

ANARQUISMO Y DERECHO

por BENJAMÍN RIVAYA

SUMARIO

1. ¿QUÉ ANARQUISMO?—2. EL ASALTO AL POSITIVISMO LEGALISTA.—3. EL IUSNATURALISMO RADICAL ANARQUISTA.—4. BIBLIOGRAFÍA ANARQUISTA CITADA.

Para Paco Rionda

Si en general el anarquismo no ha gozado de buena prensa, resulta fácil imaginar el completo descrédito que le han concedido los teóricos del Derecho y, en general, los juristas (1). Porque si puede resultar difícil explicar por qué entre los anar-

(1) Algunas obras para un primer acercamiento, aunque con distinto valor y orientación. Historiografía e ideografía anarquista o simpatizante: GEORGE WOODCOCK: *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios* (trad. por J. R. CAPELLA), Ariel, Barcelona, 1979, 500 págs.; MAX NETTLAU: *La anarquía a través de los tiempos*, Antalbe, Barcelona, 1979, 312 págs.; JAMES JOLL: *Los anarquistas* (trad. por R. ANDREU), Grijalbo, Barcelona, 1975, 283 págs.; PAUL AVRICH: *Los anarquistas rusos* (trad. por L. LOVELACE), Alianza Editorial, Madrid, 1974, 330 págs.; ÁNGEL J. CAPPELLETTI: *La ideología anarquista*, Laia, Barcelona, 1985, 129 págs.; *Prehistoria del anarquismo*, Ediciones Queimada, Madrid, 1983, 142 págs. Con carácter enciclopédico: GIAN MARIO BRAVO: *Gli Anarchici*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1971, 1200 págs.; «L'anarchismo», en LUIGI FIRPO (ed.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Vol. 5. ° L'età della Rivoluzione industriale*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1977, págs. 247-320; GIAMPIETRO BERTI: *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria, 1998, 1.030 págs. De carácter antológico: IRVING L. HOROWITZ (ed.): *Los anarquistas* (trad. por J. AGUILAR, M.ª E. BENÍTEZ, J. FERNÁNDEZ, C. MARTÍN, M. PÉREZ y S. YVARS), Alianza, Madrid, 1977, 2 vols.; ROBERT HOFFMAN (ed.): *Anarchism*, Atherton Press, New York, 1970, 165 págs.; PAUL ELTZBACHER: *L'Anarchisme* (trad. por O. KARMIN), Marcel Giard, París, 1923, 416 págs. Clásico sesgado por medio del que se conoció en España la doctrina: GUSTAVO LA IGLESIA: *Caracteres del anarquismo en la actualidad*, Gustavo Gili, Barcelona, 1907, 456 págs. En perspectiva histórica, haciendo hincapié en el anarquismo español: JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO: *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Siglo XXI, Madrid, 1976, 660 págs.; «La teoría política del anarquismo», en FERNANDO VALLESPÍN (ed.): *Historia de la teoría política 4*, Alianza Ed., Madrid, 1992, págs. 262-305. En perspectiva cristiana, o simplemente humanista, que reivindica el anarquismo: EMMANUEL MOUNIER:

quistas abundaron los zapateros y los tipógrafos, o los maestros y los médicos, en cambio resulta evidente por qué, salvo excepciones que confirman la regla (caso de Merlino o Gori), no hubo juristas entre ellos. «¿Cómo puede un jurista interesarse por el anarquismo?» (2). Si no hay ninguna razón para ese interés, entonces ¿qué sentido tiene dedicarse al estudio de las ideas que sobre el Derecho defendieron los anarquistas? ¿Es que acaso los anarquistas han dicho algo razonable sobre un fenómeno como el jurídico? Porque ¿cómo puede un anarquista interesarse por el Derecho? Más allá de combatirlo con saña, pudiera pensarse que en la teoría simplemente lo despreciaron y se despreocuparon de él. No fue así y sorprende, por tanto, que no haya sido tenido más en cuenta el anatema que los ácratas lanzaron contra el Derecho, que sería más radical incluso que el de los marxistas, cuando son éstos quienes aparecen como los mejores representantes de *la lucha contra el Derecho* (3). Durante tiempo, sin embargo, el tema estuvo de moda pues había que «prestar atención honda —se decía en España, pero vale también para otras latitudes— hacia cuanto atañe a la nación, y hacia los achaques, peligros y problemas que la afligen, la atemorizan y la ocupan» (4): en el último tercio del XIX y en el primero del XX estaba bien visto escribir de *Derecho y anarquismo*, y en nuestra patria todavía se puede encontrar en bibliotecas y librerías de viejo una bibliografía relativamente abundante sobre el particular. Por otra parte los grandes teóricos del Derecho de la época, sobre todo de principios del XX (Stammler, Kelsen, Radbruch, Del Vecchio, etc.), solieron referirse a la cuestión, probablemente porque el anarquista valía como el mejor ejemplo del tipo al que en algún lugar de sus tratados querían aludir, el que no profesaba ninguna fe en el Derecho como instrumento de solución de los problemas sociales sino que, al contrario, creía que cuando aquél desapareciera éstos dejarían de existir. En cambio hoy, una vez que también ha pasado *la moda marxista* en la doctrina jurídica, el tema sólo encuentra un interés historiográfico excepcional, a ve-

«Anarquía y personalismo», en *Obras Completas I*, Sigueme, Salamanca, 1992, 757-846; CARLOS DÍAZ: *Las teorías anarquistas*, Zero, Bilbao, 1978, 240 págs.; *La actualidad del anarquismo*, Ruedo Ibérico, Valencia, 1977, 151 págs.; FÉLIX GARCÍA MORIYÓN: *Del socialismo utópico al anarquismo*, Cincel, Madrid, 1992, 207 págs.

(2) THOM HOLTERMAN, «Anarchism and Legal Science», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 79/3, 1993 (349-359), pág. 349. En el referido artículo de HOLTERMAN se cita un libro que, aunque no pudo ser conseguido, debe apuntarse: TH. HOLTERMAN y H. VAN MAARSEVEEN (eds.): *Anarchism and Law*, Montreal, 1984.

(3) Un dato curioso: *El fin en el Derecho*, la fundamental obra de IHERING, fue vertida al castellano precisamente por un anarquista, DIEGO ABAD DE SANTILLÁN, uno de los más importantes traductores del siglo XX español. Vid. RUDOLPH VON IHERING: *El fin en el Derecho*, 2 vols., Cajica, México, 1971. Por cierto, esta obra acaba de ser reeditada en España con un estudio preliminar de JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ: Comares, Granada, 1999, 893 págs.

(4) ENRIQUE DE BENITO: *La anarquía y el Derecho Penal. Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1906 a 1907*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1906, 67 págs., pág. 8. Aunque ceñido al caso español, sobre la *propaganda por el hecho* puede verse de RAFAEL NÚÑEZ FLORENCIO: *El terrorismo anarquista (1888-1909)*, Siglo XXI, Madrid, 1983, 250 págs.

ces de altura (5), pero no se ve necesidad alguna de volver a preguntarse por el discurso subversivo que el anarquismo elaboró sobre el fenómeno jurídico. Aunque sólo sea por su peculiaridad, empero, merece consideración, toda vez que muestra una tendencia iusnaturalista realmente sorprendente: en la doctrina anarquista el Derecho Natural no sirve, como tradicionalmente ocurría, para fundamentar el Derecho positivo sino únicamente para combatirlo, y probablemente para tenerlo por el único Derecho verdadero. Al menos tiene un interés taxonómico: una clasificación completa de las teorías del Derecho Natural exige un capítulo dedicado al anarquismo.

Entre los juristas, sin duda la crítica más brutal (y peregrina) que se escribiera nunca contra el anarquismo se debió a Cesare Lombroso, para quien los seguidores de esa doctrina (salvo contadas excepciones, como las Ibsen, Reclus y Kropotkin, decía) representaban el paradigma de la criminalidad, y no sólo porque utilizaran la jerga de los delincuentes y llevaran tatuajes en el cuerpo sino, además, por su «falta general de sentido moral, falta por la que les parece sencillísimo el robo, el asesinato y todos los crímenes que a los demás parecen horribles» [ANARQUISTAS, pág. 27] (6). Pero la crítica no fue siempre tan estúpida. El rehabilitador de la filosofía del Derecho tras el imperio del positivismo, Rudolf Stammler, aun sin decirlo expresamente, pareció condenar el anarquismo, pero por ser una concepción poética sin ningún valor científico (7). De forma más precisa, también Kelsen dijo del anarquismo que era utópico, además de ingenuo y miope, defectos que se debían a su desconocimiento de la naturaleza humana o a una fe irracional en la transformación social completa, a la vez que veía en aquella doctrina una confusión inadmisibile entre la normatividad y la realidad fáctica pues si, como parece predicar el anarquismo, cuando se haga la revolución sólo se querrá lo que se deba, entonces el «deber opuesto al ser, a la naturaleza, ha perdido todo sentido» (8). En cualquier caso resultaba sugerente la apelación de Kelsen a la naturaleza humana. Radbruch, en cambio, vino a distinguir entre una «forma nobilísima del anarquismo» y otra extremista que no permitía ningún tipo de acuerdo y culminaba en el más completo desorden, en el caos (9). Otro neokantiano, Del Vecchio, se refirió más en concreto a los principales anarquistas, y dijo que la justificación que daban de sus doctrinas era vana, además

(5) Vid. JUAN JOSÉ GIL CREMADES: «La generación del 98 y la crítica del Derecho liberal», en SALVADOR RUS RUFINO y JAVIER ZAMORA BONILLA (eds.): *Una polémica y una generación. Razón histórica de 1898*, Universidad de León, León, 1999, págs. 129-149.

(6) En el citado libro se contiene también la respuesta crítica de RICARDO MELLA: Lombroso juzga «un partido compuesto por miles de hombres que no conoce ni ha podido estudiar por lo que una docena de polizontes brutales o de jueces ciegos le hayan querido decir» [ANARQUISTAS, pág. 80].

(7) RUDOLF STAMMLER: *Filosofía del Derecho* (trad. por W. ROCES), Reus, Madrid, 1930, 455 págs., págs. 10-11, n.

(8) HANS KELSEN: *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo* (trad. por R. BEHRMAN), EDESA, Madrid, 1985, 276 págs., págs. 127, 143 y 153.

(9) GUSTAV RADBRUCH: *Filosofía del Derecho* (trad. por M. MEDINA ECHEVARRÍA), Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933, 278 págs., págs. 55, 86 y 259.

da faltarles la serenidad y la sistematicidad del pensamiento filosófico (10), supongo que por su afán revolucionario. Precisamente tomando prestado de Del Vecchio la categoría de *homo juridicus* que éste había acuñado, en España Luis Legaz construyó su par conceptual, el de «hombre antijurídico», y pareció encontrar a su representante en el anarquista partidario de la *acción directa*: en el mejor de los casos —dijo—, «si lo suponemos «idealista» y de «buena fe», inauténtico, y en el peor un hipócrita que utiliza su ideología no para hacer desaparecer el orden jurídico sino para establecer el régimen de Derecho que desea, «en lugar del régimen de Derecho actualmente imperante» (11).

Antes de que escribiera Legaz, cuando estuvo de moda la cuestión, entre los juristas españoles que la trataron también fue habitual la condena, pero con distinta intensidad y orientación. En el mapa español creo que se pueden distinguir dos tendencias, una de raigambre católica y otra krausista. Conforme al discurso pontificio, la católica fue más radical a la hora de condenar el anarquismo, «un estado patológico del espíritu» que hacía que sus adeptos se rieran «del bautismo, del matrimonio y de los entierros, proclamando el amor libre» (12), una enfermedad social cuyo sintoma era el escarnio del «brazo de la ley y la suprema dirección de la autoridad» (13). En cambio la krausista fue más comedida y pareció tratar de comprender tanto el fenómeno de la violencia anarquista como su doctrina. Precisamente ahí radicaba el escándalo: una utopía igualitaria, generosa y pacífica, que quería acabar con la violencia, se convertía por medio de la *acción directa* en una violencia aún mayor (14). Ocurría que los jóvenes anarquistas padecían «de cierta debilidad nerviosa» y eran hipersensibles (15).

1. ¿QUÉ ANARQUISMO?

El problema que ha de resolverse para comenzar a analizar las ideas que los anarquistas predicaron sobre el Derecho es de orden teórico, el de determinar qué ha de entenderse por anarquismo. ¿No será imposible llegar a un concepto de anarquis-

(10) GIORGIO DEL VECCHIO: *Filosofía del Derecho* (trad. por L. RECASÉNS), Bosch, Barcelona, 1942, 502 págs., págs. 178 y 248.

(11) LUIS LEGAZ LACAMBRA: *Introducción a la ciencia jurídica*, Bosch, Barcelona, 1943, 632 págs., págs. 27-28.

(12) MANUEL POLO Y PEYROLO: *Anarquía fiera y mansa*, Tipografía Moderna, Valencia, 1908, 96 págs., págs. 11-12.

(13) ENRIQUE DE BENITO: *La anarquía y el Derecho Penal*, cit., n. 3, págs. 12 y 17-18.

(14) ADOLFO POSADA: *Literatura y problemas de la sociología*, Fernando Fe, Madrid, 1902, 305 págs., págs. 229-230.

(15) CARLOS BERNALDO DE QUIRÓS: *Las nuevas teorías de la criminalidad*, Revista de Legislación, Madrid, 1908, 253 págs., pág. 225. Esta interpretación aún sería mantenida años más tarde, cuando ANTONIO QUINTANO RIPOLLÉS vea en «ciertas características raciales y temperamentales» la causa de la rebeldía anarquista; en *La criminología en la literatura universal*, Bosch, Barcelona, 1951, 204 págs., pág. 81.

mo, precisamente por serlo? Más allá de su significado etimológico, se han dado múltiples definiciones, aunque no sé si aclaran suficientemente la cuestión. Por mi parte, si tuviera que dar una idea de lo que es el anarquismo diría que el lema que mejor lo presenta es el grito que los revolucionarios franceses legaron a la humanidad: ¡*libertad, igualdad, fraternidad!* Al fin y al cabo Bakunin reconoció que su objetivo era el mismo que el de la que llamó gran revolución francesa [ESCRITOS, págs. 184 y 212], y Kropotkin dijo que aquella tríada era un programa entregado por esa revolución a las generaciones futuras para que ellas lo pusiesen en práctica» [ÉTICA, pág. 135] (16), con lo que daba a entender que el ideal anarquista seguía siendo el de la Ilustración (17). Desde luego no hicieron lo que Marx, que bromeó con ese grito revolucionario, pero como ha sido un eslogan tan utilizado, aunque nunca conseguido [REBELDE, pág. 67; ESTATISMO, pág. 72], mejor sería una proclama más radical: ¡*toda libertad, completa igualdad, absoluta fraternidad!* Porque no me parece que sea cierto decir, como entre otros muchos hizo Kelsen (18), que el anarquismo es simplemente la ideología de la libertad. No sólo. Para Bakunin la primera ley moral era la de la solidaridad humana, mientras que a la libertad la relegaba a un lugar secundario [ESCRITOS I, pág. 185], y en España Mella lo dijo más claramente aún: «El libertario quiere la libertad total, la igualdad total, la justicia total» [IDEARIO2, pág. 152] (19). De esta forma se expresa el radicalismo anarquista, que repudia cualquier posibilismo, que se niega a aceptar cualquier transacción o componenda para ir acercándose gradualmente a su objetivo. Con el fin de acabar con el Estado no se ha de crear otro Estado, ni para acabar con el Derecho se ha de legislar otro Derecho. ¡El Derecho y el Estado han de abolirse de forma inmediata, directa y revolucionaria!

(16) No en vano KROPOTKIN historió la revolución francesa, que veía como una gloriosa epopeya en la que colaboraron las ideas liberales procedentes de la burguesía junto con la acción libertaria de las masas populares. Aquella revolución no sólo transformó la sociedad sino que fijó los ideales del mundo futuro: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Vid. su obra, *La gran revolución francesa* (trad. por A. LORENZO), Proyección, Buenos Aires, 1976, 447 págs.

(17) Al fin y a la postre, creo cierto que, como dice Álvarez Junco, el anarquismo es «una radicalización del liberalismo, o incluso del racionalismo ilustrado. Las creencias básicas de las que se nutre son la libertad individual, el poder emancipador de la razón y la ciencia, la inevitabilidad del progreso, la bondad básica del ser humano y la armonía fundamental de la naturaleza. Es este conjunto el que hace posible el ideal de una sociedad sin coacción»; en JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO: «La teoría política del anarquismo», cit., n. 1, pág. 263.

(18) El anarquismo antepondría «en primer término el valor libertad, al contrario que el socialismo, que acentuó el principio de igualdad, el cual sólo puede realizarse, como es natural, a costa de la libertad»; en *Escritos sobre la democracia y el socialismo* (ed. por J. RUIZ MANERO), Debate, Madrid, 1988, 344 págs., pág. 65. Lo que a Kelsen le podía resultar evidente no le parecía obvio a ningún anarquista, que no admitiría la libertad de unos en perjuicio de la de otros. Libertad e igualdad, en fin, estarían indisolublemente unidas.

(19) También MELLA, en otro momento, dijo que el anarquismo tenía «la igualdad por base, la libertad como medio, la solidaridad como fin» [ANARQUISTAS, pág. 115].

¡Libertad! El anarquismo siempre se ha caracterizado por su defensa a ultranza de la libertad, pero de «la única libertad digna de ese nombre —advirtió Bakunin—, la libertad que consiste en el pleno desarrollo de todos los poderes materiales, intelectuales y morales latentes en cada hombre». La libertad aparece así como ideal regulativo de la vida individual y social o, con palabras de Bakunin otra vez, como «la meta del progreso histórico de la humanidad» [ESCRITOS II, págs. 15 y 17-18]. La anarquía, por tanto, niega cualquier gobierno que restrinja las posibilidades de los hombres; su fin es la libertad total, pero no una libertad metafísica sino real [ANARQUISTAS, págs. 87 y 93]. «Para nosotros, para nuestra norma moral, para nuestra concepción del mundo, la libertad es el bien supremo», afirmó Abad de Santillán [ESTRATEGIA, pág. 96].

¡Igualdad! Sin embargo, como se dijo, el anarquismo no se define sólo por la libertad pues, si así fuera, también la libertad de unos pocos sería anarquismo. En un mundo de veras anarquista, desalienado, todos los seres humanos serían libres, es decir, todos serían iguales. Queda perfectamente claro con las bellas palabras de Bakunin: «No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad». Que un solo hombre fuera esclavizado significaba la esclavitud de todos los hombres [DIOS, págs. 151-152 y 194]. Y en otra ocasión, dirigiéndose a sus compañeros, les dijo que querer la libertad para todos era tanto como querer la igualdad entre todos [ESTATISMO, pág. 269]. Libertad para todos, sin límites, sin barreras, sin cortapisas, salvo la *restricción natural* que deriva de la igualdad entre todos. Libertad, sí, pero igual para todos [IDEARIO I, pág. 218].

¡Fraternidad! Por último, el ideal de un mundo donde los hombres no sólo sean libres e iguales sino, además, solidarios. Evidentemente la utopía anarquista no sería ni siquiera imaginable si los hombres no se comportaran o no tuvieran capacidad de comportarse fraternalmente, es decir, teniendo siempre en cuenta a los demás. El anarquista profesa una fe inquebrantable en la solidaridad entre los seres humanos [APOYO, pág. 224] (20), y por eso le dice al escéptico que habrá un futuro en que se logre «la fraternidad de todos los hombres sobre la tierra» [DIOS, pág. 83; ESTATISMO, pág. 90]. En el fondo, el anarquismo es la creencia renovada en *el hombre nuevo*, un hombre feliz y saludable, robusto y bien alimentado, pero sobre todo dotado de las cualidades morales y las habilidades sociales que hicieran posible una nueva sociedad que se desarrollara armónicamente, una sociedad donde por fin se lograra «el bienestar, la ansiada felicidad jamás conseguida» [ANAR-

(20) En el caso de ΚΡΟΠΟΤΚΙΝ, especialmente: «El hombre, lejos de ser la bestia sanguinaria y feroz que muchos le atribuyen para demostrar la necesidad de dominarla, ha amado siempre la paz y la tranquilidad» [ESTADO, pág. 24].

QUISTAS, págs. 123-124]. El ideal humano del anarquismo es la antítesis del *hombre viejo*, del hombre que sólo quiere y piensa «lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor» [DIOS, pág. 146], del funcionario que sólo sabe mandar y obedecer [ESTATISMO, pág. 145], es el ser humano que, sin engañarse, se sabe libre, se sabe igual a los otros y vive fraternalmente, solidariamente, con ellos. Ante al estado actual de cosas, los anarquistas repetirían: se puede vivir de otra forma, se puede vivir de otra forma, se puede vivir de otra forma... [ESTATISMO, pág. 85; REBELDE, 89]. En la película de Montaldo, tras conocer la sentencia condenatoria Nicola Sacco monta en cólera y le espeta a su abogado el reproche: «Yo no quiero ser un mártir político. Quiero vivir.» Enristecido, Vanzetti le contesta: «Yo también quiero vivir, pero de otra manera» (21).

En cualquier caso queda claro que el anarquismo no es la anomia, ni el libertario un libertino que no se toma en serio las normas. Al contrario, el anarquismo tiene sus reglas, por más que no sean jurídicas, al menos en el sentido que hoy se le suele dar a esa expresión. Cuando Durkheim dijo que el anarquista era un daltónico moral y que, por tanto —supongo—, propiciaba la anomia, no se refería al anarquismo histórico (22). Que yo sepa pocas veces los propios anarquistas adoptaron esa definición (anarquismo = anomia) (23), y cuando alguna vez lo hicieron se evidenciaba que no estaban utilizando el término correctamente. Ricardo Mella, por ejemplo, en una ocasión dijo que anarquía y anomia eran la misma cosa pero, en la misma obra, poco después proclamaba que el «derecho a la vida no es una metafísica para engañar a los tontos», que «la violencia es inmoral» o que «el mal existe» [ANARQUISTAS, págs. 90, 123, 126 y 142], con lo que probaba justo lo contrario de lo que decía, o sea, que el anarquismo no es la anomia. Que los anarquistas no despreciaban las normas lo demostró Bakunin cuando argumentó que lo que pretendían era extirpar los malos hábitos sociales y sustituirlos por otros buenos [ESCRITOS I, págs. 288-289]. No sólo el anarquismo no es la anomia sino que, al contrario, requiere la creencia en una moralidad especialmente rigurosa (24).

La última cuestión a la que hay que referirse aquí es la de la selección de los autores que se han de tener por anarquistas, pues no siempre está claro. De hecho, en

(21) GIULIANO MONTALDO (dir.): *Sacco e Vanzetti*, Italia, 1971, 115 m.

(22) EMILE DURKHEIM: *La educación moral* (trad. por M. L. NAVARRO), Losada, Buenos Aires, 1947, 264 págs., pág. 38.

(23) En efecto, pocos anarquistas pretendieron que «los individuos debían ser libres para hacer lo que quisieran. Los anarquistas creen que los individuos deben actuar justamente, no como les apetezca, pero insisten en que las limitaciones deben ser impuestas por uno mismo. Están convencidos de que las restricciones establecidas por alguna autoridad externa son coercitivas, represivas, que niegan la libertad»; en ROBERT HOFFMAN, «Introduction», en ROBERT HOFFMAN: *Anarchism*, cit., n. 1, pág. 10.

(24) En palabras de CARLOS DÍAZ, el «anarquismo es ante todo un anhelo de libertad solidaria» y «estima en consecuencia que no hay nada más renuente a su espíritu que el espíritu leguleyil», lo que sin embargo no debe entenderse como «un ataque a todo espíritu legal. Anarquía no es anomia, ni es amorfía. Véase un ataque a leyes ilegales, o a intérpretes desventurados». El anarquismo sería la rehabilitación de la «auténtica legalidad»; en *La actualidad del anarquismo*, cit., n. 1, págs. 8 y 11.

una de las obras clásicas sobre el tema, la de Woodcock, se presenta plásticamente toda la gama de anarquismos en un arco que va desde el llamado individualista, que encuentra su mejor ejemplo en Max Stirner, hasta el religioso, místico y pacifista, que halla a su principal representante en la figura de Tolstoi. Entre uno y otro aparece el mutualismo, el colectivismo y el comunismo libertario, representados por Proudhon, Bakunin y Kropotkin (25). Creo que no hay ningún problema en afirmar que estos tres revolucionarios son los mejores y más señalados exponentes del movimiento ácrata, aunque no siempre sus ideas coincidieran, y aunque quepa también citar a otros, muchos de ellos españoles. Lo que no me parece tan claro es que los que aparecen en los extremos del arco que delinea Woodcock, Stirner y Tolstoi, sean verdaderamente libertarios. En todo caso su anarquismo necesitaría adjetivación y se apartan, en más o menos aspectos, del grueso de la acracia. Aunque no haya quien expida carnés de anarquista (26), supongo que no cualquiera puede ser llamado así.

En cuanto a Stirner, en su única obra importante (que en gran medida adquirió fama por las críticas que Marx y Engels le dedicaron en *La ideología alemana*), *El Único y su propiedad*, dejó claro su concepto del Derecho (27), un límite inadmisiblemente para quien solamente quisiera desarrollarse a sí mismo. Aun sin distinguir con nitidez entre el Derecho objetivo y el subjetivo, Stirner pensó que todo Derecho era *extraño* y, por mucho que apelara a Dios, la patria, la humanidad o la razón, convertía a sus destinatarios en esclavos de la Sociedad (28). En el fondo, decir Derecho era tanto como decir poder: «Tienes el *derecho* de ser lo que Tú tienes *poder* de ser. Sólo de *Mí* deriva todo derecho y toda justicia: tengo el derecho de hacerlo todo, en tanto que tengo el poder para ello». La conclusión no se hacía esperar y, en aras del individualismo más extremo, Stirner pedía la insubordinación, la desobediencia constante, no para construir un orden nuevo de solidaridad sino para que cada uno, ajeno a todo lo que no fuera sí mismo, afianzara su poder. «¿Legítimo o ilegítimo, justo o injusto, qué me importa? Lo que me permite mi poder, nadie más tiene necesidad de permitírmelo; él me da la única autorización que me hace falta» [ÚNICO, págs. 145-154]. La crítica del Derecho, la crítica que todo el movimiento socialista asumió por ser el jurídico un orden atentatorio contra la igualdad, por favorecer a los

(25) WOODCOCK: *El anarquismo*, cit., n. 1, págs. 21-23.

(26) JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO: *La teoría política del anarquismo*, cit., n. 1, pág. 264.

(27) Diversas lecturas sobre la ideología jurídica de STIRNER, en FRANCISCO RIVERA Y PASTOR: «Examen crítico de las ideas filosófico jurídicas de Max Stirner», *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* 8, año II, octubre-diciembre de 1919, y 9, año III, enero-marzo de 1920, págs. 534-547 y 73-86 resp.; MARIA SILVESTRI: «Filosofía e politica nell'opera di Stirner», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* XLIV, 1967, págs. 303-326 y 716-753; GIORGIO PENZO: *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Pàtron Editore, Bologna, 1981, 386 págs., págs. 284-297; GIAMPIETRO BERTI: *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, cit., n. 1, págs. 119-126.

(28) Resulta curioso que a Giorgio Penzo le resulte «evidente que la intención de Stirner no es suprimir el Derecho, sino sólo su dimensión de santidad (extraña)»; en MAX STIRNER: *La rivolta esistenziale*, cit., n. 24, pág. 288. Porque ¿caso para STIRNER no es extraño todo Derecho por serlo?

poseedores en perjuicio de los desposeídos, se tornaba en *El Único* en amoralismo absoluto: no tengo «otro objetivo que Yo y mi individualidad», afirma. En fin: «Se hace gran ruido con la “injusticia secular” de los ricos con los pobres. ¿Como si fuera culpa de los ricos que existan pobres, y no fueran también los pobres culpables de que haya ricos! ¿Qué diferencia hay entre ellos sino la que separa la potencia de la impotencia y a los capaces de los incapaces? ¿Qué crimen han cometido los ricos?» [ÚNICO, págs. 1185 y 214] (29).

Desde luego, no creo que fuera Stirner un anarquista, cuando ni el hiperindividualismo ni el amoralismo fueron rasgos ideológicos propios del movimiento ácrata, precisamente comunista y moralista. Gran parte de la historiografía anarquista, sin embargo, lo tiene por tal (30); ¿por qué? La única explicación con visos de verosimilitud es la que entiende que algunos libertarios se vieron *eputados* por el carácter rompedor de sus ideas, por su explosión ideológica contra todo lo establecido (31), pero hay que recordar que también los fascismos comparten con él su desprecio por cualquier límite moral. Vienen al caso las palabras que, en *Saló o los 120 días de Sodoma*, Pasolini hizo pronunciar a un *camicia nera*, cuando afirmó que ellos, los fascistas, eran los verdaderos anarquistas, pues hacían lo que les venía en gana (32). Si se quiere seguir hablando de anarquismo en este caso, entonces debería añadirse algún adjetivo para diferenciarlo del anarquismo clásico: individualista, egoísta, amoralista, dadaísta, insolidario o algo semejante. Y saber que si Proudhon, Bakunin, Kropotkin o Malatesta fueron anarquistas, Stirner no lo fue (33), es decir, que «el anarquismo individualista no es anarquismo» (34). Kropotkin, el más anti-

(29) También resulta curioso que STIRNER alabara la *voluntad* del vago, «las delicias de la pereza, el goce sin trabajo», frente al «goce adquirido honradamente con el trabajo» [ÚNICO, pág. 207], cuando para el movimiento anarquista era el vago el mejor ejemplo del individuo antisocial [p.e. ESTATISMO, págs. 89 y 209; PROPIEDAD, pág. 244].

(30) Por ejemplo, WOODCOCK: *El anarquismo*, cit., n. 1, págs. 90-100; NETTLAU: *La anarquía a través de los tiempos*, cit., n. 1, págs. 65-66.

(31) Una explicación más detallada es la que ofreció Engels a Max Hildebrand, cuando le contó que STIRNER y BAKUNIN se conocieron personalmente, y que aquél influyó en éste: «La anarquía ingenua, y la que PROUDHON no daba más sentido que el etimológico (es decir, ausencia de poder del Estado), no habría llegado nunca a las doctrinas anarquistas actuales si BAKUNIN no hubiera inyectado en ella una buena dosis de “rebelión” stirneriana. Fue a partir de esto que los anarquistas se convirtieron entonces en puros “únicos”, tan únicos que no se soportan mutuamente ni de dos en dos»; en ARTHUR LEHNING (ed.): *Conversaciones con Bakunin* (trad. por E. HEGEWICZ), Anagrama, Barcelona, 1999, 411 págs., pág. 66.

(32) PIER PAOLO PASOLINI (dir.): *Saló o le 120 giornate de Sodoma*, Italia, 1975, 114 m.

(33) Creo que se puede decir que expresamente lo reconocieron algunos de los clásicos. PROUDHON, por ejemplo, se preguntaba qué importaba su «humilde individualidad» [PROPIEDAD, pág. 32], y en la misma obra acababa diciendo: «¡Perezca mi nombre y que la humanidad sea libre!» [PROPIEDAD, pág. 292]. KROPOTKIN consideraba extremistas las tesis en boga del «amoralismo» y el «superhombre» [ÉTICA, pág. 12]. ¿Qué es eso del anarco-individualismo?, se preguntó MALATESTA. Porque el anarquismo —advirtió— es socialismo [ELECCIONES, pág. 43].

(34) CARLOS DÍAZ: *Las teorías anarquistas*, cit., n. 1, pág. 216. En el mismo sentido, FÉLIX GARCÍA MORIYÓN: *Del socialismo utópico al anarquismo*, cit., n. 1, págs. 48-49. La interpretación de CARLOS DÍAZ, que creo acertada, proviene de la de Mounier, para quien Stirner representaba «una corriente radi-

stimeriano de todos, lo vio claro: de las ideas de Stirner no se seguía la posibilidad de que todos los miembros de la comunidad se desarrollaran normalmente, sino la posibilidad de que unos pocos, los más dotados, se desarrollaran completamente, incluso a costa de la felicidad y de la propia vida de quienes formaban la mayoría. Se trataba, en fin, del individualismo vulgar, el de siempre, el que defendían quienes se creían superiores al resto [OEUVRES, pág. 40].

En el otro extremo del arco se encontraría Tolstoi, personalidad poderosa que, a través de la literatura, expresó también una filosofía del Derecho (35), fenómeno del que tenía conocimientos, toda vez que comenzó a estudiar *Leyes*, aunque no puso fin a la carrera. Fue sobre todo en *Resurrección*, una novela realista (y culta: citaba y se evidenciaba que había leído a Spencer, Tarde, Lombroso, Ferri, Garófalo o List), donde aprovechó para hacer una crítica del Derecho vigente entonces en Rusia, pero también del Derecho en general. Típicamente moralizante, el argumento fue inspirado por un jurista amigo suyo: una joven que se dedicaba al servicio doméstico, la Máslova, tras ser seducida por el protagonista, un noble cuya vida se narra, Nejlíú-dov, comenzó a dedicarse a la prostitución. En una ocasión se ve envuelta en un asesinato y resulta que a su antiguo amante, Nejlíú-dov, le corresponde actuar de jurado. Tras una condena injusta, y acosado por problemas morales, Nejlíú-dov se cree en la obligación de casarse con ella y de seguirla para expiar su falta, aquella primera seducción que —a su juicio— fue el origen de las desventuras de la muchacha. Así, al hilo de los sucesos van apareciendo ante los ojos del protagonista, en buena medida los del mismo Tolstoi, el mundo jurídico (la actividad de los tribunales, la vida penitenciaria, la ley y la doctrina jurídica que decide estudiar) y, acto seguido, la condena radical que le merece. Lo que desde un principio se muestra es la desfachatez de los profesionales del Derecho, que tienen por más importantes sus propios asuntos que la justa resolución de los casos que se les presentan y que, además, pensaban que actuaban como debían, correctamente: el abogado desaprensivo que despojaba de sus bienes a una anciana, los carceleros que atormentaban a los prisioneros, los fiscales y jueces que aplicaban la ley o se abstendían de hacerlo cuando les venía en gana. «Es algo espantoso —dijo Nejlíú-dov a su abogado—. Una mujer que mantiene siete meses recluida e incomunicada, que resulta inocente y que para ponerla en

calmente aberrante de la anarquía», toda vez que «toda la tradición anarquista se pronuncia contra el individualismo»; en EMMANUEL MOUNIER: *Anarquía y personalismo*, cit., n. 1, págs. 823-824.

(35) Para profundizar en la doctrina jurídica tolstoiana pueden verse otras obras, además de *Resurrección*, que es la que aquí se analiza: *La verdadera vida. La vida y doctrina de Jesús* (trad. por R. ROBERT), F. Sempere y Cia., Valencia, ¿año?, 186 págs.; *Los evangelios* (trad. por J. F. LUJÁN), Casa Editorial de Lezcano, Barcelona, ¿1900?, 225 págs.; *Mi confesión*, La España Moderna, Madrid, ¿1930?, 295 págs.; *¿Qué hacer?*, La España Moderna, Madrid, ¿1930?, 336 págs. Sobre las ideas de TOLSTOI: OSSIP-LOURJÉ: *La filosofía de Tolstoi* (trad. por U. GONZÁLEZ SERRANO), Victoriano Suárez, Madrid, 1903, 221 págs.; ANTONIO POLO DÍEZ: «Con ocasión de un centenario. Las ideas penales de Tolstoi», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 153, diciembre de 1928, págs. 626-636; GIAN MARIO BRAVO: *L'anarchismo*, cit., n. 1, págs. 289-292; GIAMPIETRO BERTI: *Il pensiero anarchico*, cit., n. 1, págs. 667-691.

libertad baste con pronunciar una palabra» [RESURRECCIÓN, págs. 22-23, 168, 214, 236-237]. También la irracionalidad de las decisiones jurídicas, que dependían del mejor o peor humor de quien las tomara, es decir, que podrían adoptarse jugando a los dados; tanto daba [RESURRECCIÓN, págs. 75-76 y 335]. Y el carácter clasista de la ley, y la vinculación de los funcionarios jurídicos y de las víctimas del Derecho a una u otra clase. En una ocasión se define la justicia, los tribunales, con palabras que recuerdan otras de Marx: «instrumento administrativo para defender el orden de cosas existente, que resulta ventajoso para nuestro estamento» [RESURRECCIÓN, págs. 111, 185, 228, 290]. Y la hipocresía de los que se benefician del Derecho: el rico, que realmente es un ladrón; el militar, que en verdad es un asesino; quien detenta el poder, que sólo hace que aplicar la violencia [RESURRECCIÓN, págs. 136-137]. El panorama jurídico que presenta Tolstoi es desolador: rimbombantes «palabras sobre la justicia, el bien, la ley, la religión, Dios, etcétera» sólo servían para encubrir «el más grosero egoísmo y la crueldad más infame» [RESURRECCIÓN, pág. 270]. Pero si el Derecho fallaba era por una cuestión de principio, porque con el Evangelio en la mano nadie tenía derecho a juzgar a nadie y, sin embargo, ante los jueces hasta parecía normal utilizar el nombre de Dios en vano. Los tribunales no sólo eran inútiles sino también inmorales y su actuación, un sacrilegio. La fundamentación religiosa que se daba al Derecho, por tanto, era una burla sangrante. La pregunta que se hacía Tolstoi era sencilla: «¿por qué y con arreglo a qué derecho unos hombres se arrojan el poder de encerrar, atormentar, desterrar, azotar y matar a otros hombres, siendo así que son exactamente iguales a aquellos a quienes atormentan, azotan y matan?» [RESURRECCIÓN, págs. 27, 73, 86, 114, 124-125, 128, 163-164, 280 y 282]. Porque nadie tiene derecho a juzgar a nadie y también porque el Derecho vive y toma partido, y ya es fácil imaginar cuál, en un mundo en el que se ocultan «los sufrimientos que millones de personas han de padecer para facilitar las comodidades y placeres de un pequeño número de seres», un mundo de opresores y oprimidos [RESURRECCIÓN, págs. 221 y 270].

La crítica se torna más concreta aún cuando se refiere a derechos que se tienen por fundamentales, como el de la propiedad de las cosas, cuando éstas, como el aire, el agua o el sol, son de todos [RESURRECCIÓN, págs. 196 y 288]. Y el repudio de las instituciones jerárquicas donde existía una disciplina excesiva. En una ocasión critica el ejército por irracional: o poder absoluto o lamentable servilismo eran sus alternativas [RESURRECCIÓN, pág. 45]. Pero sobre todo se ensaña con la cárcel, esto es, con las penas privativas de libertad, y con la pena de muerte, a la que dedica un capítulo escalofriante que impresiona por su realismo [RESURRECCIÓN, págs. 337-340]. A la cárcel, que no le merecía ningún crédito, le dedicó más espacio: no hay reforma que valga —dirá—, sus defectos no pueden ser corregidos. En primer lugar, los penales apartan a hombres normales, que no presentan ningún peligro, de las condiciones de una existencia normal, «necesarias para una vida humana natural y moral». En segundo lugar, a los presos se les somete a innumerables vejaciones sin cuento, es decir, se les priva de su dignidad. En tercero, están expuestos a todo tipo de enfermedades, incluso a la muerte. En cuarto lugar, se ponía a seres ino-

centes al lado de sujetos moralmente depravados, que ejercían un papel ejemplarizante lamentable. Por último, se hacía ver a los reclusos que la violencia y la crueldad sólo se prohibían cuando el gobierno lo creía conveniente, ni mucho menos en todos los casos. «Es como si se hubieran propuesto la tarea de pervertir con el procedimiento mejor y más seguro al mayor número posible de hombres», pensaba Tolstoi. Allí se deja de ser persona para pasar a ser cosa, sencillamente [RESURRECCIÓN, págs. 111, 168, 265, 270, 291-292, 369-371] (36). Así todo, al igual que Thoreau, Nejlíúfov pensaba que el único sitio donde un hombre honrado podía vivir en la Rusia de entonces era la cárcel [RESURRECCIÓN, pág. 274]. No es extraño que en cierto momento haya quien acuse a Nejlíúfov de anarquista, ni que éste no se ofenda [RESURRECCIÓN, pág. 288].

Lo que sí queda claro es que Tolstoi era un iusnaturalista peculiar, un iusnaturalista que creía en el Derecho Natural tanto como repudiaba el positivo. El Derecho positivo, cualquier Derecho positivo, vulneraba el Natural: «De lo que se trata —según pensando— es de que estos hombres admiten como ley lo que no lo es, y no admiten lo que es; que existe una ley eterna, inmutable e ineludible, escrita por el propio Dios en el corazón de los hombres». Si se plantease la cuestión de conseguir que los hombres llegasen a cometer las mayores barbaridades sin sentirse culpables, el procedimiento sería hacerlos gobernadores, directores de prisión, oficiales, policías, es decir, funcionarios al servicio del Estado, con lo que podrían tratar a las personas como si fuesen cosas, sin que sobre ninguno de ellos recayese responsabilidad alguna [RESURRECCIÓN, págs. 315-316]. Sin duda sus ideas jurídicas se asemejaban mucho a las de los anarquistas, pero en su caso se fundamentaban en una exaltación religiosa ajena al mundo del anarquismo, además de predicar una no-violencia evangélica que los libertarios no compartieron, aunque no todos la rechazaron (37).

2. EL ASALTO AL POSITIVISMO LEGALISTA

Para cuando comenzaron a publicarse las primeras grandes obras de los anarquistas, a partir de 1840, año en que apareció *Qu'est-ce que la propriété?*, donde Proudhon se reconocía anarquista, la teoría jurídica imperante tenía un claro carácter legalista: no sólo afirmaba que el único Derecho existente era el Derecho positivo sino que venía a identificar *positivo* con *legislado*, de tal forma que, utilizando la

(36) «Lo que más irritaba a NEJLIÚDOV era que en tribunales y ministerios había personas que percibían grandes sueldos satisfechos con dinero del pueblo para, consultando en libros escritos por otros funcionarios como ellos y guiados por los mismos móviles, calificar los actos de los hombres que violaban las leyes por ellos escritas de conformidad con determinados artículos y, según esos artículos, enviar a la gente a un lugar donde ya no la veían y donde los hombres, bajo la autoridad absoluta de directores de prisiones, vigilantes y oficiales de escolta, crueles y embrutecidos, muriesen a millones espiritual y físicamente» [RESURRECCIÓN, pág. 371].

(37) Sobre las relaciones entre PROUDHON y TOLSTOI, APUNTES, págs. 225-227. Sobre las relaciones y los desacuerdos entre KROPOTKIN y TOLSTOI, *vid.* OEUUVRES, pág. 420.

metonimia, *Derecho* y *ley* resultaban términos que podían emplearse indistintamente. Por lo demás, solió aceptarse que la ley era un mandato del soberano. Bentham y Austin, por ejemplo, mantuvieron una postura radicalmente imperativista, pero también, aunque con matices, los de la *escuela de la exégesis*, y después Ihering, quizás el jurista más influyente del XIX. Surge un dogma, el de la *omnipotencia del legislador*. Al mismo tiempo la ley se presenta como instrumento de racionalización de la vida social, precisamente frente a las costumbres irreflexivas del pasado, frente al Derecho consuetudinario. Surge otro dogma, el del *culto a la ley*. Esa tendencia legislativa, además, halló su culmen en el movimiento codificador, la racionalización por antonomasia del mundo jurídico, y recorrió toda Europa. «Preceptos racionales, instituciones racionales, Códigos, son así expresión de una unidad de poder y razón. De la razón de Estado» (38). En 1804 entró en vigor en Francia el Código de Napoleón; a partir de 1811 Bentham comenzó a exponer sus proyectos codificadores del Derecho inglés; en 1814 Thibaut, en Alemania, publicó *Sobre la necesidad de un Derecho civil general para Alemania*, aunque ese cuerpo legal que pedía sólo aparecería mucho después. A salvo las excepciones (las corrientes consuetudinarias del historicismo, con las que, por cierto, suele conectar cierto anarquismo), en lo jurídico el XIX fue un siglo legalista (39). Así, no extraña que entre los anarquistas, por más que la repudiaran, se reflejara esa visión legalista del Derecho, la que era corriente en su época, y una concepción imperativista de la ley: la voluntad del Estado es la ley, vino a resumir Proudhon [PROPIEDAD, pág. 285] (40).

Más que contra el Derecho, por tanto, el anarquismo se sublevó contra el Derecho entendido al modo del positivismo legalista y estatista, es decir, que más que contra el Derecho, el anarquismo se sublevó contra la ley, pues si por principio el anarquista es enemigo del Estado [ESCRITOS II, pág. 41] se sigue que ha de detestar sus mandatos, es decir, sus leyes. No extraña que se dijera expresamente que los tres grandes enemigos del anarquismo eran el Estado, la autoridad organizada y la ley [ANARCHISM, pág. 41]. Quien quiera conocer el aspecto censorio de la teoría ácrata del Derecho, que sustituya, al leer cualquier diatriba anarquista, la palabra Estado por la de ley o Derecho. Pero por eso mismo no todos identificaron siempre Derecho y ley. Proudhon, por ejemplo, se cuidó de advertir que aquél no se componía simplemente por un conjunto de éstas [PROPIEDAD, pág. 45], mientras que Ba-

(38) ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA: «El racionalismo jurídico y los códigos europeos. I», en *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, págs. 439-466, pág. 450.

(39) Una visión muy recomendable de las ideas jurídicas en el siglo XIX, en NORBERTO BOBBIO: *El positivismo jurídico* (trad. por R. DE ASÍS y A. GREPPI), Debate, Madrid, 1993, 243 págs.

(40) Realmente a veces se observa en los escritores anarquistas cierta confusión en lo tocante al uso del término *ley*. En cierta ocasión PROUDHON afirmó que «la ley es la regla conforme a la cual deben satisfacerse las necesidades sociales; el pueblo no la vota, el legislador no la expresa; es el sabio quien la descubre y la formula» [PROPIEDAD, pág. 98]. Este uso de la *ley*, más científico que jurídico, lo continuó KROPOTKIN cuando se refirió a la ciencia de la economía, que definió como el «estudio de las necesidades de la humanidad y medios económicos de satisfacerlas» [PAN, pág. 45].

kunin pareció referirse sólo al legislado cuando hablaba, seguro que peyorativamente, del *derecho jurídico* [p.e. DIOS, pág. 78], que vino a definir como «la consagración del hecho realizada por la fuerza» [ESCRITOS I, pág. 304], y Kropotkin distinguió nítidamente entre el Derecho consuetudinario, que casi siempre pareció admirar, y el legislado, que condenaba en cualquier ocasión que se le presentase [p.e. ESTADO, pág. 29]. Ahora bien, si el Derecho era la ley no tenía salvación porque, amén de por otras razones, conforme al ideal anarquista las leyes eran condenables de por sí, por ser creación del Estado o, lo que a su entender era lo mismo, por atentar contra la libertad, contra la igualdad y contra la fraternidad. Por eso el anarquista odia la ley [MORAL, pág. 42]. Lo primero que haría la revolución, por tanto, sería abolir las leyes, y así la sociedad pasaría a vivir libremente, por medio de pactos y contratos. El anatema contra la ley fue terrible. En palabras de Proudhon, por ejemplo: la ley que ha «sancionado el egoísmo, ha amparado monstruosas pretensiones, ha accedido a torpes estímulos, como si estuviera en su poder abrir un abismo sin fondo y dar satisfacción al mal. Ley ciega, ley del hombre ignorante, ley que no es ley; palabra de discordia, de mentira y de guerra. La ley, siempre resucitada, rehabilitada, rejuvenecida, restaurada, reforzada, como la salvaguardia de las sociedades, es la que ha turbado la conciencia de los pueblos, oscurecido la razón de los sabios y originado todas las catástrofes de las naciones» [PROPIEDAD, pág. 96]. Parecía que todos los males le eran achacables. Las restricciones de la libertad, las desigualdades, la insolidaridad tenían una misma causa: ¡la ley!

La ley atentaba contra la libertad. En la medida en que unos hombres amenazaban a otros con encerrarlos en la cárcel o incluso con privarles de la vida para que llevaran a cabo ciertos comportamientos y se abstuvieran de otros, la ley negaba la autonomía [ESCRITOS I, pág. 182]. En la medida en que la ley no era lo que debía ser, es decir, en la medida en que era expresión de la «autoridad del hombre sobre el hombre», de la voluntad y no de la razón, por tanto, *todo el mundo* sabía que no podía aceptarse como justa [PROPIEDAD, pág. 55]. En fin, quien de veras quisiera libertad tenía que negarse con todas sus fuerzas a la que se llamaba «libertad formal», a la que se imponía por medio de la ley [ESCRITOS II, págs. 17-18]. El dilema racionalista, típicamente kantiano, no tenía solución: o el jurídico era un orden de libertad o era un orden coactivo, pero ambos momentos no podían armonizarse. Pues bien, por mucho que esa realidad se ocultara con bellos y sofisticados argumentos, la ley no era otra cosa que la imposición de trabas a la actividad humana. «Esto es axiomático», decía en España Ricardo Mella [IDEARIO2, pág. 147]. Sin poder dejar de ser heterónoma, entonces, enajenaba al hombre, lo hacía un esclavo sujeto al yugo de un «amo exterior, un legislador» [DIOS, pág. 59], cuando no existía ninguna razón para obedecer a nadie que no fuera uno mismo, a las propias convicciones [DIOS, pág. 152]. A sus ojos, tras la ley, ya lo sabemos, aparecía el Estado, es decir, «la dominación por la violencia», lo que mostraba que aquélla, la regla legal, sólo era un medio que el Estado utilizaba para lograr el objetivo, la dominación, si bien enmascarada, *legalizada*, aunque no por eso dejara de ser dominación, negación de la libertad. Si el Estado era la «prisión del pueblo», probablemente el Derecho fuera

el reglamento penitenciario [ESTATISMO, págs. 79-80, 91-92, 109 y 190]. La ley era un fastidio que se metía donde nadie la llamaba, que se inmiscuía «en todos los asuntos», y además de manera autoritaria. Nunca nos deja en paz, nos gobierna «desde la cuna al sepulcro», exclamó con rabia Kropotkin [REBELDE, pág. 73].

Pero además de negar la libertad, la ley atentaba contra la igualdad al establecer una jerarquía intolerable. Tampoco en este caso podía ser de otra forma. Era la desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen [IDEARIO1, pág. 12], dialéctica de la que la ley no se podía librar, pues por principio ésta no puede «actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida.» [DIOS, págs. 68 y 82]. Por mucho que se dijera general, la ley era la protección expresa del privilegio, y ya se sabe que éste es la conculcación de la igualdad [IDEARIO1, pág. 11]. ¿No era la ley el producto del Estado? Pues si éste no era otra cosa que la alianza entre los capitalistas y los grandes propietarios, ¿cómo no iba a ir la ley contra la igualdad? [ANARQUISTAS, pág. 145; ESCRITOS I, pág. 239]. No sólo la ley sino las instituciones jurídicas por ellas establecidas también traían consigo la desigualdad. Por ejemplo, en un mundo de iguales el contrato reforzaría esa igualdad, mientras que en un mundo de desiguales traía consigo lo contrario, el aumento de la desigualdad [ANARQUISTAS, pág. 116]. El caso del contrato de trabajo era evidente, pues por mucho que se ocultara su realidad diciendo que era un contrato entre iguales, resultaba obvio que se trataba de un *acuerdo* «entre amo y esclavo» [ESCRITOS I, págs. 226-227]. Además, atentar contra la igualdad significaba hacerlo contra la fraternidad, también necesariamente. En este sentido se trataba de la formalización de la explotación [DIOS, pág. 186]. La ley, «el derecho de la fuerza», trae consigo la explotación del hombre por el hombre, o dicho de otro modo, la servidumbre, la usura o el tributo impuesto por el vencedor al enemigo vencido» [PROPIEDAD, pág. 275]. La protección de la libertad individual, su primer objetivo, en el fondo significaba «garantizar al capital la explotación y el acaparamiento de las riquezas producidas» [REBELDE, pág. 98].

Pero la ley también tenía otros defectos. Un precursor del anarquismo, William Godwin, ya había advertido que todos los casos que se daban en la vida eran distintos, peculiares, y que no se podían someter a una única regla general: ¡ocurren a cada instante nuevos sucesos pero la ley sigue siendo siempre la misma! Además, ya en el mundo actual entonces era tal la maraña de normas jurídicas que se convertía en un auténtico laberinto, peligroso para el común de los mortales, a la vez que beneficioso únicamente para los abogados. En fin, ya no es que fueran injustas, que también lo eran, sino contradictorias y absurdas [JUSTICE, págs. 272-277]. Esas quejas frente a la ley también fueron proferidas por los ácratas posteriores. Bakunin, por ejemplo, clamó contra el inmovilismo legal, esa tendencia a paralizar todo cambio, toda reforma, todo progreso [REBELDE, pág. 91]. Como dijo Kropotkin, la ley era la cadena con la que el pasado ataba el futuro [CIENCIA, pág. 73]. Ricardo Mella, en la misma dirección, maldijo la uniformidad establecida por las leyes, cuando cada individuo y cada pueblo tiene su propia forma de vivir [NÚMERO, pág. 40]. Además, Bakunin hizo ver que el Estado no jugaba limpio y se aprovechaba de las

normas que dictaba: cuando le interesaba las aplicaba, y cuando no era así las vulneraba sin más [ESTATISMO, págs. 248-249]. En fin, el Derecho legislado no sólo era autoritario, antiigualitario e insolidario sino metafísico y abstracto [ANARQUISTAS, pág. 115].

Junto a la crítica a la ley, se censuraron agriamente los dogmas que la presentaban de manera distinta a como realmente era, los dogmas del positivismo estatalista: el de la omnipotencia del legislador y el del culto legal. Eran lo mismo: aunque desde diversa perspectiva, ambos significaban una fe irracional en la capacidad de la ley para resolver todos los problemas sociales. En el caso de la pretendida omnipotencia del legislador, era el Estado que se creía capaz de poner término a los conflictos; en el caso del infundado culto a la ley, era el pueblo que confiaba en que la ley resolvería todos sus problemas: «Una ley nueva es considerada como un remedio para todos los males», dijo Kropotkin [REBELDE, págs. 70-71]. Ni uno ni otro eran ciertos, sin embargo, y los anarquistas expresaron los dogmas de la fe jurídica con otras palabras. Así, el de *la omnipotencia del legislador* se convirtió en el del «despotismo legalizado y formal» [DIOS, pág. 154]; el del *culto a la ley* en el de la «superstición legislativa» [NÚMERO, pág. 57]. Realmente —decían— se trataba de prejuicios: por una parte la naturaleza era la única legisladora de verdad omnipotente [DIOS, pág. 154], por otra las leyes no tenían ningún influjo en la vida de los hombres, que vivían al margen de ellas: diariamente se llegaba a millones de tratos sin tenerlas en cuenta para nada [PAN, págs. 33 y 99].

La ley, por tanto, resultaba condenable para cualquier anarquista que lo fuera de veras, pero no así el Derecho o, al menos, no necesariamente, pues aunque habitualmente la mentalidad común identificara aquélla y éste, también podían distinguirse. En este punto conviene traer otra vez a colación a los tres grandes: a Proudhon, a Bakunin y, sobre todo, a Kropotkin. A Proudhon, porque aunque advirtiera que de la Constitución y el Código francés no quedaría «artículo sobre artículo» [PROPIEDAD, pág. 259], reivindicaba el Derecho entre los hombres [PROPIEDAD, pág. 45]. A Bakunin porque distinguió claramente entre el Derecho «histórico, político o jurídico», que era la simple imposición de la fuerza, y el Derecho «racional o simplemente humano», que sería el que establecería el anarquismo [ESCRITOS I, págs. 303-304]. A Kropotkin, porque daba una visión amplia del Derecho y así, mientras que repudiaba algunos ordenamientos jurídicos, parecía alabar otros. Por una parte Kropotkin concebía el Derecho de forma más ajustada que algunos de sus compañeros socialistas; quiero decir que no creía que el Derecho, así, sin más, fuera simple estratagema ideológica utilizada por los poderosos para someter a los desposeídos. También lo era, pero no sólo: en los ordenamientos jurídicos es cierto que había multitud de reglas ventajosas para los explotadores pero al mismo tiempo, y formando un todo complejo, también se reconocían normas útiles e incluso necesarias para la vida social, es decir, «máximas que representan los principios de moralidad y de solidaridad, elaboradas por la vida en común», aunque también fuera verdad que podían ser interpretadas y aplicadas en beneficio de las clases dominantes únicamente [ÉTICA, pág. 178]. De esta forma, el Derecho era una hábil mezcla de

prescripciones razonables, prescripciones de las que Kropotkin se cuidaba de decir que no necesitaban de la coacción legal para hacerse respetar, y otras que no lo eran tanto o no lo eran en absoluto, las que sólo beneficiaban a los dominadores y perjudicaban a las masas, manteniéndose únicamente por el miedo al castigo. Tenía «un doble carácter», por tanto [REBELDE, págs. 94-95; CIENCIA MODERNA, págs. 71 y 73]. Se trataba de la propia dinámica social, que se reflejaba en el mundo jurídico (41).

Como se intuye, Kropotkin valoraba en alta medida el Derecho consuetudinario, el Derecho del pueblo, tanto como despreciaba el legislado, el del Estado, con lo que se insertaba en una tendencia del pensamiento jurídico que habitualmente se considera políticamente conservadora, la que se inicia con el historicismo alemán y luego da lugar a diversos antiformalismos (42), aunque transformada en un sentido revolucionario. De hecho, a su juicio lo que hizo el ordenamiento estatal fue destruir el orden jurídico popular, apoderándose, «en interés de las minorías, de todas las funciones jurídicas, económicas y administrativas que la comuna aldeana desempeñaba ya en beneficio de todos». Entre el siglo xv y el xviii, la ley mató a la costumbre: las aldeas perdieron poco a poco sus Derechos, Derechos que respondían «a la mayor parte de las necesidades del ser social» (43), a la vez que se imponía una ideología que predicaba el individualismo y la centralización estatal. «El resultado obtenido fue que por doquier —en la vida, la ley, la ciencia, la religión— triunfa ahora la afirmación de que cada uno puede y debe procurarse su propia felicidad, sin prestar atención alguna a las necesidades ajenas.» En el ambiente creado por la nueva ideología surge la organización social autoritaria [APOYO, págs. 164, 225-227; ESTADO, págs. 14-15 y 47]. ¿Que pretendía una vuelta al pasado? No había que avergonzarse de ello, dirá Mella [NÚMERO, pág. 55], pues al fin y al cabo las costumbres, las normas jurídicas consuetudinarias, frente a las legales, surgen para satisfacer las necesidades populares, y son respetadas sin necesidad de que se legalicen porque todo el mundo comprende su utilidad, con lo que son los propios intere-

(41) Una dinámica que KROPOTKIN observaba íntegramente, pues si en la historia del hombre había una tendencia al sometimiento y la dominación, también había otra hacia el establecimiento de la igualdad, la justicia y la limitación del poder [ÉTICA, pág. 63].

(42) Repárese en que las doctrinas del movimiento del Derecho libre fueron llamadas *teorías anarquistas del Derecho*. En este sentido, probablemente fue EUGEN EHRLICH quien mantuvo una teoría jurídica que no desagradaría a los anarquistas, aunque no tuviera en cuenta las obras de éstos. A su juicio, el Estado tenía un origen militar y, más tarde, había asumido funciones policiales y judiciales, a la vez que se había arropado con el dogma de su omnipotencia. Sin embargo no era cierto que el Derecho, al que definía como «orden inherente a las asociaciones humanas» que constituyen la sociedad, no era cierto —decía— que el Derecho fuera un producto estatal. Además, lo que tiene mayor importancia pues se trataba de una tesis central del anarquismo, aseguraba que la sociedad podría subsistir «sin la coacción ejercida por el Estado»; en *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (trad. por W. L. MOLL), Harvard University Press, Cambridge (USA), 1936, 541 págs., págs. 26, 32, 74, 138-139 y 389.

(43) Y añadió: «¡Qué lección más elocuente para los romanistas y los hegelianos que no conocen otro medio que la servidumbre ante la ley para obtener la homogeneidad de las instituciones!» [ESTADO, pág. 29].

sados quienes exigen su cumplimiento. ¿Qué más da que la justicia y la libertad se plasmen en leyes positivas, en el papel? «Cuando el pueblo reprueba realmente una cosa y la juzga mala —advierte Malatesta—, procura impedirle siempre mejor que todos los legisladores, todos los jueces y todos los esbirros de profesión» [IDEARIO1, pág. 151]. Lo que se necesita es que lo que está bien se convierta en costumbre, en hábito, en Derecho consuetudinario [ESTRATEGIA, pág. 169].

Por lo demás, si el Derecho que había triunfado, que se había impuesto, era un conjunto de leyes, de mandatos amenazantes, resultaba sin embargo que no bastaba con la fuerza bruta para que fuera cumplido, sino que necesitaba revestirse de alguna legitimación y conseguir de sus destinatarios, «¡cosa extraña!», una esclavitud aceptada [ESTATISMO, pág. 197]. Porque el Estado tiene la fuerza a su servicio y, por tanto, el derecho que da aquélla, «el argumento triunfante del fusil», pero por muy elocuente que parezca éste, al hombre esa argumentación no le basta, y así la ley, para lograr el respeto que pretende, precisa de alguna sanción moral. De tal forma que el Derecho legislado se encuentra protegido física y moralmente: físicamente por la fuerza, y moralmente por alguna legitimación capaz de convencer a quienes a él tienen que someterse [DIOS, pág. 131]. Es decir, el Estado necesitaba persuadir a sus súbditos de que sus leyes debían ser obedecidas y para eso, valiéndose de la ignorancia del pueblo [DIOS, págs. 42-43 y 164], lo convencía con artimañas, para lo que llamaba en su auxilio a la religión, otorgando así una sanción divina al Derecho humano, es decir, un disfraz [IDEARIO1, pág. 30]. Por eso era imposible que hubiera Estado sin religión [DIOS, pág. 132]. En este punto, en lo tocante a la filosofía de la religión, los anarquistas mostraron un acuerdo poco habitual. Desde luego, no todos fueron tan incendiarios como Bakunin, que reivindicó a Satanás como librepensador y libertador, que aseguró que la Iglesia y el Estado eran sus «bestias negras», o que dio la vuelta a la frase de Voltaire, que ahora pasó a decir que «*si Dios existiese realmente, habría que hacerlo desaparecer*» [DIOS, págs. 35, 58 y 66-67] (44). No todos fueron tan radicales —digo—, pero todos rechazaron igualmente la religión y, sobre todo, la función que había desempeñado históricamente. Así, Proudhon aseguró que había sido el hombre el que había creado a Dios a su imagen y semejanza para luego utilizarlo [PROPIEDAD, pág. 42], se supone que con fines ideológicos. Y Kropotkin alertó contra quienes consideraban al hombre un «esclavo del diablo», aunque dijeran que estaba hecho a imagen y semejanza de Dios, porque ese argumento servía para justificar la amenaza tanto en el *más acá*, la cárcel, como en el *más allá*, el fuego eterno. Infiel a sus principios, precisamente la religión cristiana

(44) Véase el comentario de MOUNIER, para quien las posturas del marxismo y del anarquismo ante Dios eran bien distintas: «Si la economía política demostrase la existencia de Dios, uno supone que un buen marxista acabaría haciéndose a la idea y se vería incluso obligado a escribir una tesis sobre la infraestructura de la Trinidad.» Para BAKUNIN, por el contrario, se trataría de un duelo aún más feroz: «Si Dios existiese realmente, habría que hacerlo desaparecer»; en *Anarquía y personalismo*, cit., n. 1, pág. 777.

era una experta en semejante despropósito y así justificó, por ejemplo —dijo—, el exterminio de los herejes [ÉTICA, págs. 96 y 224].

Últimamente, en cambio, una fe laica, la fe en el sistema democrático y el sufragio, había venido a sustituir la legitimación religiosa. En efecto, el legislador se va a ver investido con atributos que antes sólo se predicaban del propio Dios. Pero era lo mismo, porque por mucho que saliera de asambleas elegidas, la ley seguía siendo lo que era, instrumento «en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida» [DIOS, págs. 63 y 68], seguía siendo «violencia, coacción, imposición con la fuerza de la voluntad de los gobernantes a los gobernados» [ELECCIONES, pág. 52]. Entonces la democracia era un engaño, sencillamente; un engaño que permitía que los sometidos a las leyes las aceptaran sin otra razón, con lo que resultaba más fácil explotar al pueblo «*en nombre del pueblo mismo*», haciéndole creer que aquéllas, las leyes, eran un producto de su voluntad [ESTATISMO, págs. 66 y 186], con lo que la burguesía, la beneficiaria del parlamentarismo, evitaba tener que recurrir al uso de la fuerza, tan desagradable [REBELDE, págs. 26 y 72; PAN, pág. 125]. Al fin y al cabo, ¿qué más daba que gobernara «un gran número de imbéciles» o «una minoría de tunantes»? se preguntó Mella. En efecto, era igual [NÚMERO, págs. 41 y 58]. Además, y puesto que los trabajadores habían logrado sus derechos arrancándoselos a sus patronos y no por medio de la representación, ¿de qué valía ésta? La única manera de ser libre era siendo cada uno el representante de sí mismo [REBELDE, págs. 70-71].

En cuanto a los juristas, los profesionales del Derecho, quiero decir, los anarquistas solieron condenarlos por ser cómplices, cuando no autores, del orden establecido. Digo *cuando no autores* porque a los juristas, junto con los guerreros y los sacerdotes, Kropotkin les acusó de haber destruido las comunidades libres para convertirlas en organizaciones estatales, autoritarias. Educados en el espíritu del Derecho Romano, fueron estos legistas quienes diseñaron la nueva organización que santificarían las religiones y protegerían los soldados [ESTADO, págs. 25, 41, 47, 51 y 53]: «La ley hace su aparición sancionada por el sacerdote y teniendo a su servicio la maza del guerrero» [REBELDE, pág. 94] (45). Pero se prestó atención especial a algunas de las profesiones jurídicas. Sobre todo al juez, un «pervertido por el estudio del Derecho Romano» [PRISIONES, pág. 52], un «maniático del código» [OEUVRES, pág. 224], un visionario que vivía en el mundo de las «ficciones jurídicas» [REBELDE, pág. 91], un falso sabio que se oponía al «buen sentido popular» [PROPIEDAD, pág. 122], pero también al abogado, que, conocedor y beneficiario de mañas y trampas legales

(45) KROPOTKIN hace una buena descripción de esos jurisconsultos: «educados en el estudio del Derecho Romano [...] una raza de hombres, tenaz y ambiciosa, surgida de entre los burgueses y que odiaba por igual la altivez de los feudales y la manifestación de lo que llamaban iniquidad de los campesinos. Ya las formas mismas de la comuna aldeana, desconocidas en sus códigos, los mismos principios del federalismo, les eran odiosos, como herencia de los bárbaros. Su ideal era el cesarismo, apoyado por la ficción del consenso popular y —especialmente— por la fuerza de las armas; y trabajaban celosamente para aquéllos en quienes confiaban para la realización de este ideal» [APOYO, págs. 216-217].

[NÚMERO, pág. 57], se dedicaba a esquilmar al pueblo «en nombre de Dios, del Estado y del derecho jurídico» [DIOS, pág. 99], y al policía, a quien habitualmente se le llamó despectivamente *polizonte*, y al verdugo, «siempre acompañado en el patíbulo por un sacerdote» [ÉTICA, pág. 94]. En fin, quienes se dedicaban al Derecho estaban siempre del lado de los opresores, nunca del de los oprimidos: «Un vasto conjunto de tribunales, jueces, verdugos, polizontes y carceleros es necesario para mantener los privilegios» [PAN, pág. 17]. Como muchos otros, por lo demás: «Sacerdotes, monarcas, hombres de Estado, hombres de guerra, financistas públicos y privados, funcionarios de todas las especies, policías, carceleros y verdugos, monopolizadores, capitalistas, empresarios y propietarios, abogados, economistas, políticos de todos los colores, hasta el último comerciante» [DIOS, pág. 44].

En cuanto a la ciencia jurídica, Proudhon la llamó «hipócrita» y, conforme con un uso del término *ideología* que luego se extendió, dijo que era una «falsa sabiduría», una *metafísica del Derecho* [PROPIEDAD, págs. 58 y 167]. Probablemente Proudhon tenía en mente a los seguidores de la escuela de la exégesis, los creyentes en la «religión de los textos» que, en vez de enjuiciar y mejorar la ley, en vez de «redactar las nuevas leyes y pacificar el mundo», adoptaban un «papel servil» al limitarse a comentarla acriticamente [PROPIEDAD, págs. 122 y 289]. Por su parte Bakunin la colocó junto a la teología, la metafísica y la política, y dijo que no tenía «otra misión que la de legitimar y racionalizar todo lo posible lo que es inicuo y absurdo» [DIOS, págs. 97 y 100], lo que explicaba que el Estado también se ocultara —decía Kropotkin— en las páginas de los libros de jurisprudencia [PAN, pág. 32]. Se trataba de una ciencia que no explicaba la realidad sino la ley, esto es, que no se dedicaba a la que debía ser función de la ciencia, a «esclarecer la vida», sino a gobernarla [DIOS, págs. 94-95; ESTATISMO, pág. 79]. Al igual que las otras ciencias llamadas morales, el Derecho no era una ciencia [ADÓNDE, pág. 318, n.]. Por supuesto que lo negarían pero, como los hombres de Estado, los jurisconsultos estaban atacados de una ceguera que les impedía verse a sí mismos como eran realmente [ESTATISMO, pág. 101], y por eso «desde el púlpito, desde la cátedra universitaria y en los tribunales» predicaban que la salvación de los hombres se hallaba en un Estado centralizado y que en aras del bien de la sociedad podía llevarse a cabo cualquier violencia [APOYO, pág. 220]. Los juristas eran igual «que todos los religiosos y todos los autoritarios, que son, en verdad, de igual conformación espiritual» [IDEARIO1, pág. 210], unos dogmáticos. Su mentalidad, el legalismo; su misión, la «fría justicia» [APOYO, pág. 286].

3. EL IUSNATURALISMO RADICAL ANARQUISTA

El eslogan anarquista que mayor fama llegó a alcanzar se debió a Proudhon (46), y con él respondía el interrogante que daba título a la obra en donde aparecía,

(46) PROUDHON pasa por ser el padre del anarquismo, si bien quizás sea más acertado verlo como el

Qu'est-ce que la propriété? «¡La propiedad es el robo!» fue la respuesta, un robo permitido por las leyes, aclararía más adelante [PROPIEDAD, pág. 276]. Proudhon iniciaba así el uso anarquista de la paradoja, que luego fue habitual entre los demás libertarios, y sobre todo para referirse a cuestiones jurídicas. De hecho, antes de decir que la propiedad era un robo, Proudhon afirmó que la esclavitud era un asesinato, y después llamó «asesinato jurídico» a la pena de muerte [PROPIEDAD, pág. 47], lo que también hizo Kropotkin, a la vez que se admiraba por que en esa «extraña jerga» de los juristas y los políticos se le llamara pena capital [PRISIONES, pág. 67]. En otra ocasión el príncipe anarquista decía que los verdaderos ladrones no eran los que poblaban las prisiones sino quienes los tenían allí [PRISIONES, pág. 27], que curiosamente el crimen no era evitado por la ley sino producido por ella [REBELDE, pág. 102] (47), y Bakunin, explicándolo todo, llamó «violador legal» al Estado: su moral —dijo— era «la inversión de la justicia» [DIOS, pág. 157; ESCRITOS I, pág. 161].

En todos esos casos sólo cabía una interpretación posible. Cifrándome al de la propiedad, resultaba que si la propiedad era un robo, evidentemente no lo era conforme a las normas del Derecho positivo, que precisamente establecían lo contrario, que el robo era la violación de la propiedad ajena, sino conforme a otras normas que no habían sido establecidas por ningún legislador: las que conforme a «las leyes de la razón y de la justicia» [PROPIEDAD, págs. 191-192], es decir, conforme al principio de la igualdad de derechos fundado en las iguales necesidades de los hombres [PROPIEDAD, pág. 112], establecían que *todo es de todos* [PROPIEDAD, págs. 63 y 73], con lo que quien se apropiaba de algo para sí estaba robando a todos los demás, que también tenían derecho a ello (48). Tal como estaba instituida por los códigos, la propiedad no era natural [PROPIEDAD, pág. 259] sino un artificio que vulneraba la igualdad que exigía la justicia, es decir, el «derecho social», el «derecho estricto» [PROPIEDAD, pág. 291] o, en otros términos, el Derecho Natural, un Derecho al que Proudhon llamaba «reinado de la razón» y que en sus argumentos servía para condenar el Derecho positivo, es decir, el «despotismo de la voluntad»

puente que unió el socialismo utópico con las nuevas ideas anarquistas. Con carácter autobiográfico, APUNTES. En cuanto a biografías y estudios críticos, para un primer acercamiento: GEORGES GURVITCH: *Proudhon: su vida, su obra y su filosofía*, Guadarrama, Madrid, 1974, 121 págs.; *Los fundadores franceses de la sociología contemporánea: Saint Simon y Proudhon*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, 259 págs.; C. N. STARCKE: *Laws of social evolution and social ideals*, Levin & Munksgaard Publishers, Copenhagen, 1932, 412 págs., págs. 98-135; PIERRE ANSART: *Sociologie de Proudhon*, Presses Universitaires de France, 1967, 223 págs.; TULLIO ROSEBUJ: *Conocer a Proudhon y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979, 110 págs.

(47) En palabras de EMMA GOLDMAN: «La más absurda apología de la autoridad y el Derecho es pretender que sirven para disminuir la criminalidad» [ANARCHISM, pág. 43].

(48) Resultaba evidente en el caso de la apropiación capitalista: a los obreros se les satisfacía su trabajo particular, su fuerza individual, pero se les burlaba lo que correspondía al trabajo colectivo, a la fuerza del conjunto, muy superior a la suma de la de los particulares individuos: «Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luqsor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, según el capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo» [PROPIEDAD, págs. 135].

[PROPIEDAD, pág. 290]. Kropotkin diría lo mismo: todos los productos creados por el hombre pertenecían a todos los hombres, es decir, a un único titular, la humanidad, y por tanto cuando alguien se apoderaba de algo estaba privando a los demás de lo que les pertenecía o, en otros términos, cometiendo «un robo consciente o inconsciente al haber social de todos» [REBELDE, pág. 128; PAN, págs. 15-17]. En Kropotkin, la propiedad privada seguía siendo un robo porque vulneraba una norma natural, la que decía que todo era de todos. En España se mantuvo la misma interpretación. Mella, por ejemplo, dijo que la propiedad era «un despojo legalmente autorizado» [ANARQUISTAS, pág. 114].

El antidemocratismo anarquista se explica también con argumentos iusnaturalistas. Ni un hombre ni todos juntos poseen la inteligencia suficiente para cambiar en bien lo que está mal, esto es, no se puede someter a votación si se quiere un régimen socialista o un régimen individualista, si se prefiere justicia o injusticia. Como Proudhon dijo, en el fondo monarquía y democracia eran lo mismo, «la soberanía del hombre en lugar de la soberanía de la ley, la soberanía de la voluntad en vez de la soberanía de la razón; en una palabra, las pasiones en sustitución del Derecho». En fin, la democracia no daba solución al problema de la democracia totalitaria o, lo que es lo mismo, las elecciones no garantizaban la libertad y, al contrario, eran compatibles con un régimen de tiranía [PROPIEDAD, págs. 50-52]. Por eso Proudhon exclama: «¡Demócratas, no hay pacto posible con la injusticia!» [APUNTES, pág. 210]. El «poder legislativo no pertenece más que a la razón, metódicamente reconocida y demostrada» [PROPIEDAD, pág. 284] (49). En fin, que muchos deseen lo mismo no convierte en deseable su objetivo, pues la «ley de las mayorías no es la ley de la razón» [NÚMERO, pág. 43]. No había ningún argumento para creer seriamente que el mayor número tuviera una conciencia más esclarecida para encontrar la verdad o la justicia. En cualquier caso, ninguna mayoría estaba legitimada para conculcar el derecho al libre desarrollo de la personalidad, a la libertad o al bienestar que corresponden a todo hombre, pues los de cada uno «son tan respetables, tan sagrados como puedan ser los de toda la humanidad» [IDEARIO1, pág. 51].

El iusnaturalismo anarquista también quedaba claro al observar que los ácratas repudiaban el entendimiento común de su doctrina, entendimiento que equiparaba anarquía y caos (50). ¿De qué desorden hablaban sus críticos? ¿Acaso de que la inmensa

(49) Vid. el comentario de MOUNIER en *Anarquía y personalismo*, cit., n. 1, págs. 797-798: «Fundando el derecho sobre una voluntad, por general que sea, lo establece inmediatamente en el reino de lo arbitrario, pues a fin de cuentas hay que obedecer siempre la voluntad popular, incluso cuando se equivoca, y entonces ¿dónde está la razón? [...] La razón es la única regla digna del hombre, únicamente ella garantiza la autonomía de cada uno, puesto que es la ley y la liberación de todo [...] Al fundamentar sus reglas en la voluntad general la democracia está ciega de nacimiento». En el mismo sentido, ROBERT HOFFMAN: «Si los hombres existen para ser libres, deben vivir bajo reglas racionales; de lo contrario serán esclavos de sus pasiones o víctimas de las pasiones de otros», en *Introduction*, cit., n. 22, pág. 11.

(50) Palabras de PROUDHON: «Anarquía, ausencia de señor, de soberano, ésta es la forma de gobierno a la que nos aproximamos de día en día, y a la que, por el hábito inveterado de tomar el hombre por re-

mayoría de la humanidad tuviera que trabajar para satisfacer los lujos de unos pocos? ¿O de la privación que muchos sufrían de los bienes necesarios para vivir con decoro? ¿O de «la miseria y el hambre convertidos en estado normal de la sociedad»? ¿O de la «guerra continua de hombre a hombre»? ¿O de la servidumbre y el envejecimiento de los trabajadores que perecían en fábricas y minas? ¿De qué se acusaba al anarquismo cuando se decía que era el desorden? Los que le reprochaban que negara el orden no hablaban del futuro sino del orden social actual, es decir, de un orden repugnante, inicuo y explotador, de un «inmenso desequilibrio» [ANARQUISTAS, pág. 113] o, en palabras de Fauré, de un *dolor universal* (51). En la película que trata de su vida y muerte, las palabras de Bartolomeo Vanzetti respondiendo al gobernador de Massachusetts, que le acusa de ejercer la violencia, son claras: «la sociedad en la que ustedes me obligan a vivir, y que nosotros queremos destruir, está construida sobre la violencia. Mendigar una vida por un mendrugo de pan es violencia. La miseria, el hambre que padecen millones de hombres, es violencia. El dinero es violencia. La guerra... E incluso el miedo a morir que todos tenemos cada día, pensándolo bien, es violencia» (52). Eran quienes se beneficiaban de esta situación los que habían conseguido identificar «la sumisión, la esclavitud, el acatamiento pasivo a su autoridad» con el orden [ESTRATEGIA, pág. 143]. De nuevo los papeles parecían invertidos: el *status quo* no era más que desorden establecido; el desorden futuro no sería otra cosa que «un mundo mejor» en el que todos podrían satisfacer sus necesidades naturales [REBELDE, págs. 54-56]. Más parco pero igual de claro, Proudhon afirmó que el *desorden social* era el «mal moral» [PROPIEDAD, pág. 262], y explicó que por eso se decía anarquista, aunque realmente fuera amigo del orden [PROPIEDAD, pág. 278] (53). «La anarquía es la más alta expresión del orden», parece que dijo Eliseo Reclús (54), y Malatesta afirmó que la anarquía era el «orden natural» [IDEARIO1, pág. 108]. Frente al del presente, al que se llamaba orden y que habían erigido unos hombres contra otros, se esperaba en otro orden natural en el que todos pudieran vivir fraternalmente. No extraña la admiración que Mounier, que tanto habló del *desorden establecido*, sentiría por el anarquismo (55), la misma que el anarquismo pareció sentir por el cristianismo primitivo (56).

gla y su voluntad por ley, miramos como el colmo del desorden y la expresión del caos» [PROPIEDAD, pág. 283].

(51) Vid. SEBASTIÁN FAURÉ: *El dolor universal*, Biblioteca de Estudios, Valencia, 1890?, 325 págs.

(52) GIULIANO MONTALDO (dir.): *Sacco e Vanzetti*, cit., n. 21.

(53) Precisamente los dos valores nucleares del pensamiento de PROUDHON son libertad y orden: vid. STARCKE: *Laws of social evolution and social ideals*, cit., n. 46, pág. 133.

(54) Cit. en FEDERICA MONTSENY: *Qué es el anarquismo*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976, 80 págs., pág. 60.

(55) Vid. «Anarquía y personalismo», cit., n. 1. En España sigue su interpretación CARLOS DÍAZ: «La anarquía no es la anomía, sino la más alta expresión de orden, la más transparente síntesis de la convivencialidad en orden a la liberación total de los hombres», en *Las teorías anarquistas*, cit., n. 1, pág. 227.

(56) BAKUNIN llamó a Jesucristo «ese grande y santo personaje», y del primer cristianismo dijo que

Si lo que se había establecido era un orden social depredador, resultaba necesario preguntarse si no sería éste el producto de la misma naturaleza humana, sobre todo porque los que se habían dedicado a trasladar a la explicación de la sociedad los postulados que Darwin había defendido para comprender la evolución de la naturaleza, los partidarios del darwinismo social, implantaron el dogma conforme al cual la vida social era una lucha despiadada y constante a resultas de la cual sobrevivían los más aptos. Si eso era así, entonces resultaba inadmisibles sostener que en la naturaleza humana se fundamentaba la armonía y el orden predicado por los anarquistas. Sin embargo Kropotkin, que dedicó varios artículos y luego un libro a combatir esa creencia (57), afirmó que se podía observar «la vida de los animales y de los hombres completamente desde otro ángulo» [APOYO, pág. 34], es decir, que pretender que los hombres eran esencialmente egoístas, agresivos y violentos resultaba por lo menos sesgado. Sin duda tampoco era cierto el argumento contrario que presentaba al ser humano con rasgos casi angelicales, pero eso no validaba el darwinismo social. En fin, ni el optimismo de Rousseau ni el pesimismo de Hobbes podían «ser aceptados como una interpretación despasionada y científica de la naturaleza» [APOYO, pág. 42]. Pero puesto que el entendimiento hobbesiano había alcanzado tan amplio predicamento, y no sólo en la doctrina científica sino en el pensamiento común, Kropotkin se sintió en la obligación de ofrecer argumentos contra esa distorsión que sólo veía en el hombre un cúmulo de pasiones lamentables (58). El propio título que escogió para su libro, libro que —a mi juicio— tenía una importancia asombrosa (59), *The Mutual Aid*, ya hacía adivinar el planteamiento: para comprender el funcionamiento de las sociedades humanas, tanta legitimidad, si no más, poseía el principio de la *ayuda mutua* como el de la *lucha mutua*.

fue «la primera rebelión del proletariado» [DIOS, págs. 120-121]. En similares términos, KROPOTKIN [ÉTICA, pág. 90] o ABAD DE SANTILLÁN [ESTRATEGIA, págs. 38 y 69], por ejemplo.

(57) En concreto, KROPOTKIN respondía a la tesis que había defendido T. H. HUXLEY, a quien se llamó «el bulldog de Darwin», en un artículo suyo titulado «La lucha por la existencia: un programa», tesis a la que el anarquista calificó de «atroz»: MEMORIAS, pág. 419. Una biografía de HUXLEY, quien no siempre defendió las mismas ideas, la de WILLIAM IRVINE, *Thomas Henry Huxley*, The British Council, London, 1960, 40 págs.

(58) Por eso las palabras de FRAANS DE WAAL no dicen toda la verdad: «Los idealistas como Kropotkin tienden a fijarse sólo en los aspectos agradables de la cooperación, como la lealtad, la confianza y la camaradería, mientras que pasan por alto el lado competitivo»; en *Bien Natural* (trad. por I. FERRER), Herder, Barcelona, 1997, 373 págs., pág. 44. La postura de KROPOTKIN quedó mejor expuesta por IRENÁUS EIBL-EIBESFELDT: simplemente «sostenía que la sociabilidad es una ley tan natural como el combate»; en *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano* (trad. por F. BLANCO), Salvat, Barcelona, 1986, 248 págs., pág. 2.

(59) *The Mutual Aid* mostraba la amplia formación de KROPOTKIN, quien no sólo fue un reputado geógrafo, sino que tenía importantes conocimientos de filosofía, sociología, antropología y Derecho. *Vid.* su parcial autobiografía, MEMORIAS. Con carácter biográfico, GEORGE WOODCOCK e IVÁN AVAKUMOVIC: *El príncipe anarquista* (trad. por K. L. BERNERI), Júcar, Madrid, 1975, 418 págs. Una exposición de su pensamiento en ÁNGEL J. CAPPELLETTI: *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, Ética y Anarquía*, Zero, Bilbao, 1978, 340 págs.

Además la explicación era clara y se encontraba en un estudio integral, no sesgado, de la misma obra de Darwin, pues ¿quiénes son más aptos para sobrevivir, los que luchan constantemente entre ellos o quienes cooperan y se muestran solidarios entre sí? Sin duda los segundos, pero no porque simplemente lo queramos o lo imaginemos así sino porque en el reino animal se demuestra con creces: ¡si son las hormigas y las termitas las que refutan a Hobbes! (60). Es la naturaleza, por tanto, la que enseña la ley de la cooperación, ley a la que no sólo se somete la mayoría de los animales sino también el hombre a lo largo de la mayor parte de su historia. Así, el principio de ayuda mutua, que se encuentra en la base de todas las morales, no es ninguna creación artificial, obra de pensadores ajenos a la realidad, sino que se encuentra ínsito en la propia naturaleza de lo viviente. El Estado y cualquier otro tipo de organización que estableciera la subordinación por la fuerza, es decir, que repudiara la coordinación y la solidaridad, atentaba contra un principio básico de la naturaleza. Si la *cultura* la despreciaba, había que gritarlo a todos: ¡volvamos a la naturaleza! [ÉTICA, pág. 6]. Si el Derecho positivo se había sublevado contra el natural, había que arrumbar aquél e instaurar de nuevo éste, basado en «la ley natural y social» del apoyo mutuo, de la solidaridad entre los hombres [SISTEMA, pág. 23].

No sólo entonces, sino también hoy día se oyen censuras contra semejante visión de la vida social y, a veces, contra Kropotkin mismo. Los sociobiólogos suelen ver ingenuidad, idealismo o romanticismo en la tesis de *La ayuda mutua* (61), cuando no inconfesables pretensiones políticas. Pero Kropotkin ya se cuidó de advertir que tras la acusación se ocultaba el mismo reproche que a él se le hacía, esto es, que quienes le tachaban de optimista también tenían un objetivo político, pero de opuesto signo, la justificación del Estado autoritario: si el enfrentamiento y la lucha son lo propio del ser humano entonces sólo se les puede poner límite «por alguna autoridad poderosa que, por medio de la fuerza», establezca la paz [APOYO, pág. 136] (62). Más a las claras, Malatesta contraatacaba y acusaba a la burguesía de pretender justificarse por medio de la teoría de Darwin [IDEARIO1, pág. 129], y Bakunin se asombraba de que «una fábula tan ridícula», la del darwinismo social, pudiera vencer a alguien [PRINCIPIO, pág. 203]. Realmente tanto las tesis de unos como las de otros podían, y debían, leerse en clave política (63), pero eso no decía nada acerca de su corrección. Si la tesis de Kropotkin afirmaba la armonía (que no lo hacía, o no solamente, aunque se la suela reducir a esos términos), y las otras sólo el conflicto, ambas tendrían razón: salvo en el caso de la guerra civil, la sociedad siempre pre-

(60) KROPOTKIN atacó duramente la filosofía social de HOBBS, quien no había llegado a conocer —dijo— la antropología moderna: APOYO, pág. 109.

(61) P.e. JAMES PARADIS: «Evolution and Ethics in Its Victorian Context» y GEORGE C. WILLIAMS: «A Sociobiological Expansion of Evolution and Ethics», en T. H. HUXLEY: *Evolution & Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1989, 242 págs., págs. 50 y 219.

(62) En el mismo sentido, BAKUNIN: «Todo Estado, como toda teología, supone que el hombre es esencialmente perverso y malo» [ESCRITOS I, pág. 166].

(63) FRAANS DE WAAL: *Bien natural*, cit., n. 57, pág. 36.

senta cierto equilibrio inestable entre las tendencias integradoras y las desintegradoras, entre la armonía y el conflicto. De hecho todo el desarrollo histórico de la ciencia social es una pugna entre las corrientes que, con unos u otros términos, resaltan la cohesión y la solidaridad social y las otras que acentúan la disgregación y el conflicto. Entre estas últimas destaca la marxista, que también entendía la sociedad en términos bélicos, como una lucha de clases. No es que los anarquistas no creyeran lo mismo; lo creían pero también pensaban que se trataba de una distorsión producida por circunstancias que, si se hacían desaparecer y se dejaba actuar a la naturaleza humana, podía cambiarse, como lo demostraban ejemplos del pasado. Tal vez fueran más voluntaristas e idealistas que los otros, pero también menos contradictorios cuando trataban de cuestiones morales.

Sea como fuere, el marxismo se convirtió en enemigo del anarquismo, lo que trajo consigo no sólo un debate intelectual intenso sino también enfrentamientos personales e incluso crímenes. Los libertarios solieron distinguir entre su socialismo y el socialismo autoritario, mientras que los marxistas los tacharon por idealistas y anticientíficos. Realmente ambos compartían el ideal socialista, pero mientras unos pensaban que sería imprescindible una fase de transición para acceder a ese estado sin Estado, los otros se negaban a aceptar que fuera necesario utilizar la maquinaria jurídica y política del régimen que se derrotaba para elevar uno nuevo. ¿Acaso para liberar al pueblo trabajador sería necesario esclavizarlo primero?, se preguntó Bakunin [ESCRITOS II, pág. 43] ¿No se daban cuenta los marxistas de que la *dictadura del proletariado* era la traición de todos sus anhelos y de que una vez establecida habría que luchar ferozmente contra ella, como se había hecho contra el régimen anterior, para derrocarla? Así se lo dijo Kropotkin a Lenin: «Una cosa es cierta: incluso si la dictadura de partido es un medio eficaz para destruir el sistema capitalista (lo que dudo mucho), se trata de un grave obstáculo para el establecimiento del socialismo» [OEUVRES, pág. 338] (64). Además, unos y otros tenían una visión diversa de la naturaleza humana y de ahí se derivaban consecuencias, incluso para su teoría del Derecho. En el caso de los anarquistas, los hombres parecían capaces de discernir correctamente entre el bien y el mal, entre el egoísmo y la solidaridad, y de ahí que manejaran un conjunto de criterios objetivos que servían para juzgar, y condenar, el Derecho del Estado.

Pero volviendo al Derecho Natural, hubo ocasiones en que éste pareció desprestigiado en boca de los anarquistas. Proudhon, por ejemplo, no se ahorró la ironía al referirse a quienes hablaban de una ley que estaba «grabada en el corazón de los

(64) Y luego, refiriéndose a los excesos del nuevo régimen revolucionario: «¿Es posible que no tenga usted a nadie cerca que recuerde a sus compañeros que tales medidas representan un regreso a los peores momentos de la Edad Media y de las guerras de religión, y que son indignas de personas que creen en una sociedad futura construida sobre bases comunistas, ni de que tales procedimientos no llevan al comunismo? [...] ¿No se dan cuenta sus camaradas de que los comunistas, pese a todos los errores, están trabajando por el futuro?» ¿Ni de que tales actos «se convierten en obstáculos para el proyecto comunista?» [OEUVRES, págs. 340 y 341].

hombres», o a los que decían que había un Derecho expresado por «una voz celeste e inmortal» o a quienes creían en normas «dadas por la naturaleza» [PROPIEDAD, págs. 44 y 237], pero contradiciéndose, al mismo tiempo decía que todos los hombres llevaban las verdades morales *en sus almas* o que el insolidario actuaba «contra la naturaleza» [PROPIEDAD, págs. 35 y 238]. Más clásico en la expresión, Kropotkin sí reconoció que existían leyes naturales y que había «principios de moralidad grabados en el corazón de todos» [PRISIONES, págs. 38, 40 y 62], y Bakunin también admitió que había una ley moral inscrita en el corazón de los hombres, a la vez que identificaba ese órgano, el corazón, con «la capacidad de amar instintivamente y de comprender todo lo que es humano» [ESCRITOS I, pág. 140; ESTATISMO, pág. 142], con lo que se refería al conocimiento moral que puede alcanzar el ser humano.

En este punto conviene referirse con más detalle al caso de Bakunin (65), que si bien no solió hablar de Derecho Natural, sí utilizó otra clasificación en la que uno de los términos parecía remitir a éste, la que distinguía entre *derecho jurídico* y *derecho humano* (66). Creo que Bakunin nunca ofreció definición de uno y otro derecho, al menos en extenso, aunque del contexto en que se insertaban las referencias y de algunas comparaciones se pueden obtener resultados concluyentes. Por ejemplo, habló despectivamente de la familia jurídica [ESCRITOS II, pág. 98], supongo que para contraponerla a la ideal, al *amor libre*, y también distinguió entre la *moral cristiana* y la *moral humana*, y resulta fácil imaginar la carga peyorativa de la primera expresión al lado del significado valioso que le daba a la segunda. La *moral cristiana* era al *derecho jurídico* lo mismo que la *moral humana* al *derecho humano*, y este último par de conceptos lo que tenía en común era el valor «de la solidaridad humana, que es lo único que constituye lo que llamamos humanidad». Si además resultaba que tanto Dios como el Estado eran «la negación de la humanidad» [PRINCIPIO, pág. 186 y 192; DIOS, págs. 157-158], quedaba claro a qué Derecho se refería cuando hablaba del *derecho jurídico*, al Derecho del Estado, que precisamente no era humano porque era estatal, al igual que la moral cristiana no era *humana* por ser divina. Probablemente hubiera sido más acertado hablar de *derecho legal* [ESCRITOS I, pág. 184], pues así quedaría claro que el Derecho que se condenaba sin paliativos era el del Estado, pero también en francés se utilizó la expresión de *droit juridique*. En cualquier caso, Bakunin también utilizó la denominación de *derecho abstracto* para referirse al *derecho jurídico*, con lo que pareció referirse a un Derecho *teórico*,

(65) Sobre BAKUNIN puede verse, con carácter autobiográfico, su *Confesión al Zar Nicolás I* (trad. por M. SOL y J. ECHEVARRÍA), Labor, Barcelona, 1976, 220 págs. Una biografía amplia, la de E. H. CARR: *Bakunin* (trad. por G. GAYÁ), Grijalbo, Barcelona, 1970, 519 págs. Interesantes comentarios sobre su persona y su doctrina, en GERALD BRENAN: *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil* (trad. por J. CANO), Plaza & Janés, Barcelona, 1996, 481 págs., págs. 177 y ss.

(66) Que yo sepa, al menos la expresión *derecho jurídico* ya había sido utilizada tanto por STIRNER como por PROUDHON, probablemente para referirse al mismo *derecho* que BAKUNIN, a quien pertenece —creo— la clasificación.

ideal, sin ninguna plasmación en la realidad; Derecho que tendría que desaparecer junto con el Estado que lo imponía [ESTATISMO, págs. 251 y 269; DIOS, págs. 78, 99]. En fin, una cosa era el Derecho positivo y otra el Derecho de la razón [ESCRITOS I, págs. 303-304]; una cosa era un Derecho depredador y abusivo, «las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas y civiles creadas por las clases privilegiadas a lo largo de la historia para permitir la explotación del trabajo de las masas», y otra cosa el Derecho Natural, las leyes naturales [ESCRITOS I, pág. 202], porque el *derecho humano* de Bakunin era en realidad la versión libertaria del Derecho Natural.

Tanto Proudhon como Bakunin y Kropotkin, los principales representantes del anarquismo, aceptaban criterios morales objetivos, por tanto. ¿Cuáles eran éstos? Para empezar, había uno necesario: si el nuevo mundo no se regiría por leyes ni decretos sino por pactos y transacciones (y el anarquismo sólo era eso —dijo Ricardo Mella—, arreglar todos los asuntos por medio de acuerdos libres: ANARQUISTAS, pág. 117) habría una serie de normas sin duda naturales, porque no serían legisladas por nadie, que resultaban necesarias para que aquéllos, los pactos, posibilitaran el orden en que consistiría el anarquismo. Nadie tendría que legislar una norma que exigiera respeto a la palabra dada, pues se trataba de una norma natural, necesaria: sin ella no cabe acuerdo alguno. Que la norma era natural se evidenciaba en el hecho de que fuera reconocida por todos, y quien se dedicara al comercio lo sabía [PAN, pág. 119]. Pero el compromiso con la palabra dada, como cualquier otra norma natural que cupiera imaginarse (la proscripción del homicidio, del robo, etc.), derivaba su fuerza de un primer principio que formuló Bakunin perfectamente: «el respeto al hombre es la ley suprema de la humanidad» [DIOS, pág. 97; ESCRITOS I, pág. 210] o, en otros términos, «la ley natural y social de la solidaridad humana» [ESCRITOS II, pág. 9]. El *derecho humano* de Bakunin era la versión anarquista del Derecho Natural —dijimos—, y ahora hay que expresarlo de otra forma, se trataba de la versión anarquista de los *derechos humanos*: el derecho a la dignidad, a la libertad, a la solidaridad [DIOS, págs. 83 Y 150-152] (67). La que establecía esos derechos del ser humano era una ley moral objetiva, *absoluta*, y conforme a ella podían juzgarse tanto las morales positivas como los Derechos positivos [DIOS, págs. 192-195]. Claro que podrían formularse normas naturales algo más concretas derivadas de esa primera que proclamaba la dignidad del ser humano (68), pero todas encontraban en ella su fundamento. Como otras muchas teorías del Derecho Natural, la anarquista tenía carácter humanista (*el anarquismo es un humanismo*, decía Abad de Santillán: ESTRATEGIA, pág. 143) y toda su doctrina podía resumirse en la afirmación de la dignidad del ser humano [APUNTES, pág. 208], si bien de ella

(67) Al respecto, puede verse de KROPOTKIN: *La conquista del pan*, que también es un pequeño tratado sobre los derechos humanos.

(68) Por ejemplo, la que decía que los «niños serán confiados —por naturaleza, y no por derecho— a sus madres, quedando la prerrogativa de éstas bajo la supervisión racional de la sociedad» [ESCRITOS II, pág. 123].

seguían conclusiones que pocos de los otros iusnaturalistas admitirían: «derribar las prisiones», por ejemplo [PRISIONES, pág. 71]. La referencia a las prisiones, por cierto, muestra que el anarquismo no fue sólo una ideología para el movimiento obrero, sino para «todos los individuos reales que nacen, viven y mueren sobre la tierra» [DIOS, pág. 101], lo que explica su llamada a quienes sufrieran cualquier vejación, a quienes no vieran reconocidos sus «derechos más elementales» [DIOS, 121], a quienes fueran «humillados y desgraciados», a todo el *Lumpenproletariat* (69). Así el anarquismo no fue sólo el sueño del movimiento obrero, sino de cualquiera que buscara una «humanidad plenamente realizada» donde todos los hombres pudieran vivir emancipados [DIOS, págs. 44 y 188; IDEARIO1, pág. 221].

El Derecho Natural anarquista, al contrario que el tradicional, no fundamentaba el Derecho positivo, sino que decía bastar por sí solo para posibilitar la convivencia social o, en todo caso, ayudado por el Derecho consuetudinario. «¡No más leyes! ¡No más jueces!», había gritado Kropotkin. «La Libertad, la Igualdad y la práctica de la Solidaridad son la sola y segura eficacia que podemos oponer a los instintos antisociales de algunos hombres» [REBELDE, pág. 102]. Como dijo Bakunin, cuando la ciencia avanzara lo suficiente como para formular las leyes naturales de la sociedad, entonces ya no haría falta organización política, administración ni legislación [ESCRITOS I, pág. 302]. Sin embargo, el iusnaturalismo clásico ya había dejado claro por boca de sus representantes más autorizados que el Derecho Natural no era suficiente por sí solo para regular la convivencia sino que exigía la implantación de un Derecho positivo que, eso sí, debía ser fiel a los principios de ese otro orden natural. La afirmación del nuevo Derecho Natural y a su vez el repudio del Derecho positivo, sobre todo del Derecho legislado, mostraba un rasgo del anarquismo, el espontaneísmo. Bastaría con que los hombres siguieran los principios morales generales para que la vida social se ordenara, sin necesidad de ninguna norma más específica o, en todo caso, con la sola costumbre.

Además, el Derecho Natural anarquista era subversivo, revolucionario (70). Si a lo largo de la historia el llamado Derecho Natural había cumplido papeles políticos diversos, siendo más o menos progresista o más o menos conservador, según los casos, el del anarquismo era absolutamente rupturista, negador de casi cualquier Derecho positivo y, en todo caso, de todo Derecho de signo legalista. Otra vez el Derecho Natural se presentaba como la ideología de la revolución, la ideología que legitimaba que los pobres del mundo tomaran aquello que les correspondía, sus «derechos naturales». Si el legislador no los reconocía, y no lo hacía, habría que conquistarlos: «como no se dan, se toman», dijo Kropotkin [REBELDE, pág. 28]. Si en general se

(69) Al respecto, CARL SCHMITT: *Catolicismo y forma política* (trad. por C. RUIZ DEL CASTILLO), Tecnos, Madrid, 2000 (49 págs.), págs. 45-49.

(70) Sobre el Derecho Natural revolucionario, *vid.* EUSTAQUIO GALÁN Y GUTIÉRREZ: «El Derecho Natural y su incesante retorno», *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, marzo de 1945, págs. 168-177, págs. 171-172; ANTONIO TRUYOL: «Derecho Natural», *Nueva Enciclopedia Jurídica I*, F. Seix, Barcelona, 1975, págs. 765-807, pág. 801.

piensa que el Derecho Natural, al apuntar una relación necesaria entre el Derecho y la moral, afirma la obligación moral de obedecer el Derecho, el nuevo orden ácrata lo negaba. Sobre todo en referencia a las leyes dadas por el Estado, el Derecho Natural anarquista no desconocía que tuvieran una relación necesaria con la moral, lo que ocurre es que la relación era justo la contraria de la que solían predicar los otros iusnaturalistas; sencillamente, el Derecho era inmoral. Al respecto, Emma Goldman citaba nada menos que a William Blackstone cuando decía que las leyes positivas eran «inválidas por ser contrarias a las leyes naturales» [ANARCHISM, pág. 43]. El resultado no se hacía esperar: había que reemplazar la propuesta tradicional, «Obedeced la ley», por una nueva que dijera exactamente lo contrario: «¡Rebelaos contra todas las leyes!» [REBELDE, pág. 92].

Con todas las confusiones que se quiera, la idea queda clara en palabras de Malato: «El derecho es la negación de la ley humana, porque es la afirmación de la ley natural.» La ley positiva o, lo que es lo mismo, la amenaza que utilizan unos hombres contra otros, no sólo no es Derecho sino que es la negación misma del Derecho. Porque el Derecho (Natural) proviene de la naturaleza, mientras que la ley, lo que conocemos como Derecho (positivo), sólo es «el capricho de un señor»; porque el Derecho nos ordena satisfacer nuestras necesidades, mientras que la ley prohíbe hacerlo; porque el Derecho es «justo», «humano», mientras que la ley es «tiránica»; porque el Derecho es conocido sin más por cualquier individuo moralmente sano, mientras que la ley, a menudo oscura y contradictoria, requiere un conocimiento artificial. Derecho y ley, por tanto, no sólo no se identificaban sino que se hallaban en abierta lucha, la misma que enfrentaba «las decisiones tomadas de común acuerdo» y las resoluciones que se imponían por la fuerza [FILOSOFÍA, 1978, págs. 95-96]. Con todas las confusiones que se quiera, decía, porque Malato utiliza el propio término *Derecho* de muy diversas formas. *La idea queda clara*, sin embargo, porque sus palabras remiten a un orden objetivo de valores donde la libertad y la igualdad, precisamente las que niega la ley positiva, ocupan los puestos principales (71). No sólo hay un Derecho Natural sino que además critica, se enfrenta y, si puede, liquida el positivo. La función legitimadora que —se dice— asume aquél desaparece en el iusnaturalismo anarquista, que proclama un Derecho Natural revolucionario.

Así, cuando reine la anarquía no sólo habrá desaparecido el Estado, la ley, la propiedad, sino que se habrá impuesto el Derecho por fin, el Derecho verdadero. Su máxima será la misma que la del anarquismo, *haz lo que quieras*, y su fuerza de atracción será tanta que todos, al hacer lo que quieran, harán lo que deben [IDEARIO1, pág. 150]. El establecimiento de las condiciones objetivas de igualdad y dignidad traerá consigo un mundo donde todos actuarán como deben [ANARQUISTAS, pág. 119]. La utopía anarquista, que no sólo era la de una clase obrera depauperada sino la de todo hombre sufriente, llevaba al límite sus posibili-

(71) Sencillamente, reivindican la Justicia contra el Derecho: JULIEN FREUND: «Anarchisme, politique et droit», *Archives de Philosophie du Droit* XIV, 1969, págs. 21-36, pág. 35.

dades y afirmaba que un día la idealidad absoluta bajaría a la tierra y se haría realidad. Sería «un mundo nuevo, el de toda la humanidad solidarizada» [ESTATISMO, pág. 281].

4. BIBLIOGRAFÍA ANARQUISTA CITADA

A continuación se refieren las obras anarquistas más citadas en el texto y se indica la palabra o palabras por las que ha sido sustituido el título.

- ADÓNDE: MIKAIL BAKUNIN: «Adónde ir y qué hacer», en *Obras Completas 5* (trad. por D. ABAD y A. SCHAPIRO), La Piqueta, Madrid, 1986, págs. 315-330.
- ANARCHISM: EMMA GOLDMAN: «Anarchism: What it really stands for», en ROBERT HOFFMAN (ed.): *Anarchism*, Atherton Press, New York, 1970, págs. 34-49.
- ANARQUISTAS: CESARE LOMBROSO y RICARDO MELLA: *Los anarquistas*, Júcar, Barcelona, 1977, 158 págs.
- APOYO: PIOTR KROPOTKIN: *El apoyo mutuo*, Madre Tierra, Madrid, 1989, 343 págs.
- APUNTES: PIERRE-JOSEPH PROUDHON: *Apuntes autobiográficos* (ed. por B. BOYENNE), Fondo de Cultura Económica, México, 1987, 294 págs.
- CIENCIA: PIOTR KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, Universidad Autónoma de Sinaba, México, 1994, 162 págs.
- DIOS: MIKAIL BAKUNIN: *Dios y el Estado* (¿trad. por D. ABAD?), Júcar, Barcelona, 1992, 219 págs.
- ELECCIONES: ERRICO MALATESTA y FRANCESCO SAVERIO MERLINO: *Anarquismo y elecciones* (trad. por A. HAYDÉE), Síntesis, Barcelona, 1979, 166 págs.
- ESCRITOS: MIKAIL BAKUNIN: *Escritos de filosofía política*, 2 vols., Altaya, Barcelona, 1995.
- ESTADO: PIOTR KROPOTKIN: *El Estado y su papel histórico*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1995, 62 págs.
- ESTATISMO: MIKAIL BAKUNIN: «Estatismo y anarquía», en *Obras Completas 5* (trad. por D. ABAD y A. SCHAPIRO), La Piqueta, Madrid, 1986, págs. 53-281.
- ESTRATEGIA: DIEGO ABAD DE SANTILLÁN: *Estrategia y táctica*, Júcar, Gijón, 1976, 221 págs.
- ÉTICA, PIOTR KROPOTKIN: *Ética. Origen y evolución de la moral* (trad. A. ZULOAGA), Dogal, Madrid, 1977, 228 págs.
- FILOSOFÍA: CARLOS MALATO: *Filosofía del anarquismo*, Júcar, Gijón, 1978, 136 págs.
- IDEARIO1: ERRICO MALATESTA: *Ideario*, Publicaciones Mundial, Barcelona, ¿?, 221 págs.
- IDEARIO2: RICARDO MELLA: *Ideario*, Imprenta La Victoria, Gijón, 1926, 335 págs.
- MEMORIAS: PIOTR KROPOTKIN: *Memorias de un revolucionario*, Zero, Bilbao, 1973, 423 págs.
- MORAL: PIOTR KROPOTKIN: *La moral anarquista* (trad. por A. CRUZ), Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Palma de Mallorca, 1977, 55 págs.
- NÚMERO: RICARDO MELLA: *La ley del número. Contra el Parlamento burgués*, Zero, Madrid, 1976, 74 págs.
- OEVRES: PIOTR KROPOTKIN: *Ouvres* (ed. por M. ZEMLIAK), Francois Maspero, París, 1976, 445 págs.
- PAN: PIOTR KROPOTKIN: *La conquista del pan*, Zero, Bilbao, 1973, 175 págs.

- JUSTICE: WILLIAM GODWIN: *Enquiry Concerning Political Justice*, Oxford Clarendon Press, 1971, 347 págs.
- PRINCIPIO: MIKAIL BAKUNIN, «El principio del Estado», en *Obras Completas 4* (trad. por D. ABAD), La Piqueta, Madrid, 1979, págs. 183-206.
- PRISIONES: PIOTR KROPOTKIN: *Las prisiones. El salariado. La moral anarquista* (trad. por E. HERAS), F. Sempere y Cía., Valencia, ¿?, 198 págs.
- PROPIEDAD: PIERRE-JOSEPH PROUDHON: *¿Qué es la propiedad?* (trad. por R. GARCÍA ORMAECHEA), Tusquets, Barcelona, 1975, 307 págs.
- REBELDE: PIOTR KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Palma de Mallorca, 1977, 129 págs.
- RESURRECCIÓN: LEV NIKOLAEVICH TOLSTOI: *Resurrección* (trad. por J. LAÍN), Planeta, Barcelona, 1985, 400 págs.
- SISTEMA: MIKAIL BAKUNIN: *El sistema del anarquismo* (ed. por G. P. MAXIMOFF), Proyección, Buenos Aires, 1973, 168 págs.
- SOCIALISMO: ERICO MALATESTA: *Socialismo y anarquía*, Ayuso, Madrid, 1975, 238 págs.
- ÚNICO: MAX STIRNER: *El único y su propiedad* (trad. por E. SUBIRATS), Labor, Barcelona, 1974, 275 págs.