

EL ANARQUISMO ANTE LA PROPIEDAD

ANÍBAL D'AURIA¹

Resumen: El autor expone la visión anarquista sobre la propiedad, valiéndose para ello de los argumentos y categorías más explícitas que la evidencian como una institución auto-contradictoria, como el falso derecho de robar a otros su producto. La exposición se concentra en la teoría proudhoniana de la fuerza social colectiva que responde a los principios de la ocupación y el trabajo como fundamentos de la propiedad en tanto derecho natural.

Resumo: O autor expõe a visão anarquista sobre a propriedade, valiéndose para isso dos argumentos e categorias mais explícitas que a evidenciam como uma instituição auto-contraditória, como o falso direito de roubar a outros seu produto. A exposição se concentra na teoria proudhoniana da força social coletiva que responde aos princípios da ocupação e o trabalho como fundamentos da propriedade em tanto direito natural.

Abstract: The author describes the anarchist view on the property, using it the most explicit category arguments and evidence that the institution as a self-contradictory, as the false right of others to steal their product. The exhibition focuses on the Proudhon's theory of the collective social force that responds to the principles of occupation and work as the foundations of the property as natural law.

1. Introducción.

En este artículo pretendo pasar revista a la posición anarquista frente al problema de la propiedad. Para ello, comenzaré por exponer las principales críticas que el anarquismo hace, desde sus orígenes, a dicha institución jurídica. Luego repasaremos rápidamente las diferentes propuestas anarquistas de organización económica alternativa a la que surge de la propiedad capitalista. De esta forma, se verá cómo el anarquismo maduro, lejos de girar en torno a la idea de un comunismo dogmático, presenta una batería de modelos prácticos experimentales donde el comunismo absoluto es visto más como un horizonte que como una receta *a priori*.

2. ¿Qué es la propiedad? Un robo.

En 1840 aparece un texto central del pensamiento socialista y fundacional del anarquismo: *¿Qué es la propiedad?* de Pierre J. Proudhon. Y ya sabemos cuál es la respuesta del autor a esa pregunta: "La propiedad es el robo". Esta famosa respuesta en forma de oxímoron ofrece de entrada una idea del modo en que Proudhon enfocará el tema. En efecto, aunque vulgarmente se entiendan "robo" y "propiedad" como términos recíprocamente excluyentes, Proudhon mostrará como la propiedad es una institución "imposible", esto es, auto-contradictoria. "La propiedad es el robo" significa que esa institución se niega a sí misma; su principio, en sentido estricto, es de aplicación imposible.

¹ Facultad de Derecho-UBA

Para ello, su método consistirá en remontarse a los fundamentos que los defensores de la propiedad esgrimen y, luego, mostrar cómo esos mismos fundamentos hacen inviable la propiedad. Por otro lado, no se trata de un tema particular, sino que está en juego toda una concepción de la justicia y la sociedad. Demoler la propiedad es demoler los cimientos mismos de la desigualdad civil (explotación del trabajo ajeno) y de la desigualdad política (gobierno del hombre sobre el hombre).

Proudhon se apega a la clásica definición latina de propiedad como *jus utendi et abutendi*, para subrayar que su diferencia específica es precisamente ese derecho de abusar del bien poseído². Y ahí radicará la contradicción fundamental de la institución: por definición, un “abuso” siempre será lo opuesto a un “derecho”, y la propiedad será el (falso) derecho de robar a otros su producto. Si a la propiedad se la limitara de modo que no sea abusiva, el derecho restante ya no sería propiedad sino el legítimo derecho de usar de los bienes que uno mismo contribuye a producir³. De aquí que la propiedad (abuso) sea antinómica de la sociedad.

En primer lugar, Proudhon ataca la idea de que la propiedad sea un *derecho natural*, esto es, inherente a las personas. Y muestra cómo es categorialmente distinta de los otros derechos enunciados en las famosas declaraciones revolucionarias (la libertad, la seguridad y la igualdad). En efecto, la propiedad es potencial (no se puede ejercer sino se es previamente dueño de algo). Además la existencia del impuesto proporcional la desmiente en la práctica. Por otra parte, requiere ser fundamentada, lo que no suele ocurrir con la libertad y la igualdad. Por lo demás, es imposible en sentido estricto, como ya dijimos (y como intentará probar Proudhon analizando los fundamentos en que dicha institución dice apoyarse).

Hay dos principios alternativos en que los defensores de la propiedad pretenden fundarla: la ocupación y el trabajo. El primero es característico de los juristas; el segundo, de los economistas. Veamos rápidamente cómo procede Proudhon frente a ellos.

Los juristas pretenden derivar la propiedad de la primera ocupación efectiva de un bien, esto es, quieren fundar un derecho en un hecho. Pero más allá del problema lógico que este salto del *es* al *debe* siempre implica, dice

² Como bien señala Leval, “Proudhon negaba el derecho romano de la propiedad, la forma que permite a unos hombres usufructuar indebidamente el trabajo ajeno. Pero la consideraba indispensable en su forma generalizada”. LEVAL, G. (1935): *Conceptos económicos en el socialismo libertario*, Imán, Buenos Aires, p. 35.

³ Por ello no tiene sentido discutir sobre palabras. Los críticos de Proudhon dirán que si se impide el abuso de la propiedad, ésta deja de ser una institución injusta. Pero Proudhon responderá que eso ya no es propiedad. Si a un polígono –dice Proudhon– se le pulen todos sus lados, ya no es un polígono sino un círculo, aunque haya quienes pretendan decir que es un polígono de infinitos lados (que es igual a “sin lados”). Por ello, cuando en otras obras el mismo Proudhon defiende la propiedad no está incurriendo en contradicción con su primera obra destacada, sino tomando otra terminología para no ser confundido con los defensores del comunismo. En esas obras posteriores, lo que Proudhon llama propiedad no es lo mismo que llama propiedad en 1840 (*jus abutendi*): llámesele como quiera, pero lo que Proudhon defiende siempre es un polígono sin lados.

Proudhon que tal principio sólo puede ser legítimo si es recíproco y universal. En efecto, los defensores de la ocupación como fuente de propiedad arguyen que la misma es necesaria para la vida y la libertad. Pero esto es necesario para todos los seres humanos, de todas las generaciones, no sólo de las presentes. Por lo tanto, la ocupación (necesaria para la vida y la libertad) no puede engendrar un derecho absoluto y excluyente (la propiedad) sino que debería ser permanentemente reformulada e igual para todos. Lejos de originar la propiedad, entonces, del derecho a la ocupación la niega. De aquí deriva Proudhon que la sociedad siempre ocupa antes que cada individuo; por tanto, cada ocupante individual no es más que un usufructuario del primer, único y constante ocupante que siempre es la sociedad en su conjunto.

Ante la insuficiencia del principio jurídico del primer ocupante, los defensores de la propiedad se refugian en la economía y arguyen que el origen de la propiedad es el trabajo. Pero nuevamente Proudhon muestra que el trabajo no puede engendrar la propiedad; a lo sumo sólo podría fundar la propiedad de los frutos del trabajo (*jus fruendi*), pero nunca el de la tierra. Sería como pretender la propiedad de un río porque pesqué un pez. Entonces la idea de propiedad requiere algo más que el simple trabajo; y ese algo más nunca es explicado ni puede ser fundamentado, ya que es el crudo abuso apoyado en la ficción y en la fuerza del Estado. En efecto, suponiendo que el trabajo engendra la propiedad, de aquí se derivaría también la igualdad de propiedad para todos, porque la producción es siempre social. Y este es el punto álgido de la argumentación proudhoniana, porque queda enunciada su famosa tesis de la fuerza colectiva. El salario de un obrero es \$1 por jornada; sin embargo un obrero en diez jornadas nunca puede producir lo que diez obreros en una sola jornada (piénsese, por ejemplo, en la edificación de una casa). En ambos casos el precio total que paga el capitalista por el trabajo es \$10, pero en el segundo caso, por el mismo precio se está apropiando del plus-valor que surge del trabajo asociado, colectivo. Este ejemplo es extensible a toda producción, ya que todo producto es colectivo no sólo en relación a los que contribuyen directamente a su producción, sino también en relación a todas las generaciones que nos precedieron: el desarrollo técnico actual es resultante de todo el conocimiento histórico adquirido. Nuevamente, entonces, toda apropiación individual es un robo a la sociedad, única verdadera productora.

Pero esto no es todo. Además, el consumo es siempre anterior a la producción. El hombre para producir necesita primero consumir; por lo tanto lo que cada uno contribuye a producir es parte de la retribución por lo que primero ya consumió mientras no producía. Así, cada individuo siempre es deudor de la sociedad, y cuando muere, muere en deuda con ella. Por lo que el trabajo no puede engendrar la propiedad, mera ficción apoyada en la fuerza del Estado.

De cualquier manera, la propiedad pretende fundamentarse sobre el igual derecho a ocupar o el igual derecho a trabajar. Sin embargo, ambas líneas argumentativas, seguidas consecuentemente, llevan a la negación de la propie-

dad, porque propiedad e igualdad son términos excluyentes. Por lo tanto, la propiedad es imposible. Si ambos argumentos fueran correctos no ocurrirían las dos siguientes contradicciones: a) que la prescripción puede generar propiedad y extinguirla al mismo tiempo, y b) que el trabajador produce y no es dueño del producto que genera.

En general, todo el anarquismo posterior tomará las críticas proudhonianas contra la propiedad al pie de la letra. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de sus propuestas constructivas; en este aspecto, los sucesores de Proudhon seguirán caminos diversos, pero, como veremos sobre el final del artículo, no excluyentes unos de otros.

3. Las soluciones anarquistas al problema de la propiedad.

Ya en su libro de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon advertía contra el comunismo. Sus críticas a la propiedad no lo llevaban a defender la comunidad de bienes, ni siquiera la de los instrumentos de producción. La crítica a la propiedad son en Proudhon, desde el principio, críticas al *jus abutendi*, esto es, a la posibilidad real y efectiva que tienen los propietarios de vivir del trabajo ajeno. Pero el comunismo⁴, en opinión de Proudhon, implicaría otra forma –quizás peor– de autoritarismo y opresión del hombre sobre el hombre. Sería la organización total de la sociedad como un monasterio o un ejército.

En la dialéctica dualista proudhoniana, el ámbito legítimo de la comunidad de bienes debe quedar reducido a la organización familiar, que como vimos, es concebida de manera autoritaria. Pero, precisamente por ello es que el modelo familiar no puede ser válido para la sociedad.

En obras posteriores a *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon parece atenuar sus primeras tesis radicales. Sin embargo, esto no es más que una apariencia debida al uso diverso que hace de la palabra “propiedad”. En el fondo sus puntos de vista se conservan intactos; sólo que por “propiedad” entiende ahora el uso, consumo y preservación de los bienes, excluido siempre el *jus abutendi* que permite la disparidad de valores en el intercambio de productos y de servicios. Como dijimos, la propiedad que Proudhon atacó siempre es la del derecho romano, la que permite vivir sólo de renta (esto es, trabajo ajeno). Como bien dice Leval:

Proudhon atacó y demolió el principio de la propiedad, afirmando en su contra la posesión individual de los elementos de producción, es decir el usufructo que no permite la explotación del hombre por el hombre. (...) La propiedad era a su juicio garantía de libertad individual contra la sociedad o el Estado. Era necesario ‘identificar en todo ciudadano, en un mismo grado, la calidad de trabajador y la de capitalista’. ‘La propiedad no puede faltar a nadie, porque su base y su contenido constituyen la personalidad humana’⁵.

⁴ El comunismo en que piensa Proudhon es el dominio total del Estado sobre los bienes, que conlleva directamente a un dominio de las personas por el aparato político.

⁵ LEVAL, G. (1935), op. cit. pp. 34-35.

La propuesta social proudhoniana es el mutualismo, que garantizaría el justo intercambio de esos servicios y productos. Este sistema escapa al comunismo y al capitalismo, constituyendo, según la lógica de Proudhon, el equilibrio social entre el principio comunista (familia-jerarquía) y el individualista (sociedad-igualdad). De este modo, la economía anarquista sería un sistema de reciprocidades crediticias, cooperativista, de asociaciones libres y ocasionales según metas concretas, entre familias que conservan bajo su libre disposición los bienes que poseen y producen. También se conserva bajo este régimen la institución de la herencia, pilar del orden familiar.

Pero como ya dijimos, los anarquistas posteriores, aunque toman las críticas proudhonianas contra la propiedad, no siguen a Proudhon en su propuesta alternativa de organización económica. O al menos no lo siguen acriticamente.

Ya Bakunin oponía, o “superaba” el mutualismo proudhoniano, con una propuesta colectivista. En Bakunin, “comunismo” también tiene la connotación de “estatismo”, por lo que no es una doctrina acorde con el socialismo libertario. Bakunin, partidario de la igualdad de sexos, no puede compartir las tesis de Proudhon sobre la familia patriarcal. Por consecuencia, tampoco admite la institución de la herencia, que en Proudhon era central para la preservación de la familia monogámica patriarcal. Por lo tanto, la negación de la propiedad familiar privada es más radical en Bakunin que en Proudhon, aunque el anarquista ruso admite la transmisión hereditaria de ciertos pequeños bienes de valor afectivo. Dadas estas diferencias, el mutualismo proudhoniano, apoyado en la existencia de la familia patriarcal, no puede constituir para Bakunin un programa alternativo al capitalismo. Su programa será, como dije, el colectivismo. Y este no es otra cosa que la propiedad colectiva de la tierra y los instrumentos de producción (herramientas, fábricas, talleres) por parte de los propios miembros de cada unidad productiva. Los trabajadores son los propietarios de sus respectivas fábricas, las que son dirigidas de manera autogestionaria; lo mismo vale para las granjas y cualquier unidad productiva. A su vez, estas unidades auto-gestionadas pueden federarse entre sí en asociaciones de segundo o tercer grado, para coordinar metas e intercambios. Quizás lo más parecido al colectivismo bakuniano sean las experiencias empresariales de la revolución libertaria española (1936-37) o algunos *kibuzim* israelíes. Este es, a grandes rasgos, el socialismo federalista de Bakunin⁶.

Con Kropotkin, el anarquismo da el salto hacia el comunismo, claro que la palabra “comunista” ya no tiene la vieja connotación blanquista de “esta-

⁶ En rigor de verdad, aunque Bakunin sea el fundador del anarco-colectivismo, sus escritos se orientan más a la crítica de dios y de la teología. El mejor exponente del colectivismo ha sido Ricardo Mella, quien tardíamente abandonará las tesis colectivistas por las comunistas. Ver LEVAL, G. (1935), op. cit., pp. 39-48. Este autor también resume las principales debilidades de las tesis colectivistas y mutualistas, sino continuación y evolución: “El colectivismo no es sino neo-mutualismo”, y ya estaría sugerido en el asociacionismo último de Proudhon, aunque en este predominan todavía las tendencias individualistas, mientras en los colectivistas predominan las sociales.

tismo” (connotación que recuperará luego, lamentablemente, con la experiencia soviética). El anarco-comunismo de Kropotkin afirma el principio “de cada uno según su deseo y posibilidad a cada uno según su necesidad”. De los bienes superabundantes se podrá tomar a gusto de almacenes contruidos al efecto; con los bienes escasos, habrá que proceder a racionalizarlos. Aunque Kropotkin no se detiene demasiado en los detalles, podemos suponer que esa racionalización se llevaría a cabo por consejos libres abiertos a todos los interesados de la comunidad⁷. De cualquier manera, parece obvio que el anarco-comunismo kropotkiniano supone la superabundancia permanente de bienes y productos, o al menos, la facilidad de lograrla recurrentemente. Este supuesto puede ser correcto en las sociedades actuales, debido al fuerte desarrollo tecnológico. Pero hay otro supuesto, denunciado incluso por algunos anarquistas: Kropotkin parece suponer una bondad y desinterés excesivo en los individuos. Si bien casi todos los anarquistas han rechazado las visiones antropológicas pesimistas de corte hobbesiano, no han caído en la afirmación opuesta. Kropotkin, en cambio, parece apoyarse en un excesivo optimismo antropológico. Así lo entendía el propio Malatesta, también anarco-comunista, pero mucho más pragmático que Kropotkin. Por ello dijo el anarquista italiano, en ocasión de la muerte de su camarada ruso:

Las dificultades morales desaparecían porque él atribuía al ‘pueblo’ las virtudes y todas las capacidades. Exaltaba, con razón, la influencia moralizadora del trabajo, pero no veía lo suficiente los efectos deprimentes de la miseria y de la sujeción. Pensaba que bastaría con abolir el privilegio de los capitalistas y el poder de los gobernantes para que todos los hombres se pusieran a quererse inmediatamente como hermanos y a cuidarse de los intereses de los otros tanto como de los suyos propios⁸.

Por ello se ha dicho que Kropotkin “saca al anarquismo del terreno táctico, en que genialmente lo había definido Bakunin, y lo inserta en la historia de la utopía”⁹. Como decíamos, el propio Malatesta, también auto-definido como anarco-comunista, toma distancia de las propuestas demasiado “utópicas” de Kropotkin para re-insertar al anarquismo en un terreno práctico¹⁰. Su propuesta a futuro del orden anarquista resulta menos rígida:

⁷ Para una crítica bien inspirada y honesta del comunismo de Kropotkin, puede consultarse NAQUET, A. (s/f): *La anarquía y el colectivismo*, Sempere y cia. Editores, Valencia. El autor admite sus simpatías por la causa anarquista y sus seguidores, pero admite su incredulidad acerca de sus posibilidades. Se enrola en las filas del colectivismo, pero no entendido éste a la manera bakuniana sino bajo creación y dirección del Estado. En otras palabras, Naquet es lo que hoy llamamos un social-demócrata (y que los anarquistas llamaron siempre “socialista autoritario”).

⁸ MALATESTA, “Pedro Kropotkin. El sabio y el reformador social”, en *Polémica* 47-49, p. 16.

⁹ J. Alvarez Junco, citado por T. S. Norio en su Introducción a KROPOTKIN (2005), *Memorias de un revolucionario*, KRK Ediciones, Oviedo; p. 63. LEVAL, G. (1935), op. cit. exime a Kropotkin de este cargo, para endilgárselo más a sus supuestos continuadores, los que habrían interpretado mal el principio “tomar del montón”, pp. 59-62.

¹⁰ Según LEVAL, G. (1935), el pragmatismo teórico de Malatesta es más una concesión a tolerancia de las otras escuelas anarquistas que una convicción arraigada: el italiano fue siempre y antetodo, anarco-comunista; op. cit. pp. 62-64. Sean cuales fueran las razones del pragmatismo doctrinario del italiano, no deja de ser cierto que su comunismo es menos rígido que el de Kropotkin o sus

Las sociedades humanas, para que sean convivencia de hombres libres que cooperan para el mayor bien de todos, y no conventos o despotismo que se mantienen por la superstición religiosa o la fuerza brutal, no deben resultar de la creación artificial de un hombre o de una secta. Tienen que ser resultado de las necesidades y las voluntades, coincidentes o contrastantes, de todos sus miembros que, aprobando o rechazando, descubren las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y las voluntades.

Se puede preferir entonces el comunismo, o el individualismo, o el colectivismo, o cualquier otro sistema imaginable y trabajar con la propaganda y el ejemplo para el triunfo de las propias aspiraciones; pero hay que cuidarse muy bien, bajo pena de un seguro desastre, de pretender que el propio sistema sea único e infalible, bueno para todos los hombres, en todos los lugares y tiempos, y que se lo debía hacer triunfar con métodos que no sean la persuasión que resulta de la evidencia de los hechos.

Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres¹¹.

Si bien a partir de Kropotkin el anarquismo adopta el programa comunista (no estatal), en general el anarco-comunismo no será presentado como un programa dogmático, sino como una meta de máxima, a alcanzar poco a poco después de la revolución y a través de la experimentación social empírica de diversas formas de organización y producción. En otras palabras: el comunismo anarquista estará más próximo al pragmatismo de Malatesta y nunca será presentado como un programa dogmático y excluyente.

Por ejemplo, Carlos Malato traza tres vías complementarias para reorganizar el uso y empleo de los bienes:

Tres formas se dibujan y parecen destinadas a prevalecer al día siguiente de la revolución social.

La propiedad común o universal, extendiéndose a las fuentes naturales de producción (tierra, minas, aguas), y comprendiendo el *capital idea* (instrucción, inventos, descubrimientos).

La propiedad colectiva abrazando la posesión de los instrumentos industriales para las agrupaciones obreras.

La propiedad individual afecta a los objetos de un uso personal.

Es evidente que si la justicia y el interés público reclaman que las fuentes de riqueza estén a disposición de la sociedad entera, existe una especie de sociedad privada que conviene respetar en absoluto, so pena de desconocer toda libertad y provocar incesantes conflictos, y esta es la propiedad de las cosas que sirven al individuo para sus necesidades particulares. Arrebatarse el pan o el traje a alguien, sería un acto inconcebible, tanto más cuanto que ni pan ni ropas faltarán en los almacenes generales en los que los consumidores encontrarán la satisfacción de sus necesidades¹².

continuadores. En general, como el propio Leval dice, todo el anarquismo posterior a Kropotkin será comunista; el aporte pragmatizante de Malatesta será ver en comunismo un objetivo de máxima, y en el individualismo mutualista y en el colectivismo, medios. No se puede planificar cerradamente la sociedad libre (sería una contradicción); se trata de experimentar hasta encontrar las instituciones adecuadas.

¹¹ MALATESTA, "El anarquismo comunista", en *Anarquismo y anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires 2000, pp. 30-31.

¹² MALATO, C. (s/f): *Filosofía del anarquismo*, F. Sempere y cia. Editores, Valencia, pp. 65-66.

Así, Malato complementa la propiedad individual para el consumo, la propiedad colectiva para las máquinas y herramientas de producción¹³ y el comunismo para los bienes naturales y las creaciones del pensamiento humano. El mutualismo, el colectivismo y el comunismo no se excluyen, sino que pueden conjugarse prácticamente para la conformación de una sociedad igualitaria y libre.

4. Otros aspectos pragmáticos del anarquismo.

Esta derivación pragmatista del anarquismo hacia formas experimentales de organización del trabajo y la propiedad conlleva otros aspectos.

I. La aceptación de formas colectivistas comunitarias y cooperativas de propiedad de los instrumentos productivos (máquinas y herramientas) implica la aceptación –al menos transitoria– del dinero bajo la forma de bonos de trabajo. En efecto, la retribución por el trabajo realizado debe hacerse a través de un medio simbólico (bonos, tickets, vales o como quiera llamársele) para que el individuo pueda canjearlo por los bienes producidos por otras unidades colectivistas productoras. Sin embargo, si bien esto abre las puertas a alguna forma de desigualdad económica derivada de la posibilidad de acumular bonos, esto no significa necesariamente una monetarización de la economía con sus consecuencias capitalistas (especulación, parasitismo improductivo, etc.). Se trataría de una desigualdad tolerable y, supuestamente, transitoria hacia una sociedad cada vez más comunista. Por otro lado –y esto es fundamental– esas diferencias sólo quedarían limitadas al consumo, ya que la tierra (y los bienes naturales) serían propiedad común, y los capitales (máquinas y herramientas) serían de las unidades colectivas de producción¹⁴.

II. Otro aspecto pragmático del anarquismo se refiere a la tolerancia hacia el productor que prefiera mantener su individualidad como productor y consumidor¹⁵. Esto también es asumido como recurso transitorio. Una vez triunfante la anarquía, la expropiación de la propiedad capitalista sería total, pero se le reconocerá a quien no quiera sumarse a las prácticas colectivas de producción el derecho a mantenerse aislado. En este caso se le respetarán los recursos necesarios para su propia economía doméstica, esto es, tierra y bienes productivos suficientes

¹³ “Con las complicadísimas combinaciones de difícil manejo no podrían, sin grandes peligros o desventajas, dejarse a la disposición del que primero llegara. las máquinas parece que deben ser, por lo menos en los comienzos de la próxima transformación económica, propiedad no individual, ni absolutamente común, sino colectiva, perteneciendo a los grupos que las harán funcionar”, *ibid.* pp. 59-60.

¹⁴ ABAD DE SANTILLÁN, D. y LAZARTE, J. (1933): *Reconstrucción social*, Ediciones Nervio, Buenos Aires; pp. 205 y ss.

¹⁵ “Se respetará al pequeño propietario que trabaja personalmente la tierra con su familia, sin explotar fuerzas extrañas, cuando no quiera combinar su esfuerzo con el de los demás”. *Ibid.* p. 141.

para él y su familia. Sin embargo, cuando este productor individual pueda apreciar las ventajas de la producción colectiva se sumará voluntariamente a la colectividad. De hecho, esto fue lo que ocurrió de manera generalizada durante los breves años que duró la revolución española¹⁶.

III. Finalmente, el pragmatismo anarquista se muestra también en la pluralidad de formas asociacionistas que incluye como células de sociabilidad de la sociedad libre. Los sucesivos autores ácratas han puesto el acento en diferentes formas asociativas como alternativa al orden autoritario estatal-capitalista, desde la familia y la asociación mutualista o cooperativista entre aquéllas para fines específicos (Proudhon), pasando por la comuna colectivista (Bakunin, Mella) y la comuna comunista (Kropotkin), hasta el sindicato (anarco-sindicalismo). En general, el movimiento anarquista¹⁷ y sus breves pero significativas experiencias históricas reales (Ucrania, la revolución española, los consejos de fábrica en Italia, el movimiento de Landauer en Alemania) no descartaron a priori ninguna de estas posibilidades, experimentado con todas ellas en la búsqueda de formas no opresivas ni explotadoras de asociación, adaptándose a las circunstancias e idiosincrasia locales¹⁸.

5. Conclusiones.

De lo dicho puede concluirse que los grandes autores del anarco socialismo, desde la fundacional obra de Proudhon (1840), coinciden en las críticas a la propiedad capitalista. La doctrina proudhoniana de la fuerza social colectiva es continuada por Bakunin y Kropotkin, incluso, de manera más radicalizada, ya que estos excluyen el derecho de herencia. En efecto, podemos decir que las críticas de Proudhon a la propiedad son básicamente críticas contra la definición romana de tal derecho (usar, usufructuar y *abusar*, donde incluir el abuso como parte de un derecho resulta una contradicción en los términos). Pero la herencia de bienes, que Proudhon defiende en razón de su concepción jerárquica de la familia, es vista por sus continuadores como parte y causa de los *abusos* de la propiedad; en otras palabras, la herencia es causa central de la desigualdad y la explotación. En Bakunin, particularmente, se subrayan las consecuencias no sólo económicas de la herencia: heredar riquezas es también heredar mejor educación y poder, lo que facilita el acceso a los roles directivos culturales, económicos y políticos de la sociedad autoritaria.

Por ello es que los continuadores de Proudhon, aunque recogen en general su diagnóstico crítico de la propiedad, no lo siguen a rajatablas en sus propuestas terapéuticas. El asociacionismo recién aparece en Proudhon un tanto

¹⁶ Ver el ensayo de Hugh Thomas, "Las colectividades agrarias anarquistas en la guerra civil española", en CARR, R. (1985): *Estudios sobre la guerra civil española*, Sarpe, Madrid; pp. 351 y ss.

¹⁷ ABAD DE SANTILLÁN D. y LAZARTE, op. cit., pp. 135 y ss; LEVAL, G., op. cit., pp. 85 y ss.

¹⁸ GUÉRIN, D. (1970): *Anarchism*, Monthly Review Press, New York; pp. 71 y ss.

tardíamente, por lo que su modelo de orden social suele estar más identificado con la propuesta temprana de mutualismo familiar e inter-familiar. Bakunin (y particularmente Mella) profundiza ese asociacionismo hasta llegar al colectivismo comunal. Por su parte, Kropotkin llevará al anarquismo hacia el comunismo no autoritario, poniendo de relieve algunas consecuencias anti-igualitarias que tendría el colectivismo. Sin embargo el principio kropotkiniano de “tomar del montón” suena a los oídos de otros anarco-comunistas un tanto simplista y hasta utópico en lo inmediato. Finalmente, Malatesta y otros, no obstante su comunismo doctrinario, desembocan en un pragmatismo experimental donde no se desechan ninguna de las formas anteriores (ni siquiera el individualismo productivo) como medios de llegar al comunismo libre definitivo. Y esta ha sido la actitud seguida por la práctica anarquista en las contadas ocasiones en que tuvieron la oportunidad de ensayar sus programas. El principio central e inalterable es el que define Malatesta: “Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres”¹⁹.

¹⁹ MALATESTA, “El anarquismo comunista”, en *Anarquismo y anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires 2000, pp. 30-31.