y un 20 por 100 de la mano de obra agraria. En el sector industrial, de las 1.586 empresas existentes en 1964 sólo 345 fueron adjudicadas a la autogestión. Pero el nivel técnico y cuantitativo de estas empresas era más que industrial artesanal, pues se trataba en general de pequeñas fábricas o de talleres de reparación.

El rasgo distintivo de la autogestión argelina radica en su falta de espontaneidad y su vinculación al Estado, que es quien nombra a los directores de empresa. Los miembros del comité de gestión son designados por tres años. El comité de gestión nombra además a un presidente, que en cierto modo tiene poderes ilimitados; él y el director nombrado por el Estado son en realidad los verdaderos amos. En resumen: una construcción burocrática sin vitalidad en la base, pensada más para integrar al pueblo que para cederle el poder.

## VI. Checoslovaquia

En el curso de los primeros meses de 1968 surgió en Checoslovaquia un movimiento autogestionario que quedó frustrado muy pronto por la intervención armada de las tropas del Pacto de Varsovia, en agosto del mismo año.

Hay que diferenciar entre el impulso autogestor existente entre los trabajadores checos y el esquema elaborado por Ota Sik y los altos funcionarios del partido. Mientras los obreros pedían un régimen autogestionario de gran envergadura, los dirigentes del partido, temerosos de provocar a Moscú, postulaban un esquema modesto, cuyo móvil básico no era el de ceder la gestión de la economía a los obreros, sino el de flexibilizar el sistema productivo con el objeto de aprovechar más racionalmente las posibilidades de la economía.

No hay que sobrevalorar, pues, el proyecto autogestionario checoslovaco, que en el plano cualitativo y creador carecía de verdadera originalidad. En realidad, los resortes básicos de la administración, dirección y gestión quedaban en manos del Estado y del partido. El proyecto de la ley aprobado en julio de 1968 preveía incluso una reafirmación de la posición del director de empresa, que, aunque elegido por los propios trabajadores, estaba dotado de amplios poderes y podía permanecer seis años en su puesto. En las empresas consideradas de importancia nacional, el Estado podía reservarse hasta el 49 % de los puestos del consejo de gestión. Además, entre un 10 y un 30 % de estos puestos podían ser adjudicados a «expertos independientes».

En todo caso, si el modelo concebido por Ota Sik significaba una superación del centralismo y el burocratismo de procedencia rusa, estaba muy por debajo del esquema yugoslavo.

## VII. Perú

Desde su subida al poder, en octubre de 1968, el régimen del general Velasco Alvarado -y a partir del verano de 1975 el de su sucesor, Morales Bermúdez- parecen esforzarse por encontrar formas de organización social que permitan un día establecer una economía de base autogestionaria.

Un primer paso en este sentido fue la Ley de Industrias de 27 de julio de 1970, dando nacimiento a la «comunidad industrial» en todas las empresas de más de seis trabajadores. La comunidad industrial, formada por la plantilla de cada empresa, podía de manera escalonada convertirse en copropietaria y cogestora de la misma.

Este método tímido de cogestión quedó totalmente superado por la ley de 30 de abril de 1974 sobre las Empresas de Propiedad Social. El objeto de la ley, como se dice en el preámbulo, es el de proseguir la «democracia social de participación plena». Esta participación plena consiste «en el derecho de todos los trabajadores a participar en la dirección, en la gestión y en los beneficios de la empresa, que se ejerce teniendo en cuenta el interés social a través de la gestión democrática y la distribución del excedente en función del trabajo aportado y de las necesidades de dichos trabajadores» (5).

El esquema organizativo de la empresa de propiedad social se compone de la asamblea general de trabajadores, el comité directivo, la gerencia, el comité de honor, los comités especializados, los comités de capacitación y el comité laboral. A primera vista, llama la atención el carácter heterogéneo y barroco del esquema. Es muy pronto para arriesgar un juicio sobre lo que puedan llegar a ser un día las empresas de propiedad social creadas por el presidente Alvarado. Los enemigos del régimen peruano afirman que estas empresas son una manera de establecer un capitalismo estatal monopolístico de base corporativa, contrario por ello a los verdaderos intereses del pueblo. En cambio, hay muchos politólogos que ven en este modelo la piedra angular para un futuro sistema autogestionario. Así, por ejemplo, José Luis Rubio: «En él se alcanza la plenitud autogestionaria, y la propiedad pertenece no a cada comunidad -lo que sería cooperativismo-, sino al sector entero: hay una sola propiedad social, pero ésta es autogestionada por los trabajadores de cada empresa» (6). Y en otro lugar :

«La palabra autorizada del máximo dirigente, del presidente Velasco Alvarado, que representa indudablemente el ala más avanzada del régimen, ha insistido en una fórmula propia para la revolución peruana: la empresa social de tipo autogestionario. Sin que la propiedad social signifique la anulación por entero de la privada, ni menos de la estatal, se anuncia que la fórmula más alentada, la que tendrá preponderancia, será la de tipo autogestionario» (7).

Eso no impidió, naturalmente, que mientras se mantuvo en el poder, el presidente Velasco Alvarado practicara una política represiva y autoritaria contra todos los sectores de izquierda opuestos a él y su política.

## NOTAS AL CAPITULO X

(1) YVON BOURDET: obra cit., p. 166.

(2) MARKOVIC: obra cit., p. 115.

(3) Véase *Enciclopedia Anarquista*, tomo I, p. 499.

(4) MAO TSE TUNG: *Ecrits choisis*, tomo III, p. 150 y sig., París (1967) .

(5) Véase Rafael Américo: *La nueva empresa de propiedad social en el Perú*, INDICE núm. 364, p. 29, Madrid, 15 nov. 1974.

(6) JOSÉ LUIS RUBIO: *Ejército y Política en el Perú*, INDICE núm. 368, p. 28, Madrid, 15 enero 1975.

(7) JOSÉ LUIS RUBIO: *Aproximación a la revolución peruana*, p. 90, Madrid (1974).