

**CHOMSKY, ANARQUISTA: HACIA LA DEFENSA DEL ESTADO**

**CARLOS ARIEL BETANCUR PINO**

**Director:** Juan Manuel López Rivera

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**PEREIRA**

**2020**

*Me voy, pero es mentira.*

## TABLA DE CONTENIDO

• <b>INTRODUCCIÓN</b>	1
• <b>CAPÍTULO I.</b>	
<b>1. ANARQUISMO: LA ABOLICIÓN DEL ESTADO</b>	6
- 1.1. La reflexión filosófica política: entramado de conceptos, diagnóstico de la situación social y perspectiva normativa.	6
- 1.2. Naturaleza del anarquismo.	12
- 1.3. El principio de abolición del Estado.	26
- 1.4. Conclusión del primer capítulo.	31
• <b>CAPÍTULO II.</b>	
<b>2. EL ANARQUISMO DE CHOMSKY: LA DEFENSA DEL ESTADO</b>	33
- 2.1. Aspectos de la reflexión política de Noam Chomsky	33
- 2.2. La concepción del anarquismo de Noam Chomsky, marco de su reflexión política.	48
- 2.3. Chomsky, anarquista: hacia la defensa del Estado	59
- 2.4. Conclusión del segundo capítulo.	74
• <b>CAPÍTULO III.</b>	
<b>3. UNA CUESTIÓN DE PRINCIPIOS</b>	75
- 3.1. La importancia epistemológica de los principios. Relaciones entre el anarquismo y Chomsky.	76
- 3.2. El extraño caso de Chomsky: defender el Estado, algo de anarquistas.	87
- 3.3. El ya no tan extraño caso de Chomsky: defender el Estado, ¿algo anarquista?	99
- 3.4. Conclusión del tercer capítulo.	107
• <b>CONCLUSIÓN</b>	109
• <b>BIBLIOGRAFÍA</b>	112

## INTRODUCCIÓN

Expuesto en pocas palabras, el propósito general del presente trabajo de investigación es el de resolver comprensivamente y de la mejor manera posible el siguiente interrogante: ¿cómo se puede entender que Noam Chomsky proponga defender e incluso reforzar el Estado sobre la base de una perspectiva anarquista? El anarquismo puede ser entendido como un sistema de pensamiento social con un contenido particular. Esto quiere decir que en función de un entramado conceptual básico (digamos, a partir de cierta declaración de principios) se diferencia de otras líneas de pensamiento y de acción constitutivas de la tradición filosófico-política. Así las cosas, la presente investigación se centra en un aspecto fundamental de la teoría ácrata, a saber: la abolición del Estado. Y, claramente, en vista de esta curiosidad que anima nuestro trabajo, la postura de Chomsky que tiende hacia la defensa estatal no puede menos que parecer extraña.

El trabajo está dividido en tres capítulos. A su vez, cada capítulo está dividido en tres apartados y remata con una breve conclusión al final que tiene el propósito de condensar lo dicho. Los primeros dos capítulos cuentan con un carácter expositivo mientras que el tercero de ellos, por su parte, presenta cierto aire reflexivo. El capítulo número uno aborda la teoría y práctica anarquistas: cuál es su lugar al interior de la tradición del pensamiento y activismo político, cuáles son sus elementos o características principales y -entre ellas- cuál es el sentido del objetivo de abolir el Estado. El capítulo segundo aborda, por su parte, la reflexión política de Noam Chomsky: aspectos generales de su pensamiento, su manera propia de entender el anarquismo y la paradójica propuesta de defender el Estado. Finalmente, el tercer capítulo edifica un escenario de discusión entre las secciones anteriores: en él se estiman *unas* razones a partir de las cuales la propuesta del autor cobra pertinencia o legitimidad a la luz de una perspectiva ácrata y, por supuesto, se estiman *otras* a partir de las cuales se niega esta posibilidad. Para los propósitos del presente trabajo de investigación se ha considerado este problema que involucra a Chomsky en términos de una ‘cuestión de principios’; es decir, el texto apunta a poder establecer, finalmente, si la postura de Chomsky tiene acogida al interior de una teoría anarquista general o no. De modo que no es mi interés delimitar si su propuesta acierta o es correcta; de lo que se trata es de lograr comprender si ella resulta por ser *efectivamente* anarquista.

El curso argumentativo del trabajo, especialmente en lo relacionado al sentido de la propuesta chomskiana sobre la defensa estatal, está acompañado de una suerte de dispositivo de interpretación que he construido para estos efectos. Considero que se trata de un somero aporte que resulta útil a la hora de estudiar la condición paradójica de la perspectiva central del autor. Chomsky cifra los términos de ella en una fórmula extraña y llamativa: *defender el Estado significa dar un paso hacia su abolición*. A mi parecer, resulta inevitable que sus palabras despierten interrogantes de este estilo: ¿Cómo es posible que una cosa conduzca a la otra? ¿Cómo es que de lo uno surge lo opuesto? Así las cosas, para abordar las posiciones del pensador norteamericano he recurrido a una clave de lectura que entiende la defensa estatal que él propone bajo tres aspectos: la teleología, la temporalidad y la selectividad. Como anarquista, Chomsky no propone algún tipo de defensa ‘a secas’; no obstante, es por lo menos anormal que como anarquista siquiera la proponga. Y es para desentrañar las razones que legitiman recurrir a esa anormalidad que se emplea, justamente, un dispositivo de interpretación. En últimas, hablamos de un esquema que acopla tres características. Lo que Chomsky entiende es una defensa, en primer lugar, teleológica puesto que está destinada a un fin. Este punto de llegada es la abolición estatal y, de acuerdo con el autor, las condiciones actuales obligan a considerar que el camino de la defensa estatal es la vía adecuada para alcanzar ese horizonte. En segundo lugar, es temporal; lo que quiere decir que no es permanente sino transitoria o, en otras palabras, que se trata de una estrategia política que se debe tener en cuenta mientras aparece un escenario en el cual ya no resulte necesaria. Y, por último, la defensa estatal de Chomsky es selectiva, pues no recae sobre todo lo que implica la institución del Estado sino sólo sobre ciertos aspectos. Para él, hay algunas circunstancias que llevan a la conclusión de que el Estado no es tan malo. Y, entonces, obviamente lo que resulte provechoso para la sociedad hay que defenderlo y reforzarlo.

Además de acompañar la exposición del significado que tiene su propuesta (contenida en el punto 2.3. de nuestro trabajo), el esquema del que hablamos ha sido una pieza crucial para intentar resolver el conflicto de la *pertenencia* de la misma con respecto a una teoría anarquista general. Como he procurado reflejar en la parte final del trabajo (especialmente la referida al numeral 3.2.), desde un punto de vista se puede afirmar que el caso de Chomsky no es nada extraño y, antes bien, su posición es válida sobre la base de una toma de partido anarquista en la medida en que se acrediten los tres elementos de nuestro dispositivo.

Chomsky configura un paradójico caso de ‘anarquismo estatista’ que emplea el Estado *para* destruirlo. Es anarquista, entonces, porque reconoce el horizonte de la reconfiguración del orden social; es estatista, por su parte, puesto que estima que una ruta adecuada para esta transformación pasa por la protección del aparato estatal. Desde una perspectiva ácrata, su propuesta cobra sentido en la medida en que se logra resaltar el significado de su defensa que, en sus propias palabras, remite a la abolición. La idea de él es que ahora mismo se defienda el Estado para que en el futuro éste desaparezca y que, por cierto, se lo defienda con ocasión a aquellas instancias de participación que reflejan escenarios de libertad individual y colectiva.

A pesar de lo anterior, desde otro punto de vista se puede rechazar la pertenencia de la propuesta de Chomsky en relación a una teoría anarquista general. En efecto, tal como he intentado mostrar en el apartado 3.3. del trabajo, creo que el autor no deja lo suficientemente claro cómo es que debiéramos de entender el *tránsito* de un primer momento en el que se abogue por la defensa estatal hacia otro en el que, al fin, se encamine los esfuerzos por la abolición de esta estructura jerárquica y centralizada de poder. En otras palabras, pienso que Chomsky no especifica el *alcance* de su propuesta. Y, por supuesto, la omisión que comete hace que se sospeche de la conveniencia real de su postura en virtud de dos componentes fundamentales que identifican a la teoría ácrata, a saber, el principio de la abolición del Estado y la radicalidad como rasgo peculiar del movimiento. A esta conclusión también arribamos de la mano de nuestro dispositivo de interpretación, en particular del aspecto temporal de la defensa. Chomsky evita la cuestión de definir ‘hasta cuándo’ habría que defender el Estado y, entonces, de cara a una perspectiva anarquista esta negativa implica unos riesgos.

Considero que elaborar un trabajo de investigación que involucre una descripción general del anarquismo y las reflexiones políticas de Noam Chomsky resulta valioso por las siguientes razones: por un lado, aporta a la tarea de desmitificar la figura del anarquista que padece los estereotipos del terror y de la violencia, y, por otro, dado que la del autor es una conocida voz crítica del sistema político norteamericano, reconocer la base conceptual presente en su producción intelectual permite dar luces a la hora de abordar la misma. El primer capítulo del trabajo (en especial el apartado 1.2.) da cuenta de esta primera razón que justificó la puesta en marcha de mi ejercicio investigativo. En verdad, lograr que sea superada

esa visión ‘vulgar’ que compromete el anarquismo con el terrorismo y el nihilismo es un objetivo que resalta con luz propia en las discusiones de la tradición filosófico-política. La peligrosa noción de la ‘destrucción’ oscurece toda la construcción intelectual que hay de fondo: el entramado conceptual que justifica el movimiento, su peculiar diagnóstico de la sociedad y las proyecciones normativas que sostiene. El anarquismo no sólo persigue destruir, sino también edificar; y, en todo caso, tiene sus motivos para destruir y, eventualmente, legitimar el uso de la violencia. En resumen, de lo que se trata es de hacer ver que el anarquista es también un pensador y un activista... no un delincuente.

Acerca de la relevancia que cobra exponer aspectos básicos de la concepción que Chomsky tiene del anarquismo da cuenta el punto 2.1. del trabajo. Allí, con ocasión a dos focos de interés del análisis crítico del pensador norteamericano, se procura trazar los nexos de la influencia de la perspectiva anarquista en el desarrollo de sus reflexiones. En efecto, su estudio de los medios de comunicación en función de un modelo de propaganda así como su advertencia sobre un sentido ideológico de ‘democracia’ se encuentran respaldados por una toma de posición anarquista. Intento señalar, entonces, cómo las reflexiones de Chomsky se tejen teniendo en cuenta motivos e intereses ácratas tales como la denuncia de las relaciones de jerarquía y el reclamo por el reconocimiento de la doble naturaleza de gobernante y gobernado en el ser humano. Así, pues, creo que abordar el anarquismo en relación con este importante pensador contemporáneo no sólo cuenta con el mérito de ir tras el sentido de su forma de entender la manera de ser y los retos de este movimiento político, sino que también proporciona elementos adicionales en relación con la lectura de su obra.

Finalmente, creo adecuado indicar la presencia de una última justificación. Se trata de una idea que, aunque atraviesa subrepticamente la totalidad del trabajo, aparece reseñada sobremedida en el apartado con el que concluye el ejercicio investigativo, es decir, en el punto 3.3. Pienso que elaborar una suerte de comentario sobre la naturaleza del anarquismo como línea de pensamiento y acción política también pone un énfasis en la posibilidad de concebir un proyecto revolucionario. Una de las características básicas del anarquismo, tal como se ha pretendido ilustrar, consiste en la entera radicalidad de sus posiciones; de allí, por ejemplo, la opción de la acción directa como mecanismo antipolítico de transformación social. Una transformación social radical, revolucionaria, equivale a rechazar la vía de la acción política tradicional y las modificaciones paulatinas que conceden las reformas. Un

proyecto revolucionario no tolera ningún escenario de dominación y, por su parte, las medidas reformistas reconocen tácitamente la legitimidad de una estructura opresora. A la luz de la tradición de pensamiento filosófico-político, el anarquismo cuenta, pues, con el atractivo de ofrecer una postura extrema que enriquece el debate sobre el ideal de una mejor sociedad.

Para llevar a cabo mi investigación, he puesto en práctica un ejercicio de lectura y comentario hermenéutico de textos filosóficos. Ha resultado importante la utilización de textos introductorios sobre el pensamiento y la práctica anarquista, puesto que definen de manera clara y general las características de los mismos; también, por su parte, ha resultado relevante la compilación elaborada por Barry Pateman de conferencias, entrevistas y artículos de Chomsky sobre el anarquismo (Chomsky, 2008). La compilación reúne las ideas que, a lo largo de unos treinta años, el autor ha mantenido sobre este modelo de reflexión y de acción política.



## CAPÍTULO I

### 1. ANARQUISMO: LA ABOLICIÓN DEL ESTADO

En este capítulo inicial se exploran las características básicas del anarquismo. Con el propósito de enmarcar el anarquismo como un *motivo* de reflexión y acción *particulares* (distintos entre otros) al interior de la tradición de la filosofía política y el activismo político, el siguiente desarrollo se presenta en tres momentos: en primer lugar, señala los aspectos clave que acompañan a las propuestas teóricas en filosofía política pues ellas son posibles sobre la base de un entramado conceptual, un diagnóstico de la situación social y una perspectiva normativa. En una segunda instancia, nuestro interés se centra propiamente en el anarquismo (básicamente, con el objetivo de ofrecer un comentario general sobre el movimiento a la luz de los aspectos referidos en el primer apartado). En este segundo momento se elaboran, también, distinciones importantes relacionadas a la particularidad del anarquismo frente a otras nociones asociadas –injustamente asociadas- como las de nihilismo y violencia; habría que rescatar, por último, la favorable acogida de la paradoja como una nota que identifica al movimiento anarquista y, finalmente, la vocación *antipolítica* que sustenta sus estrategias de acción. Finalmente, el último espacio de este primer capítulo está consagrado a dar cuenta de acerca de uno de los focos principales de la crítica anarquista: el Estado, como prototipo de la gestión vertical del poder.

#### **1.1. La reflexión filosófica política: entramado de conceptos, diagnóstico de la situación social y perspectiva normativa.**

No es difícil comprobar la existencia de dos motivos o intereses de la reflexión filosófica política. En función de una construcción conceptual previa, que opera como dispositivo para interpretar y comprender la realidad, se plantea, por un lado, i) la tarea de formular un diagnóstico fiel a estos conceptos –que dota al discurso teórico de una veracidad plausible o, por lo menos, de una perspectiva con sentido- a partir del cual pueda emprenderse la elaboración segura de estrategias y planes de acción de intervención social para el mejoramiento de la convivencia, de la calidad de vida de los ciudadanos, entre otras tantas

cosas. Por otro lado, ii) el ejercicio inventivo, creativo y normativo con el que se diseña un modelo de sociedad futura deseable que, al superar las falencias y males de la situación social descrita en el diagnóstico, se corresponda con el ideal que se descubre en la trama conceptual de la teoría. Así, pues, tenemos dos motivos de reflexión, uno descriptivo y otro normativo. Uno y otro no pueden ser considerados, ciertamente, como momentos oponibles, contrarios o incompatibles; antes bien, la necesaria complementariedad entre los mismos explica, por ejemplo, que sólo en función de un modelo ideal pueda juzgarse valorativamente la situación social objeto de diagnóstico y, también, que sólo sobre una base real puedan ser representados inteligiblemente órdenes sociales posibles. Se trata, con todo, de dos dimensiones analíticamente separables: el plano del *ser* y el del *deber ser*. Las descripciones se sitúan en el primer ámbito; las propuestas y discursos normativos, en cambio, en el segundo. Y, por cierto, los discursos normativos no se desacreditan porque las dos dimensiones no coincidan o, en otras palabras, porque el ser sea distinto (a veces, muy distinto) de lo que debiera ser. El *deber ser* sigue existiendo como una instancia reguladora, como un norte orientador: una red conceptual lo ampara y lo justifica.

En términos generales, en lo que respecta al anarquismo, esta suerte de fenómeno triple en el que se conjuga la elaboración de fundamentos conceptuales, el diagnóstico crítico acerca de una sociedad injusta y la proyección normativa de un orden social ideal, resulta advertido a partir de varios elementos. Desde su cariz conceptual, la teoría anarquista expone un núcleo temático que inspira, por ejemplo, una concepción *negativa* del poder en el que se lo asocia con la dominación: el poder oprime, constriñe, obliga. El poder es la expresión de la fuerza y el señorío de una(s) *clase(s)* explotadora(s). El poder está concentrado en pocas manos. La libertad individual está anulada porque queda restringida a un marco de acción que no afecte los intereses de la clase dominante. Para la tradición anarquista<sup>1</sup>, entre las instituciones que representan y hacen concreta esta especulación teórica sobre el poder, figura el Estado como entidad a la que se presta suma atención. El Estado manifiesta la realidad de una *clase* gobernante y las normas que sanciona el poder legislativo constituido tienen el efecto de asegurar un estado de cosas favorable a su condición; manifiesta, también, el

---

<sup>1</sup> Véase el artículo de investigación escrito por Beltrán Dengra (2019) en el que se recopilan las perspectivas de distintos teóricos del movimiento sobre el asunto. Una similar postura intelectual entre los mismos se pone en evidencia. Un tono combativo y radicalmente crítico se replica, así como el argumento de que la estructura estatal es un obstáculo al despliegue natural de la libertad.

paradigma de la centralización, desde la que se ordena vertical e indiscriminadamente la sociedad sin atender a las particularidades que no tienen un fácil ajuste en el esquema de organización establecido.

Otro elemento conceptual, aunado a este énfasis en la naturaleza negativa del poder, que funge como soporte de una voz crítica que denuncia esta situación de explotación, refiere a la *libertad* humana. El anarquismo toma como uno de sus puntos de partida el reconocimiento del valor incuestionable y supremo de la libertad. Lejos de toda divagación teórica difícil y rigurosa en la que se pretenda plantear la existencia ontológica de esta cualidad, empero, el anarquista, investido de un marcado optimismo político y antropológico, la aprueba recurriendo a los hechos: la libertad se confirma al observar cómo es que el hombre despliega la libertad, cómo se refleja su autonomía en acción. Para el pensador ácrata<sup>2</sup>, ante cualquier consideración abstracta de la libertad, habría de poder argüirse en favor de sus manifestaciones concretas.

Un tercer elemento, que ayuda a conformar la red conceptual sobre la que el anarquismo se cimenta, tiene que ver con el programa político de la *autogestión*. Esta guía de organización social acopla, por lo menos, los dos aspectos anteriores: el de la libertad y el de la crítica al Estado. El mismo fenómeno se corresponde con la exigencia doble –puesto que se orienta a que los miembros de una actividad puedan llegar a ser verdaderamente partícipes en la formación de los parámetros y la gestión de su convivencia- de la generación de escenarios para el despliegue efectivo de la libertad y de la creación de instancias de poder *no centralizadas* en las que haya un flujo horizontal (no vertical) de las decisiones.

A partir de esta comprensión conceptual de la realidad, el diagnóstico anarquista acerca de la organización social ilustra, entre otras cosas, un estado de dominación del hombre por el hombre en el que ni el Estado guarda ninguna inocente posición neutral, ni el trabajo está destinado a un objetivo distinto al de la producción. Las sociedades modernas, organizadas bajo los parámetros del *corpus* institucional que implica el Estado, manifiestan la dificultad y obstaculización de los movimientos de autogestión que se proyecten –puesto que, tal como

---

<sup>2</sup> Se usa la denominación ‘ácrata’ como sinónimo de ‘anarquista’. Como, finalmente, el anarquismo es una postura teórica que está en contra del poder, hacer uso del apelativo ácrata guardaría una significación similar. Incluso Silva Montellano (2017) recurre preferiblemente a este nombre por considerar que al de ‘anarquista’ le rodean una serie de prejuicios y de consideraciones negativas, tales como su equiparación con el terror y la violencia.

afirma de Gómez de Póo (2017), las estructuras del Estado imponen límites a las prácticas políticas-, así como el desplazamiento del poder efectivo de decisión (y autodeterminación) en manos de los ciudadanos hacia centros de poder desgajados del núcleo ciudadano. Esta facultad potencial de administrar por sí mismos los asuntos comunes cambia de sitio: el Estado, ente articulado con el mentado objetivo de llevar a cabo esta gestión, toma distancia con respecto a la sociedad civil. A parte del propio modelo institucional que resulta coercitivo, el punto crítico que se marca en este tránsito es el de la constitución de una clase política que, en últimas, toma riendas de la dirección estatal (y, en consecuencia, de la conducción de la sociedad). Como resultado, los intereses de la sociedad se identifican con los intereses particulares de un reducido grupo de personas que gobiernan.

Las circunstancias en las que se desarrolla el trabajo son, también, una muestra importante de la situación social sujeta a análisis. En verdad, todo depende de la perspectiva que se adopte: si, a la manera del castigo bíblico, ha de ser considerado el trabajo como un padecimiento necesario para la supervivencia del hombre; o si, por el contrario, es una nota característica fundamental de este animal, *homo faber*, que en el despliegue mismo de sus actividades descifra su particular modo de ser. Nada habría para objetar en el diagnóstico anarquista si la perspectiva adoptada fuera la primera; no obstante -y como de lo que se trata es de atender siempre a la libertad como criterio para establecer la validez de un fenómeno social- asumir la segunda perspectiva se presenta como lo adecuado. Y es que el diagnóstico se resume en afirmar que el trabajo está destinado a la producción. En las empresas, la ‘mano de obra’ se cuenta como uno más entre sus activos para mejorar los rendimientos. Sin embargo, circunscribir el trabajo a un aspecto exclusivamente productivo no reconoce, por ejemplo, ni su función social, ni sus posibilidades de ejecución desde una actitud libre, elegida, creativa<sup>3</sup>. Esto señala, así como la situación descrita con anterioridad (referida a la organización centrada en el Estado), un escenario de dominación del hombre por el hombre. Aquí, el trabajo *no* está en función del ser humano, sino al contrario: es el ser humano el que está al servicio de su trabajo (en términos de producción). Como la producción es organizada

---

<sup>3</sup> Otra circunstancia social relacionada con la aprehensión productiva del trabajo es aquella referida por el marxismo, que, de fondo, tiende un puente con la perspectiva anarquista. Se trata de la *enajenación* del trabajador, por ejemplo, en el mismo proceso productivo. El hombre ya no se reconoce en lo que hace. “Efectivamente, a diferencia del artesano, al asalariado le resulta ajena su propia actividad; deja de vivirla como creación propia, como oficio, para vivirla como acción dirigida y controlada por un poder exterior” (Bermudo, 2015, p. 43).

desde un reducido grupo que se ha hecho con el dominio de los medios requeridos para la misma, poner la vida al servicio del trabajo se traduce –finalmente- en ofrecer el cuerpo, la inteligencia y las habilidades, a la voluntad de una clase económicamente poderosa.

La proyección normativa se corresponde, sin duda, con la elaboración conceptual y el diagnóstico. De hecho, la visión ampliamente favorable de la naturaleza humana que ampara el discurso anarquista, a partir de la cual se concibe al hombre constituido por un ánimo de libertad y solidaridad inherentes, bien pudiera levantar sospechas sobre el carácter utópico de su proyección. El anarquismo es radical: el orden social ha de estar ajustado a la manera de ser de una ciudadanía libre y solidaria. La intención de *acercarse* paulatinamente a este ideal no es tomado en cuenta como un propósito político legítimo. Hay que instaurar, merced a una *revolución* de las estructuras jerárquicas de la sociedad, un nuevo orden en el que el poder transite horizontalmente, en el que los miembros de una comunidad tomen por ellos mismos sus decisiones: un tipo de organización donde sean distribuidos de *otro modo* los roles políticos y las actividades económicas.

Es en este ‘otro modo’ posible donde se descubre el carácter no-utópico de la anarquía. Ante todo, como es obvio, al pensador y activista ácrata no le parece que su modelo social ideal sea irrealizable. Pero, además, la visión de una utopía significa poderse figurar un estado de cosas acabado, a un nivel de detalle suficiente para saber de qué tipo de sociedad se está hablando. En general, el anarquismo no proyecta las cosas de este modo: en el fondo, sólo expone los principios de este nuevo orden y los defiende. Se trata de una teoría que no formula un modo de ser concreto de la sociedad sino que, justamente, perfila normativamente el norte que se debe perseguir. La principal razón de que esto sea así es coherente con el concepto de libertad: si en el nuevo orden social reina la autoderminación de los individuos, entonces son ellos mismos quienes han de poder diseñar la sociedad en que viven. En palabras de Woodcock (1979) “(...) la propia idea de Utopía repele a la mayoría de los anarquistas, porque se trata de una construcción mental rígida que, impuesta satisfactoriamente, demostraría ser tan embrutecedora como cualquier estado existente para el libre desarrollo de los sujetos a ella” (p. 23).

La concreción del proyecto social anarquista está sujeto a reconsideraciones, a recurrentes ajustes, al novedoso empleo de estrategias y prácticas. En este sentido, el anarquista reconoce al mundo presente como su único escenario de acción. Él tiene una idea

formada de lo que está mal, tiene idea de la dirección en la que las cosas podrían estar mejor. Si quisiéramos darle un sentido paradójico a este asunto diríamos, pues, que al no identificarse como un proyecto utópico el anarquismo reclama para sí mismo el significado profundo de la palabra utopía. Esta idea de la dirección apunta hacia un ‘no-lugar’. No se sabe muy bien cómo será la pintura del nuevo orden social sino que apenas se identifican los trazos que le dan forma. “En el anarquismo, la utopía es la hipótesis, no el dogma, por lo que está sujeta siempre al testeo y a la reformulación permanente. Después de todo, *lo imposible solo tarda un poco más*” (Garaventa, 2011, p. 512).

En todo caso, el camino hacia la utopía es el de la *revolución*, no el del afán por las reformas sociales. El pensador y activista ácrata no es un reformista. Aceptar una reforma de las instituciones cualquiera que ella sea, por más beneficiosa que pueda parecer a los ciudadanos que se encuentren constreñidos al cumplimiento de sus reglas, no pasa de ser más que una pequeña concesión si se lo compara con lo que se considera un sincero orden respetuoso de la libertad humana. Para el anarquista, el objetivo político legítimo consiste en abolir esta red institucional<sup>4</sup> (distinta y distanciada de la dinámica natural de la sociedad). Las reformas, en otras palabras, esconden obstáculos para verdaderos cambios. Esto quiere decir que mantienen una estructura de poder petrificada y conceden espacios de acción a la autoridad instituida. Como contrapartida, la revolución sugiere el desmonte de toda autoridad en función del desarrollo libre (natural) de la sociedad. La argumentación de Kropotkin (citado en Woodcock, 1979) sintetiza lo escrito:

Los anarquistas conciben una sociedad en la que las relaciones mutuas de sus miembros están reguladas, no por leyes, no por autoridades, sean impuestas o elegidas, sino por acuerdos mutuos entre los miembros de esa sociedad. Y por una suma de costumbres y hábitos sociales –no petrificados por la ley, rutina o superstición, sino en continuo desarrollo y en continuo

---

<sup>4</sup> En este punto vale la pena hacer mención a un comentario de Castoriadis (2014) que alude a este interés anarquista. Él dice: “Pueden existir, ha habido, y esperamos que vuelva a haber, sociedades sin Estado, a saber carentes de un aparato burocrático jerárquicamente organizado, separado de la sociedad y dominándola. El Estado es una creación histórica que podemos fechar y localizar: Mesopotamia, Este y Sudeste asiático, Mesoamérica precolombina. Una sociedad sin tal Estado es posible, concebible, deseable. Pero una sociedad sin instituciones explícitas de poder es un absurdo, en el cual cayeron tanto Marx como el anarquismo” (p. 144). Las palabras del autor quieren dar a entender que la realidad política de las instituciones excede a la del Estado. Son dos cosas que no se pueden confundir. Diríamos, pues, para hacer justicia a una manera *moderada* de tomar el anarquismo, que su centro de crítica no refiere tanto las instituciones por sí mismas (puesto que la misma teoría proyecta un orden social que, naturalmente, ha de ser reglado) sino a aquella clase de instituciones que centralizan el poder, se desgajan con respecto al núcleo social y lo subordinan. El Estado es el modelo paradigmático de este tipo de instituciones.

reajuste- de acuerdo con los requisitos siempre crecientes de una vida libre, estimulada por el progreso de la ciencia, la inventiva, y el firme crecimiento de ideales superiores. No hay allí autoridades que gobiernen. No existe el gobierno del hombre por el hombre; no hay cristalización ni inmovilismo, sino una evolución continua, semejante a la que contemplamos en la Naturaleza (p. 24).

## 1.2. Naturaleza del anarquismo.

Antes de probar algún acercamiento a la naturaleza del anarquismo, antes de que encaminemos una definición que pretendidamente recoja su caracterización completa, habría de mencionarse un hecho: la amplia diversidad de posiciones tanto teóricas como prácticas que reclaman para sí el rótulo de anarquistas. “Lo cierto es que existirán tantos anarquismos distintos como anarquistas existan” (Garaventa, 2011, p. 478) y, por tanto, la tarea de simplificar descriptivamente lo que tiene múltiples manifestaciones presenta un grado considerable de dificultad. Sin embargo, si se miran bien las cosas, no podríamos pedir algo distinto de una teoría que reclama para sí la bandera de la libertad. Que el pensamiento ensaye distintos tipos de argumentos y que la acción evalúe diferentes estrategias, es propio de una suerte de ímpetu reflexivo que, ante todo, denigra de la autoridad. Por supuesto, las voces de los antepasados que marcan el derrotero de una divagación teórica, lejos de asumirse – con el ánimo de las escuelas filosóficas- como un parámetro de interpretación ineludible, debieran de poder ser confrontadas todo el tiempo por el juicio de la inteligencia y la creatividad; y, también, la centralidad de un líder político que marque las pautas de acción contraría la capacidad de autodeterminación de los individuos. Una autoridad, *un solo mensaje, una sola manera de ver las cosas*, ya sea en el plano de la teoría o en el de la *praxis*, es un contrasentido para el anarquista.

Describir la teoría esencial del anarquismo es casi como tratar de sujetar a Proteo, ya que la propia naturaleza de la actitud libertaria –su adogmatismo, su cuidadosa atención en evitar toda teoría rígidamente sistemática y, por encima de todo, su insistencia en la extrema libertad de elección y en la primacía del criterio individual- crea en principio la posibilidad de una gama de puntos de vista inconcebibles en un sistema rígidamente dogmático. El anarquismo, desde luego, es vario y mutable, y en la perspectiva histórica presenta la apariencia, no de una fuerte corriente que fluye a su desembocadura en el mar (imagen que podría ser muy apropiada para el marxismo), sino, más bien, de agua que se infiltra por un terreno poroso, formando aquí, durante un tiempo, una fuerte corriente subterránea, constituyendo allí un remolino,

desbordándose por las torrenteras, desapareciendo a la vista y volviendo a emerger allí donde las fisuras de la estructura social le ofrezcan un curso a seguir. Como doctrina cambia constantemente; como movimiento crece y se desintegra en constante fluctuación, pero jamás se disipa. De modo continuo existió en Europa desde la década de 1840 y su misma cualidad proteica le ha permitido sobrevivir donde muchos movimientos, surgidos en el siglo pasado, más poderosos pero menos adaptables, han desaparecido por completo (Woodcock, 1979, p. 19).

El anarquismo, *agua que se infiltra por un terreno poroso*, representa, pues, las variadas facetas de un interés común por sobreponer la libertad a las constricciones de toda autoridad instituida. Alguna palabra adicional corre el riesgo de ser inexacta. Quizá los tres elementos señalados, no obstante -la libertad, la constricción y la autoridad- sean suficientes, en una primera medida, caracterizar este objeto complejo. Por lo pronto, podemos afirmar que es en función de esta tríada de nociones que resulta posible identificar cuándo es la *misma* agua la que forma por allí un charco, por allá un remolino.

Además de la dificultad de precisar una definición, merced a la pluralidad de sus manifestaciones, ante el discurso y práctica anarquistas se presenta incluso la necesidad de aclarar lo que *no* es. “(...) la visión que se tiene del anarquismo es extremadamente errada” (Garaventa, 2011, p. 490) y, de hecho, se lo asocia con expresiones característicamente negativas como el terrorismo, la violencia y el nihilismo. Podríamos imaginar, inclusive, que a cualquier otra cosa negativa excluida de esta escasa lista también se la remitiría al apelativo ‘anarquista’. Se ha construido, en efecto, una sinonimia entre caos y anarquía. Como si lo uno remitiera necesariamente a lo otro, todo proyecto y gesto político que se reconociera a sí mismo (por sí o por sus opositores) como anarquista resulta inmediatamente desacreditado en cualquier debate o escenario de gestión social. No es curioso que esto suceda. Garaventa (2011) parafraseando una opinión inteligente de Chomsky, afirma que “(...) estas deformaciones de la realidad son un concomitante lógico: a las estructuras de poder les interesa impedir el entendimiento del anarquismo ya que éste es contrario a las mismas, es por ello que recurren a la deformación y a la demonización” (p. 477).

Así, pues, nos enfrentamos además con el apuro de discernir entre una concepción *vulgar* y una concepción *acertada* del discurso y movimiento anarquista. Aquí, la palabra ‘vulgar’ quiere significar aquel uso estereotipado, ligero, prejuicioso y despectivo del nombre. También quiere significar, por supuesto, una percepción corriente, que, por ser de



uso común, no ahonda en aspectos profundos y ciertos que complejizan (hasta contrarían) esta percepción. No es otro el sentido de la reflexión de Bertrand Russell (1966) sobre el tema:

Según el concepto vulgar, un anarquista es un hombre que tira bombas y perpetra otros atropellos, o porque es más o menos loco, o porque se sirve del pretexto de tener opiniones políticas extremistas para disimular tendencias criminales. Estos conceptos son, naturalmente, de todos modos inadecuados (p. 43).

El anarquismo sería tomado como una mera fachada política para ocultar la criminalidad y la violencia. Su naturaleza se torna la de ser nada más que un entramado conceptual que justifica el uso de las armas. Por supuesto, debiéramos de afirmar categóricamente que esta manera de tomar las cosas distorsiona la realidad. Aunque algunas perspectivas anarquistas comparten el recurso a la violencia como una estrategia de acción legítima, como es el caso de Malatesta<sup>5</sup>, sostener el empleo de la misma no figura como uno de los componentes ineludibles del movimiento; en otras palabras, no hay una aprobación común y generalizada de este recurso al interior del anarquismo. Afirmar lo contrario es un error. No obstante, el empleo eventual de la violencia cobra una razón de ser como estrategia de acción; Russell (1966), en seguida, alude a él:

Los anarquistas, así como los socialistas, generalmente tienen fe en la doctrina de la lucha de clases, y si se sirven de las bombas es del mismo modo que los gobiernos se sirven de la guerra; por cada una de las bombas fabricadas por un anarquista se fabrican por los gobiernos muchos millones de bombas, y por cada uno de los hombres muertos por la violencia anarquista mueren muchos millones por la violencia de los Estados. Por consiguiente, podemos dejar de pensar en la violencia, que tiene tanta importancia en la imaginación popular, pues no es ni esencial ni particular para los que adoptan la posición anarquista (p. 43).

---

<sup>5</sup> Malatesta (1853-1932) fue un pensador anarquista italiano, notable figura contemporánea del movimiento. El énfasis que sostiene en la necesidad de la violencia queda confirmada en la siguiente cita, producto de una intervención suya en un congreso anarquista celebrado en Ámsterdam en 1907, en la que muestra un rechazo a otro tipo de estrategias de acción –como la huelga general– por considerarlas estériles. “La huelga general, prosiguió, es pura utopía. O bien el obrero, muerto de hambre a los tres días de huelga, tendrá que volver a la fábrica con la cabeza gacha, y entonces nos apuntaremos otro fracaso, o bien ha de tratar de apoderarse de los frutos de la producción recurriendo a la fuerza. ¿Quiénes tratarán de detenerlo? Los soldados y la policía, y quizá los mismos burgueses; entonces la cuestión habrá de resolverse a tiros y con bombas de mano. Será la insurrección, y la victoria la conseguirá el más fuerte” (citado en Joll, 1968, p. 192).

En conclusión –y con el no disimulado gesto de replicar las palabras del filósofo inglés- la violencia no es ni algo esencial ni particular de la perspectiva ácrata. Para traducir esta frase de cierre: en primer lugar, que no sea algo esencial implica reconocer que la violencia *no* es un fenómeno que denote la naturaleza de esta postura –puesto que, si bien algunas líneas específicas de acción y teoría aprueban recurrir a aquella, no se trata de una aprobación común y generalizada-; en segundo lugar, que no sea algo particular implica juzgar las cosas en el sentido en que, aunque alguna facción del anarquismo sea violento, el empleo de las armas ocurre también por fuera de la asunción de esta perspectiva, o sea, desde otras posturas ideológicas e, inclusive, desde prácticas gubernamentales. Formular la equivalencia entre anarquismo y violencia tiene, por tanto, la consecuencia –quíerese o no- de estigmatizar el movimiento.

De lo que se trata es de anteponer una mejor caracterización que aquella que sólo estigmatiza. “Anarquía en el habla popular equivale a caos maligno” (Woodcock, 1979, p. 12), cuando, en el fondo, existe un objetivo político que, lejos de propugnar el caos, defiende una transformación del orden social; cuando, además, antes que pretender expandir la onda del mal, se persiguen ideales de justicia y dignidad humana.

(...) el caos maligno no tiene nada que ver con las ideas de hombres como Tolstoy y Godwin, Thoreau y Kropotkin, cuyas teorías sociales han sido calificadas de anarquistas. Hay una obvia discrepancia entre el estereotipo anarquista y el anarquista tal como se nos presenta en la realidad (Woodcock, 1979, p. 12).

La anarquía, del mismo modo en que no se equipara a la violencia, a la criminalidad o al terrorismo, tampoco es nihilismo. La carga negativa que el nihilismo comporta, en la medida en que representa una tendencia de destrucción de todo aquello establecido por considerarlo carente de sentido, no es una nota con la que se pueda identificar a la perspectiva anarquista. Es cierto que se debe reconocer un fuerte impulso crítico y una sonora voz de sospecha; sin embargo, pasar del reconocimiento de esta particularidad hasta sostener la generalización de la misma hace coincidir dos cosas que, si se mira bien, no coinciden. A lo sumo resulta legítimo afirmar, apenas, que –como programa político que es- el anarquismo coincide con el nihilismo en la tentativa de insurrección al orden; pero hay que aclarar, de

entrada, que no permanece en el plano de la protesta o del levantamiento. Contrario al nihilismo, la anarquía no comporta una simple carga negativa.

(...) existe la tendencia a identificar el anarquismo con el nihilismo, y de considerarlo como una filosofía negativa, una filosofía de destrucción, simplemente. Los propios anarquistas son responsables, en parte, de este malentendido, ya que muchos de ellos ensalzaron los aspectos negativos de su doctrina. La misma idea de abolir la autoridad implica barrer totalmente la mayoría de instituciones principales de una sociedad moderna típica, y el caballo de batalla de los escritos anarquistas ha sido siempre una profunda crítica de semejantes instituciones; en comparación, sus planes de reconstrucción social se han expuesto muy por encima y de forma poco convincente (Woodcock, 1979, p. 15).

Como ha quedado sugerido con anterioridad, como tipo de reflexión filosófica política, el anarquismo no se centra en el diagnóstico que formula acerca de la sociedad. Antes bien, también adopta una perspectiva normativa en la que se representa un modelo ideal de organización social que se añora. Por tanto, si bien el diagnóstico que realiza es sumamente negativo y, además, reluce en el apasionado lenguaje provocador de todo anarquista, también está presente una edificadora actitud positiva. “(...) en ninguna mente anarquista ha permanecido solitaria la idea de destrucción” (Woodcock, 1979, p. 15) sino que, justamente, el ejercicio de una crítica mordaz acompañado de un enaltecido llamado hacia la revuelta social, se conecta con la mirada afirmativa por la posibilidad de concretar cierto ideal social.

Por lo demás, el extremismo relacionado con la postura nihilista a partir del cual no solo se desacredita el orden existente –basado como está en ciertas normas, valores, y todo lo demás- sino que también se sostiene la imposibilidad de todo orden es una circunstancia en la que, a todas luces, tampoco concuerda el anarquismo. El nihilista no tiene ningún tipo de fe. Construir un orden social cualquiera, independientemente de su estructuración, implica poner ladrillos sobre un vacío. El anarquista, en cambio:

(...) puede aceptar la destrucción, pero solo como parte del mismo proceso eterno que trae la muerte y renueva la vida para el mundo de la naturaleza. Y ello, tan sólo porque tiene fe en el poder los hombres libres para edificar de nuevo y edificar mejor sobre los escombros del pasado destruido (...) Sobre los restos de imperios y creencias han visto siempre los anarquistas emerger las relucientes torres de su mundo libre. Esta visión puede ser ingenua – aún no estamos en situación de poder juzgarla en términos semejantes- pero queda claro que no es una visión de destrucción irredenta. (...) El nihilista, utilizando el término en un sentido general, no cree en ningún principio moral ni ley natural. El anarquista cree en una fuerza

moral lo suficientemente poderosa para sobrevivir a la destrucción de la autoridad e incluso de mantener a la sociedad unida con los lazos libres y naturales de la fraternidad (Woodcock, 1979, p. 16).

Las dificultades que enmarcan una descripción de la naturaleza del movimiento anarquista han quedado, por lo menos, medianamente expuestas. Su amplia gama de líneas de reflexión y acción y la equiparación incorrecta con la violencia y el nihilismo, ha sido una muestra de este marco. Sin embargo, estos no son los únicos aspectos de la desventura anarquista pues, tal como ha escrito Cappelletti (2010)

(...) tampoco han faltado quienes pretenden reducir al anarquismo a un mero fermento revolucionario o a una mera conciencia crítica de la izquierda. Esto implica, sin duda, minimizar su significado con el pretexto de universalizarlo y de justificar su necesidad en el mundo actual (p. 10).

Por el contrario, el anarquismo es *un* modo efectivo, distinguible entre otros, de proceder reflexiva y prácticamente en lo que concierne al ejercicio del poder político. De aquí que desde esta perspectiva se toleren ciertas decisiones y estrategias de acción y, a su vez, se desacrediten otras por estar en contra de unos principios teóricos. Con respecto a otras posturas políticas orientadas hacia una idea de reestructuración social, pues, el anarquismo también debe distinguirse. No se trata del ímpetu revolucionario que habitara en algunos programas y proyectos políticos, ni de la adopción de una voz hipercrítica ante las dinámicas sociales. Antes bien –y aunque habría de concenterse que lo anterior configura una mirada ácrata-, el anarquismo, al plantear un modelo teórico y unas determinadas rutas de acción, no puede reducirse a una mera cuestión de *actitud*. Esta es, justamente, la aclaración de Paredes Goicochea (2017) en orden a establecer la conexión ente el anarquismo y el liberalismo colombiano a finales del siglo XIX y principios del XX. Para el autor, la anarquía ni se subsumía en la doctrina liberal ni, por supuesto, resultaba equiparable a ella. Eran cosas distintas a las que, sin embargo, unía el interés común de oponerse a la hegemonía conservadora propia del período de la ‘Regeneración’. Pero, incluso desde la misma base conceptual, ambos movimientos tomaban distancia: “(...) al igual que los liberales, los anarquistas colombianos defendían la libertad, pero su concepto de libertad y su modo de defenderla era muy distinto” (Paredes Goicochea, 2017, p. 403).

El anarquismo, enarbolando una bandera de la libertad con *sus propios colores*, representaba un ideario político distinto. Contrario a las superficiales reformas económicas del liberalismo colombiano, el anarquismo defendió un discurso anticapitalista soportado en la lucha de clases; más allá de los propósitos políticos del liberalismo por acaparar el poder estatal, la anarquía tomó el aspecto de una *antipolítica* que desacreditaba las vías electorales para lograr verdaderos cambios sociales; más allá del anticlericalismo liberal que sostenía la separación de la Iglesia y el Estado, la perspectiva anarquista se vistió con un marcado ateísmo. La anarquía, de este modo, se caracterizaba por ser una variante de reflexión política a partir de la cual no se concede ni siquiera un poco a las –como desde allí se denominan– estructuras de dominación. “El anarquismo siempre estuvo de lado de los sectores populares y luchó por la transformación radical de un sistema que los liberales no querían cambiar en su totalidad” (Paredes Goicochea, 2017, p. 403). Una empresa política radical, la defensa de los cambios totales: aquí la particularidad del anarquismo.

En la anarquía, la radicalidad es el criterio para definir rutas de acción. Aunque haya una variación en las estrategias a emplear que depende de las distintas líneas específicas en las que se subdivide el movimiento, la coincidencia fundamental a todas ellas es que son radicales. Y lo son no solamente por sus fines, tales como los de *abolir* el Estado y toda estructura de dominación –ya sea económica, cultural, religiosa, etc.–, sino también en la medida en que rechazan tajantemente el dominio político en el que, eventualmente, pudieran inscribirse. El anarquismo perfila una *antipolítica*. Esto quiere decir: persigue un nuevo orden social y despliega acciones encauzadas a lo mismo que nunca han de consistir en mecanismos políticos para –supuestamente– lograrlo. El anarquismo es una filosofía política que niega la política como medio adecuado de transformación social real. Por esta razón desapueba la existencia de partidos políticos, concibe el voto como un acto contrarrevolucionario.

(...) aunque los anarquistas difieren en sus ideas sobre las tácticas que deben utilizarse para conseguir el cambio social, coinciden en considerarse a sí mismos como apolíticos o incluso antipolíticos. Las batallas más enconadas entre anarquistas y marxistas se libraron por la cuestión de si los partidos políticos obreros, que deseaban la conquista de la máquina estatal, podían crear una sociedad igualitaria. Todos los anarquistas se han negado a la acción política. Han declarado que no hay que apoderarse del estado, sino abolirlo. La revolución social debe conducir no a la dictadura de una clase determinada, aunque sea del proletariado, sino a la abolición de todas las clases (Woodcock, 1979, p. 31).

La acción política supone, en efecto, la legitimidad del Estado y de los medios tradicionales de participación política. Al considerar como una alternativa posible la disputa por el poder propia de los partidos políticos, en la que una organización de individuos se asume como representante de una serie de demandas sociales y aspira a poderlas tramitar – gestionarlas, resolverlas- al tomar el control de distintas instancias de decisión (como lo son el poder ejecutivo y legislativo, por ejemplo), se validan dichas instancias como escenarios legítimos de decisión. La anarquía sostiene que este modo de obrar desconoce el estado de cosas que, en últimas, aprueba: un estado de dominación en el que se sobrepone una clase gobernante a una ciudadanía gobernada. Mientras se priva a la población de su poder efectivo de realización política directa, un grupo reducido de la misma (sus ‘representantes’) se apropia el poder de decisión. Por más benéfico que pueda llegar a ser el programa político de un partido político cualquiera, la consecuencia será siempre la misma: dibujará un escenario en el que mientras unos mandan otros obedecen.

Lo mismo ocurre con el sufragio, pues supone también que es legítimo que el poder sea agenciado desde una instancia superior, que esté arriba en una jerarquía dispuesta. El voto concede un lugar de autoridad. El poder de decisión transita de un representante a otro, pero no desciende a la población sino bajo la forma de lo *ya decidido*. El que vota escoge, realmente. Pero con su escogencia aprueba el mismo hecho de tener que escoger. Para el anarquismo, ni siquiera en el marco de una democracia el voto se justifica: “(...) la forma democrática de gobierno no es más preferible que otras formas mientras que las minorías sean llevadas por la fuerza o sean *sometidas potencialmente* a las mayorías” (Russell, 1966, p. 44). El sufragio presenta también este problema: una minoría derrotada en el conteo electoral, que no coincide con una voluntad popular numéricamente victoriosa, queda invisibilizada ante los centros que se han apropiado del poder. Una facultad de autogobierno que también, sin duda alguna, está presente en esta voz minoritaria ha sido aplastada en este juego. El anarquismo, por su parte, no es un asunto de mayorías. “Para el anarquista es un gobierno tolerable el que es libre, no meramente en el sentido que tiene la mayoría, sino en el que conviene a la totalidad” (Russell, 1966, p. 44).

Desde la perspectiva anarquista, la acción política - manera de agenciar el poder ajena a la libertad- trae consigo afirmar una distinción de clases en razón de que, mediante aquella, se reconocen instancias de autoridad. Para el anarquista, la clave del verdadero cambio social

no consiste en un dirección del gobierno que pretendidamente persiga el bienestar general. De manera distinta, este bienestar sólo puede ser concebido bajo una ausencia de dirección. Por supuesto, los medios para conseguir el lugar vacío del gobierno no se corresponden con los medios que lo legitiman. Así, entonces, en lugar de la acción política, los anarquistas plantean estrategias de *acción directa*.

(...) el anarquista basa sus tácticas en la teoría de la “acción directa” y afirma que sus medios son esencialmente sociales y económicos. Tales medios abarcan una escala de tácticas totalmente variadas –desde la huelga general y resistencia al servicio militar, hasta la formación de comunidades cooperativas y asociaciones crediticias- que apuntan a la disolución del orden existente y preparan la revolución social o aseguran que, una vez haya comenzado, no se desarrollará de una forma autoritaria (...) Lo que uno y caracteriza todas las diversas tácticas defendidas por los anarquistas, bien que puedan diferir en cuestiones de violencia y no violencia, acción de masas y acción individual, es el hecho de que están basadas en decisiones individuales directas. El individuo toma parte voluntariamente en una huelga general; por su propia y libre voluntad se hace miembro de una comunidad, o se opone al servicio militar o toma parte en una insurrección. No se da la coacción ni la delegación de responsabilidad; el individuo va o viene, actúa o se niega a hacerlo, según le parece más adecuado. Es cierto que la imagen anarquista de la revolución toma, con frecuencia, la forma de un alzamiento espontáneo del pueblo; pero no se considera el pueblo como una masa en el sentido marxista, sino como un conjunto de individuos aislados soberanos, cada uno de los cuales debe tomar su propia decisión para actuar (Woodcock, 1979, pp. 32-33).

El modelo de acción directa se postula, claramente, en oposición a un modelo de acción política. Esto marca una distancia entre el anarquismo y cualquier otro tipo de ideario político. La expresión de Bakunin “libertad sin socialismo es privilegio, injusticia; socialismo sin libertad es esclavitud y barbarie” (citado en Otero, 1984, p. 151), a la manera de una declaración de principios, da cuenta de ello. La libertad ocupa un lugar central: establece tanto el propósito de la revolución anarquista como los medios que han de desarrollarse. Para llegar a la libertad hay que seguir el camino de la libertad. Los anarquistas “(...) comparten metafóricamente la afirmación de Cristo de que no se pueden expulsar a los diablos con Belcebú” (Woodcock, 1979, p. 32) y de allí el énfasis puesto en tácticas y estrategias de acción directa.

Está claro, por cierto, que los vehículos de la acción directa son múltiples, tantos como líneas operativas de anarquismo pudiéramos reconocer. En cualquier caso, debe poder apreciarse la nota central que conecta los distintos tipos de acción: en una marcada actitud

antipolítica, y como un ejercicio afirmativo de la libertad, siempre se trata de una estrategia que está en función de reconfigurar cierto orden, dispuesto de tal manera que centraliza el poder y efectúa un estado de dominación. Desde el punto de vista anarquista, sólo la acción directa persigue esta reconfiguración; la acción política, en cambio, cuando no es que consigue simples reformas superficiales, consolida el estado de cosas. Un ejemplo claro de redistribución del poder, a partir del cual se logra una circulación horizontal del mismo, se encuentra en el accionar *anarcosindicalista* que proyecta núcleos sociales de autogestión. En un artículo del periódico colombiano anarquista *Pensamiento y Voluntad* se da cuenta de este propósito y, también, se traza una diferencia con respecto al accionar político:

Hay necesidad de que el proletariado empiece a adoptar una franca y decidida actitud antipolítica, porque la política no es más que el arte de mentir y engañar al pueblo. Hay necesidad de que los obreros colombianos empiecen a organizarse en ‘sociedades de resistencia’ sindicatos de oficio o por industria en cada localidad; con estos sindicatos organizar Federaciones Locales en lugares en donde haya un conjunto de compañeros conscientes que quieran encargarse de los deberes de relaciones colectivas con el resto de los obreros del país (citado en Paredes Goicochea, 2017, p. 403).

Esta apuesta por la acción directa deja entrever que el anarquismo es un movimiento colmado de paradojas. En efecto, una filosofía política declarada antipolítica es un llamativo gesto en este sentido. Resumidamente, la anarquía no expresa otra cosa que la particular intención de conseguir un logro político –pues es precisamente esto lo que significa la reestructuración del orden social mediante una revolución- por medios abiertamente contrarios a los del dominio político. El anarquismo es política *sin* Estado y, por tanto, es política por medios concretos. La anarquía presenta el reto intelectual (como cualquier fórmula paradójica) de efectuar la política sin hacer política.

La paradoja es, de hecho, un marco que rodea circunstancias especiales de esta perspectiva. Es la clave de lectura, por ejemplo, de su idea del nuevo orden social que pregona. Las posibilidades de realización de este nuevo orden no se las asume, ciertamente, como impracticables. Antes bien, y además de considerar este orden como el horizonte verdadero de justicia en el que se ampara efectivamente la libertad, la reestructuración social no permanece en el plano de lo deseable. La postura anarquista se sostiene como un motivo de reflexión y acción ajeno a la *utopía* y a las fantasías de un mundo mejor. Tomar distancia del tipo de construcciones mentales a partir de las cuales se afirma con detalle una



organización social que, además, pudiera replicarse universal y necesariamente, es un imperativo para quien comulga con el anarquismo. Apenas si se pueden ofrecer unas bases: en razón de salvaguardar la libertad, desmontar toda estructura de jerarquía. Definir algo más desde la teoría es un contrasentido: en el orden social ácrata cada comunidad debe poder organizarse a su manera, atendiendo a los intereses, problemáticas y finalidades que los miembros que la constituyen, en pleno ejercicio de su autodeterminación, identifiquen y resuelvan establecer. La anarquista, es una utopía con ininterrumpidos ajustes. En este punto, Garaventa (2011) explica que “en el terreno del anarquismo, la utopía es la hipótesis, no el dogma, por lo que está sujeta al testeo y a la reformulación permanente” (p. 512) y, agrega, “después de todo, *lo imposible solo tarda un poco más*” (p. 512). El lenguaje paradójico, pues, se repite: lo imposible es posible, sólo se tarda.

La propia denominación del movimiento es, acaso, la muestra más sugerente de su condición paradójica. ‘Anarquía’, etimológicamente, significa de manera literal ‘ausencia de principios’ y, en consecuencia, ausencia de orden. Russell (1966) no problematiza los efectos del origen etimológico de la palabra puesto que, sin más, deriva de él la directa oposición a la autoridad. El autor ha escrito que “anarquismo, como su etimología indica, es una teoría que se opone a todo género de autoridad” (Russell, 1966, p. 43). El anarquismo, no obstante, no sostiene una simple oposición: de otro modo, como hemos visto, se corre el riesgo de equiparla al nihilismo. Es cierto que el aspecto destructivo de la perspectiva ácrata juega un papel crucial en su composición. Pero la anarquía no se iguala al caos, no remite a la postura de rechazo tajante a todo género de reglas. Woodcock (1979), por su parte, rescata un aspecto doble derivado de su raíz etimológica, de la que depende la paradoja que el nombre entraña.

*Anarchos*, la voz griega original, significa simplemente “sin mando”. Por ello, la anarquía puede utilizarse claramente en un contexto general para significar o la condición negativa de ausencia de gobierno o la positiva de no ser gobernados porque el gobierno es innecesario para preservar el orden (Woodcock, 1979, p. 12).

El apelativo de anarquista para identificar una posición política/antipolítica determinada fue usado por primera vez por Proudhon cuando, en 1840, publicó su obra *¿Qué es la propiedad?*. Se cuenta que, justamente, “(...) hizo esto en parte como actitud de desafío y en parte con el fin de explotar las cualidades paradójicas de la palabra” (Woodcock, 1979,

p. 13). En un abierto lenguaje de provocación -con una palabra por lo demás usada para desacreditar, desaprobar y confrontar despectivamente actuaciones que generaron inestabilidad jurídica y social<sup>6</sup>- el origen del movimiento anarquista resulta atravesado por el doble juego de asumir la carga negativa de la palabra y de promover con ella, no obstante, una postura normativa con el que se afirme cierto orden de cosas. Bajo la fórmula paradójica del *orden en la anarquía*, del orden dispuesto en la ausencia de orden, el anarquismo cobra una nota identificatoria. Proudhon

(...) había advertido la ambigüedad de la voz griega *anarchos*, y había apelado a ella por esta misma razón: para poner de relieve que la crítica contra la autoridad en que estaba a punto de embarcarse no implicaba necesariamente que abogara por el desorden (Woodcock, 1979, p. 13).

El anarquismo representa el movimiento *simultáneo* de destrucción del orden establecido y edificación de un nuevo orden. Se trata, en últimas, de una postura doble en la que el *ataque* concentrado en unas estructuras de dominación representa, a su vez, la *defensa* de un orden dispuesto de otro modo, donde las estructuras demolidas figuren ausentes. Con todo, no se puede asumir que el programa político anarquista consista en la eliminación, sin más, de cualquier estructura, es decir, de toda regla o parámetro de organización; por el contrario, la crítica recae, con precisión, en el ‘carácter’ que define la estructura, que no es otro que el de la dominación. La anarquía persigue un estado de cosas que no coincida con los escenarios de explotación del hombre por el hombre. Y, como se ha visto, los medios que despliega son los de la acción directa, puesto que la tradicional acción política prefigura otras instancias de explotación, tales como la voluntad portentosa de los partidos políticos y la tiranía de la representación democrática (que conllevan el efecto de centralizar el poder de decisión en perjuicio de la autodeterminación de las comunidades).

Con el fin de barrer con la concepción estereotipada y ligera del anarquismo no sobra insistir, una vez más, en la existencia de una postura normativa fundamental que define la naturaleza de la reflexión y práctica anarquistas. En el fondo se está en presencia de un

---

<sup>6</sup> Hay que tener presente que, como advierte Woodcock (1979), “‘anarquía’ y ‘anarquista’ se usaron libremente por primera vez en sentido político durante la Revolución francesa. Eran entonces términos de crítica negativa y, a veces, de insulto, utilizados por varios partidos para zaherir a sus oponentes, usualmente a los de izquierda” (p. 12).

movimiento que, con un marcado optimismo político –contrario a la desilusionada visión de los nihilistas-, sostiene un voto de confianza por la libertad humana. Es un movimiento que teje, pues, cierta red conceptual conflictiva entre la libertad y la dominación, identifica estructuras en las que se vislumbra esta tensión<sup>7</sup>, desarrolla estrategias variadas con el propósito de desmontarlas y, en fin, proyecta un nuevo orden en el que la tensión sea superada. Una *radical* defensa de la capacidad de *autogestión* de los individuos y colectivos sociales: aquí hay una insoslayable clave de lectura de la perspectiva anarquista. La autogestión, concreción política de la libertad, es la bandera de un movimiento que se pretende distinto de otros tipos de reflexión y acción política y social. La anarquía reclama una crítica insalvable por las formas de gobierno; sus preocupaciones no se reducen, pues, por ejemplo, a las de dirimir el conflicto por la correcta manera de distribuir recursos o la garantía de las libertades individuales. Estos son, sin duda alguna, objetivos políticos de altura pero la voz del anarquista inquiere, también, por la manera, por el *cómo* se hace: es la pregunta por la forma en la que se agencia el poder.

(...) voy yo a considerar al anarquismo, a pesar de sus muchas variantes: como un sistema de pensamiento social que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente –pues éste es el común elemento que une a todas sus formas- a la sustitución del estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres (Woodcock, 1979, p. 15).

La definición de Woodcock (1979) recoge, ciertamente, varios de los elementos que se han expuesto. Con la claridad de que aprobamos abiertamente su definición para nuestro objetivo de investigación, sólo podríamos desarrollar el ejercicio de enfatizar en el sentido de las palabras que emplea. Él escribe ‘sistema de pensamiento social’, ‘cambios fundamentales’, ‘sustitución’, ‘cooperación no gubernamental’. Por un lado, reconocer al anarquismo como un *sistema de pensamiento* implica otorgarle un sitio particular en el complejo marco de la reflexión filosófico-política; en otras palabras, implica asumir que no se reduce a una mera tendencia crítica radical de la izquierda sino, más bien, que ha de ser tratado como un movimiento que enseña unos motivos de reflexión propios y un programa

---

<sup>7</sup> Russell (1966) afirma que el anarquismo “se opone al Estado por ser la suma de las fuerzas empleadas en el gobierno de la comunidad” (pp. 43-44). La anarquía se opone, justamente, a la *suma* de estas fuerzas y a su consecuente concentración. Se opone al Estado, por tanto, como modelo paradigmático de este fenómeno.

de acción especial en el terreno de la política. Además, señalar la meta de *cambios fundamentales* traduce el ánimo anarquista revolucionario al que, en razón de una postura extremadamente radical, la vía de las reformas sociales le parece insuficiente. La *sustitución*, por su parte, resume la idea de que la anarquía no se equipara al caos: el proyecto ácrata es el de reconfigurar el orden social, deponiendo una organización en función de otra. En último lugar, la *cooperación no gubernamental* traza la naturaleza de este nuevo tipo de organización que, sobre el modelo de la autogestión, se desarrolla como contracara de la administración política encabezada por el Estado.

La anarquía representa una línea de reflexión y de acción política que inquiere por los *fundamentos* del orden social. Esto justifica su radicalidad, puesto que cualquier intervención que no recaiga sobre la estructura del orden social representa, simplemente, cambios superficiales. Entre otras cosas, de su radicalidad deriva la dificultad para llevar a cabo su programa político: la anarquista es una postura que parece no aceptar ninguna reserva. De su radicalidad deriva, también, la importancia que pudiera concedérsele para el debate político contemporáneo. El anarquismo somete a duda la legitimidad general del Estado (Hernández-Zambrano, 2019) y, de este modo, enriquece la perspectiva de los mecanismos adecuados para el bienestar social. Ante todo, el llamado que realiza el activista ácrata no alude a la forma que debiera adoptar un Estado justo, sino, antes bien, enfatiza en que la justicia sólo habita allí donde ha desaparecido el Estado.

Los anarquistas han sufrido más que cualquier otra minoría las consecuencias del culto al triunfo profesado por los historiadores: jamás salieron victoriosos de ninguna revolución; sus teorías políticas abundan en juicios erróneos y presunciones falsas; las simpatías despertadas por una determinada doctrina anarquista han quedado siempre invalidadas por la violencia y el terrorismo implacables y demoledores esgrimidos como bandera por otra escuela o práctica anarquista. Y, no obstante, la teoría y la práctica anarquistas de los últimos cien años han planteado buen número de cuestiones en torno a la naturaleza de la sociedad industrial, suministrado el necesario material para una crítica continuada y determinante del moderno concepto del Estado y librando batalla con las presunciones de la mayor parte de las escuelas del pensamiento político contemporáneo (Joll, 1968, p. 8).

### 1.3. El principio de abolición del Estado.

Desde la perspectiva anarquista, el Estado no puede ser concebido como una entidad *neutral*. En la tensión que la teoría figura entre libertad y dominación, el Estado resulta siendo, precisamente, el protagonista. Es la cara maligna de la historia: el Estado es, en otras palabras, a la manera en que se cuenta en la literatura, aquél personaje que instauro obstáculos para que no se suceda un final feliz. El Estado es aquello que, justamente, tiene que dejar de existir para que reine un estado de cosas justo, respetuoso de la libertad. El diagnóstico de la realidad social que brinda el anarquismo enseña que la libertad humana se encuentra constreñida, sujeta a distintas ataduras. La autodeterminación individual y colectiva se afirma como fenómeno posible *siempre que* la estructura institucional resumida en cabeza del Estado se desplome. Y es que se está en presencia de una estructura que, de acuerdo con los anarquistas, es de una naturaleza tal que implica la centralización del poder. La centralización conlleva una distribución jerárquica, un agenciamiento de las decisiones que circula desde arriba hacia abajo. Por naturaleza, esta composición estatal resulta, pues, en contravía de las posibilidades de autodeterminación, mejor dicho, las niega. Desde la perspectiva anarquista, el Estado cuenta con un aspecto *negativo* evidente.

Dice Cappelletti (2010) que “el principal centro de los ataques de los anarquistas es el Estado porque éste representa la máxima concentración del poder” (p. 17). La concentración del poder se opone a su ‘descolocación’ y para el anarquismo el escenario de realización de la libertad se corresponde, precisamente, con esto último. “En una palabra, los anarquistas no niegan el poder sino ese coágulo de poder que se denomina Estado, tratan de que el gobierno, como poder político trascendente se haga inmanente, disolviéndose en la sociedad” (Cappelletti, 2010, p. 14). La sociedad anarquista es aquella en donde el poder *no* se ostenta, sino en la que circula en pleno movimiento horizontal.

(...) todos los anarquistas, sin excepción, se han pronunciado contra cualquier organización artificiosa, impuesta y, sobre todo, vertical; no quiere decir tampoco negación de todo poder y de toda autoridad: quiere decir únicamente negación de todo poder permanente y de toda autoridad instituida, o en otras palabras, negación del Estado (Cappelletti, 2010, p. 13).

La cita repite la doble y paradójica condición negativa/positiva que acompaña al anarquismo en la que la crítica al orden social deviene en una propuesta por un nuevo orden. Los términos de la oposición ácrata al Estado se concentran en su composición artificiosa, en sus calidades de fuerza impuesta y vertical. El Estado no puede ser considerado, pues, como la forma de organización social natural ni, mucho menos, como la mejor forma de organización. Antes bien, habría de sostenerse todo lo contrario: es la peor y más nociva ficción de todas.

Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmediatamente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que no sólo el único auténtico sino también el único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja Prodouhniana: la libertad no es la hija del orden sino su madre (Cappelletti, 2010, p. 13).

En el fondo de la teoría anarquista reside una consideración ontológica especial en la que se corresponde un modo de asumir el orden social a partir de unas supuestas dinámicas naturales. Resuena, en este contexto, el eco de la voz de Rousseau que nombraba la existencia de un ‘noble salvaje’, de un ser humano libre por naturaleza que padece, atado a la vida en sociedad, condicionamientos sociales en todos los órdenes. “La idea de un mundo primitivo y dichoso, de un estado natural en el que los hombres, lejos de enzarzarse en mutua contienda, viven en relaciones de cooperación, ejercía profunda influencia en las distintas mentes anarquistas” (Joll, 1968, p. 24). Además, “la idea esencialísima de que el hombre es por naturaleza bueno y que sólo las instituciones lo corrompen, ha sido siempre el substrato en el que han reposado las doctrinas anarquistas” (Joll, 1968, p. 24). En este sentido, no puede considerarse al Estado más que como un artificio que se sobrepone a una condición natural previa y, partiendo de la idea de que el estado natural referido representa un escenario feliz, se impone calificar negativamente este artilugio con el que se pretende organizar la vida en sociedad. Ésta, en palabras de Kropotkin, debe de ser percibida como “(...) una evolución continua, semejante a la que contemplamos en la Naturaleza” (citado en Woodcock, 1979, p. 24). Los parámetros y las reglas impuestas desde un poder central, desde una institución fija, establecida y estática como lo es el Estado, se oponen al crecimiento natural que, según el punto de vista anarquista, es el verdadero modo de ser de las circunstancias sociales: para el

ácrata, las leyes así como cualquier clase de disposición normativa con la que se regule la vida en sociedad, no sólo deben ser consideradas como innecesarias sino, aún más, como perjudiciales para el desenvolvimiento libre y espontáneo de la misma.

Si el hombre es capaz, por naturaleza, de vivir en semejante sociedad libre, si la sociedad es, en efecto, un crecimiento natural, entonces es evidente que aquellos que tratan de imponer leyes hechas por los hombres, o crear lo que Godwin llamaba “instituciones positivas”, son los enemigos reales de la sociedad. Y el anarquista que se rebela en su contra, incluso hasta el extremo de recurrir a la violencia y a la destrucción, no es después de todo un antisocial. Según el razonamiento anarquista, él es el regenerador, un individuo responsable que se esfuerza por ajustar el equilibrio social en su dirección natural (Woodcock, 1979, p. 24).

A consecuencia de esta concepción social fundamental, el anarquismo sienta una oposición fuerte, extrema y radical con respecto al Estado. Por principio, su existencia no se tolera ni un poco, no se ofrece ni la remota posibilidad de esperar algún bien de su parte, causa indigestión tan siquiera emplear su nombre. Estado: la concreción del mal, su nombre propio. Para el anarquista, en los términos del correcto programa político revolucionario no hay cabida para ninguna concesión. El Estado hay que desmontarlo. Es una institución que, incluso, debiera de desaparecer del lenguaje.

(...) los anarquistas se negaban a emplear la palabra *Estado*, aunque más no fuera transitoriamente. Respecto a este punto, el abismo entre “autoritarios” y libertarios no fue siempre infranqueable. En la Primera Internacional, los colectivistas, cuyo portavoz era Bakunin, llegaron a admitir, como sinónimos de la expresión “colectividad social”, las expresiones siguientes: *Estado regenerado*, *nuevo Estado revolucionario*, y hasta *Estado socialista*. Pero bien pronto los anarquistas se percataron de que para ellos era arriesgado emplear la misma palabra que los “autoritarios”, aunque le dieran un sentido completamente distinto. Arribaron a la conclusión de que un nuevo concepto exigía una nueva denominación y que el uso del vocablo tradicional podría acarrear peligrosos equívocos; en consecuencia, dejaron de designar con el nombre *Estado* a la colectividad social del porvenir (Guérin, 1975, pp. 89-90).

Suma ilegítima de fuerzas, nefasta concentración del poder, el Estado configura el modelo paradigmático de una institución que, al tiempo que se opone a la libre e irrestricta autodeterminación individual y colectiva, organiza el orden social jerárquicamente, divide a la

sociedad en gobernantes y gobernados. Un orden social ligado a la *autogestión*<sup>8</sup> –que, de fondo, es un marco de administración en el que en los participantes se confunden, al tiempo, las condiciones de gobernado y gobernante- resulta impracticable mientras exista una institución que disponga de este modo las cosas. Para el anarquista, justamente, lo uno es lo contrario de lo otro. El anarquismo es una filosofía política de clase: confronta unas condiciones de dominación, pretende rescatar de su lugar a los oprimidos. Y, bajo una misma secuencia lógica,

Los anarquistas saben (desde Proudhon y Bakunin) que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase sin acabar al mismo tiempo (y no más tarde) con el poder político y la fuerza del Estado está inevitablemente condenada no sólo a consolidar el Estado y atribuirle la totalidad de derechos, sino también a engendrar una nueva sociedad de clases, una nueva clase dominante (Cappelletti, 2010, p. 15).

Una revolución o transformación fundamental y radical de la sociedad que no borre inmediatamente del escenario social al Estado es una simple caricatura de revolución. Es un principio que define al pensamiento anarquista el de “la oposición al Estado como máxima figura de autoridad y de explotación del hombre por el hombre” (Garaventa, 2011, p. 491) y, en este entendido, validar el Estado así sea en una mínima expresión o en relación a escasos aspectos puntuales sería conceder ya demasiado. La postura del anarquismo no tolera términos medios, ni concesiones por más pequeñas que éstas puedan llegar a ser. Postura extrema y radical, la anarquista rechaza todo espíritu social reformista, puesto que el horizonte de su reflexión y accionar político es la revolución, escenario en el que se disipen las redes de dominación. Permitir que el Estado siga existiendo y, peor aún, alentar una reconfiguración del mismo con el fin de que, a partir de él, se gestionen condiciones de vida más justas, es un propósito que no está ni cerca de incluirse en la agenda revolucionaria. Lo anterior corresponde, justamente, con el sentido del llamado que hacía Proudhon:

Desde la jerarquía más alta hasta la más baja, en el Estado no hay nada, absolutamente nada, que no sea un abuso que debe reformarse, un parasitismo que debe suprimirse, un instrumento

---

<sup>8</sup> Cappelletti (2010) explica que “la palabra ‘autogestión’ y el concepto que presenta son de origen claramente anarquista. Más aún, durante casi un siglo ese concepto (ya que no la palabra) fue el santo y seña de los anarquistas dentro del vasto ámbito del movimiento socialista y obrero. Ninguna idea separó más tajantemente la concepción anarquista y la concepción marxista del socialismo de la primera internacional que la de la autogestión obrera” (p. 31).



de la tiranía que debe destruirse. ¡Y habláis de conservar el Estado, de aumentar las atribuciones del Estado, de fortalecer cada vez más el poder del Estado! ¡Vamos, no sois revolucionario! (citado en Guérin, 1975, p. 44)

La teoría ácrata asume, con todas las consecuencias que de ello se deriva, la condición histórica del Estado: su aparición fechada en la historia de la cultura. Se trata de una institución con la que se manifiesta *un* tipo de organización social, que de ningún modo significa la única ni la mejor manera de organizarse. Que el Estado se perciba como un producto histórico valida el programa antipolítico que persigue su abolición: si el Estado no ha existido siempre podría –y, por cierto, es deseable que esto llegue a suceder- dejar de existir. Una descripción aceptable de este monstruo institucional objeto del ataque de los anarquistas, en la que se da cuenta de su vocación por centralizar el poder y su disposición jerárquica, aparece en el *diccionario de política* de Norberto Bobbio (1991):

(...) el “e. moderno europeo” aparece como una forma de organización del poder históricamente determinada y, en cuanto tal, caracterizada por una filiación que la hace peculiar y diferente de otras formas también históricamente determinadas y, en su interior, homogéneas, de organización del poder.

El elemento central de las diferenciaciones consiste, sin duda, en la progresiva centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por comprender el ámbito entero de las relaciones políticas. De este proceso, basado a su vez en la afirmación concomitante del principio de la territorialidad de la obligación política y en la progresiva adquisición de la impersonalidad del mando político, a través de la evolución del concepto de *officium*, surgen los rasgos esenciales de una nueva forma de organización política: el e. moderno, precisamente (p. 564).

En fin, el anarquismo no guarda ninguna suerte de esperanza por lo que se pueda llegar a lograr, con la mirada puesta en suprimir las barreras que otorgan privilegios de clase, cuando el poder decisonal queda en manos de una autoridad centralizada. La razón de su oposición depende de una contrariedad lógica evidente: como la centralización del poder dibuja un estado de cosas injusto, en el que se torna impracticable la autodeterminación tanto individual como colectiva, solicitar una conjunción entre una simultánea centralización y dispersión del poder<sup>9</sup> es una posibilidad que asalta como un contrasentido. Una cosa o la otra;

---

<sup>9</sup> Este es, entre otras cosas, el camino de la *cogestión*, tan distinto de la autogestión anarquista. “La autogestión libertaria es algo muy diferente de la cogestión. Como dijimos, la cogestión es una forma de participación, es decir, tener parte en una cosa. Pero tener parte, en este caso, significa admitir una estructura de jerarquía

todavía mejor, *una cosa en vez de la otra*, el anarquista rechaza la alternativa de consolidar la libertad mientras perviva una estructura que, como una de sus consecuencias nocivas insalvables, soslaya la existencia de prácticas de auténtica libertad. Bakunin exponía los términos de dos elementos opuestos, que no pueden en modo alguno resolverse en una unidad que los acoja:

El Estado no es en ningún modo la sociedad; no es más que una forma histórica tan brutal como abstracta. Ha nacido históricamente en todos los países del matrimonio, de la violencia, de la rapiña, del pillaje; en una palabra, de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones. Desde su origen ha sido y lo es hasta el presente la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfante.

El Estado es la autoridad, es la fuerza, es la ostentación y la fatuidad de la fuerza. No se insinúa, no procura convertir... Aun cuando procura el bien, perjudica, precisamente porque él lo impone y porque toda imposición provoca y suscita las rebeldías legítimas de la libertad, y porque el bien, desde el momento en que es impuesto, desde el punto de vista de la verdadera moral, de la moral humana, no divina indudablemente, desde el punto de vista del respeto humano y de la libertad, el bien, repito, se convierte en mal. La libertad, la moralidad y la dignidad del hombre consisten precisamente en esto, en que él mismo haga el bien, no porque nadie se lo imponga, sino porque lo concibe, lo quiere, lo ama (Citado en Russell, 1966, p. 54).

#### **1.4. Conclusión del primer capítulo.**

La perspectiva anarquista, como ocurre con otras manifestaciones de reflexión y de acción política, se fundamenta en un entramado conceptual determinado, formula un diagnóstico social y expone proyecciones normativas. La tensión entre libertad y dominación atraviesa esta secuencia. Como una línea de reflexión particular de filosofía política, distinto de la violencia y el nihilismo, el anarquismo, haciendo de la paradoja una de sus notas identificatorias, se declara como una postura *antipolítica* que, con el despliegue de estrategias de acción *directa*, perfila un nuevo orden social en el que un modelo de autogestión reemplaza la organización constituida en función del Estado. El anarquista adopta una posición radical –entiéndase *revolucionaria*- que persigue, a toda costa, la abolición del Estado por representar éste la concentración del poder y, en consecuencia, una estructuración

---

preexistente en la empresa, la fábrica o la sociedad (...) En la cogestión se cede inteligentemente una parte del poder absoluto para conciliar o superar fricciones entre empleados y propietarios, pero de ninguna manera se pone en duda quién ‘manda’, quién tiene la última palabra, quién es el dueño” (Méndez & Vallota, 2006, p. 63).

jerárquica y vertical de la sociedad que torna impracticable la autodeterminación individual y colectiva.

## CAPÍTULO II

### 2. EL ANARQUISMO DE CHOMSKY: LA DEFENSA DEL ESTADO

Este capítulo intermedio está consagrado a Noam Chomsky. Como el capítulo anterior, está dividido asimismo en tres momentos: con la intención de enlazar la reflexión política chomskiana con los aspectos generales del pensamiento ácrata descritos anteriormente, el primer punto asume el compromiso de elucidar el abordaje que el autor realiza acerca de dos de sus intereses intelectuales, los medios de comunicación y la democracia. La meta de este primer punto es la de establecer que los presupuestos del anarquismo configuran el *marco* de los desarrollos teóricos de Chomsky. Dos presupuestos, al menos: la identificación y denuncia de las relaciones de jerarquía (relaciones amparadas en el concepto de clase) y la distinción conceptual gobernante/gobernado (que desde la postura ácrata se pretende superar). El segundo punto persigue describir la concepción del autor acerca de lo que es el anarquismo y, aunado a ello, identificar la vertiente anarquista con la que simpatiza. Referido a este atractivo doble, el capítulo resalta la idea del anarquismo como una *tendencia* y la preferencia de Chomsky por una vertiente cercana al socialismo libertario. Finalmente, el capítulo plantea la propuesta del autor que, aun sobre la base de presupuestos anarquistas y manteniendo el horizonte de la perspectiva normativa general del movimiento, formula *paradójicamente* la necesidad de una defensa del Estado. El capítulo termina con el intento de aclarar cómo es esto posible no sin antes enfatizar en la problematicidad de esta propuesta.

#### 2.1. Aspectos de la reflexión política de Noam Chomsky.

Chomsky figura como una de las referencias más sobresalientes del mundo intelectual de nuestros días. Autor de “(...) más de setenta obras y más de mil artículos sobre temas de distintas disciplinas que abarcan la lingüística, la filosofía, las ciencias políticas, las ciencias del conocimiento y la psicología” (Barsky, 2005, p. 15), su prolífica actividad como pensador, medida no sólo por la cantidad de su producción académica sino también por la diversidad de áreas del saber que caen en su dominio, le ha hecho merecedor de un

reconocimiento internacional notable<sup>10</sup>. En relación a sus estudios de corte político y social, referidos a su vez a una amplia selección de problemáticas, vale la pena mencionar por lo menos dos asuntos de interés. Se trata, en primer lugar, de su crítica concentrada en el dominio de los medios de comunicación y, en segundo lugar, de su denuncia acerca del empleo tergiversado e ideológico de la palabra democracia. Ambos aspectos de su reflexión política develan una misma toma de posición que, tal como se mostrará más adelante, hace suyos algunos postulados conceptuales derivados del anarquismo.

Con respecto a lo primero, Chomsky ha escrito junto con Edward Herman una obra en la que, basándose en un modelo de propaganda, revisa la posibilidad efectiva de la objetividad en la práctica periodística. En *Los guardianes de la libertad* (1995) se declaran las virtudes de este modelo, a partir del cual puede sostenerse que los medios de comunicación:

(...) sirven para movilizar el apoyo en favor de los intereses especiales que dominan la actividad estatal y privada; creemos también que sus opciones, énfasis y omisiones pueden entenderse mejor, y en ocasiones con claridad y penetración sorprendentes, si las analizamos en estos términos (Chomsky & Herman, 1995, p. 11).

Los términos del análisis están referidos, naturalmente, al direccionamiento de la actividad mediática hacia el favorecimiento de unos intereses determinados. Lejos de un escenario ideal en el que los medios relicen su actividad de manera independiente, imparcial, ajustados a la verdad de las cosas que pasan, la realidad tangible y concreta ilustra una subordinación, parcialización y una articulación de los mismos no con la verdad, sino con la percepción de mundo de una *clase* social privilegiada. Como una herramienta al alcance de la mano de *unos cuantos* para extender su poderío, los medios de comunicación entran en un juego que los acompaña con la dinámica propia en otras esferas de poder. Los autores aclaran que su teoría no pretende aparentar ser conspirativa, insurreccional, o alguna otra cosa de ese estilo; antes bien, en virtud de una modesta y prudente toma de posición científica, la pretensión es analizar el fenómeno a la manera del análisis del ‘mercado libre’.

---

<sup>10</sup> Para confirmar lo que se está diciendo baste recordar el premio que la *Fundación BBVA Fronteras del conocimiento* le otorgó a Chomsky por ser, no sólo el pensador más citado en la actualidad, sino también por su contribución a las humanidades. Consultar la noticia en: Ruiz, Jesús. *Noam Chomsky consigue el premio fronteras del conocimiento*. El País [en línea], 16 de abril de 2019 (revisado el 23 de abril de 2019). Disponible en: [https://elpais.com/cultura/2019/04/16/actualidad/1555415692\\_405802.html](https://elpais.com/cultura/2019/04/16/actualidad/1555415692_405802.html).

(...) no utilizamos ninguna hipótesis ‘conspirativa’ para explicar la actuación de los medios de comunicación, sino que nuestro tratamiento se asemeja mucho más a un análisis de ‘mercado libre’, cuyos resultados son en gran manera producto del trabajo de las fuerzas de mercado (Chomsky & Herman, 1995, p. 13).

Los medios de comunicación no informan lo que ellos quisieran informar. O, en todo caso, hay una conducción de su deseo. El modelo de propaganda propuesto conlleva la afirmación de unas limitaciones a la pretendida objetividad periodística. Este mismo gesto implica negar que la noticia pueda ser concebida como un simple ejercicio juicioso de descripción de unos hechos. Al amparo nocivo de unas dinámicas que la exceden, de unas manifestaciones de poder que la determinan, la práctica del periodismo resulta inscrito en una realidad de la que no puede salir y, acaso, de la que ni siquiera aspira a salir. Para los autores, la noticia debe atravesar victoriosa por una serie de *filtros* antes de su publicación. “La materia prima de las noticias debe pasar a través de sucesivos tamices, tras los cuales solo queda el residuo “expurgado” y listo para publicar” (Chomsky & Herman, 1995, p. 23). Ninguno de estos filtros se corresponde, en verdad, con los parámetros internos de la *praxis* de los medios (tales como, por ejemplo, la pertinencia de la noticia o la narración fidedigna de los acontecimientos); por el contrario, en su calidad de condicionamientos externos al desarrollo de sus actividades, aparecen como barreras difícilmente franqueables, que inspiran la sujeción a otro tipo de prácticas. La información, cuando no es que está en la obligación de corresponderse directamente con estos condicionamientos externos, debe poder cobrar vida sin que éstos resulten afectados. Para los autores, ante todo pesa más la realidad de estas circunstancias, de estos filtros. Si no los tolera, la noticia muere en su proceso de gestación.

Este fenómeno, en el que se somete a prueba la noticia, en el que la información entra en una carrera por superar unos obstáculos (ajenos –repetimos- al mero proceso informativo), resume el modelo de propaganda. Los medios de comunicación no formulan por sí mismos el *test* por el que se evalúa la noticia, ellos no establecen los parámetros de la prueba. El modelo de propaganda concluye que los medios dicen *lo que tienen* que decir. Este modelo se ocupa

(...) de trazar los vericuetos a través de los cuales el dinero y el poder tamizarán las noticias hasta dejarlas listas para su publicación, marginarán las discrepancias y permitirán que el

gobierno y los intereses privados dominantes difundan un mensaje adecuado para el público (Chomsky & Herman, 1995, p. 22).

Algo importante es que el fenómeno no se reduzca a la violencia de una imposición, ni tenga como nota característica una tensión entre el libre ejercicio del periodismo y las dinámicas de poder. De entrada, el modelo de propaganda advierte la ausencia de cualquier conflicto o confrontación. El sesgo se efectúa no sólo de una manera explícita, identificable; aún más, como si fuera una dinámica que se ha interiorizado, las noticias transitan por los filtros sin que esto se advierta.

El dominio de los medios de comunicación por parte de la élite, y la marginación de la disidencia que se deriva de la actuación de los filtros que hemos mencionado, se realiza de una manera tan natural que la gente que trabaja en dichos medios, y que con frecuencia actúa con absoluta integridad y buena voluntad, son capaces de autoconvencerse de que eligen e interpretan las noticias de una manera “objetiva” y sobre la base de nuevos valores profesionales. De hecho, dentro de los límites que imponen los filtros que hemos señalado a menudo son objetivos, puesto que las constricciones tienen tanto poder y están integradas en el sistema de una manera tan consustancial que cuesta imaginar unas bases alternativas a partir de las que realizar nuevas elecciones (Chomsky & Herman, 1995, p. 22).

Estas constricciones *ya* consustanciales al sistema mediático e informativo, de las que se sigue una aparente imposibilidad de rutas alternativas para publicar la información, refieren a los filtros o tamices que circunscriben la noticia. Representan los límites de lo que se puede expresar en los medios informativos y, por tanto, los límites a la independencia de estos últimos. Esa suerte de naturalización del proceso, en la que se afirma la consustancialidad de las limitaciones, implica conceder una voz de verdad que no admite replica alguna a las fuerzas que fijan las condiciones. Son las fuerzas de los centros de poder político y económico que sin constreñir manifiestamente a los medios, esto es, sin tener que exponer necesariamente de manera abierta su dominio (a partir de censuras, por ejemplo), no obstante constriñen y, por supuesto, vinculan la actividad del periodista a unas determinaciones (por cierto, a las que pareciera no poder resistirse). Se trata, pues, del carácter ‘subrepticio’ del dominio mediático.

La premisa básica es que la información (a saber, su control, selección y emisión) es, más que nunca, *poder*. En las democracias capitalistas contemporáneas, la alianza del poder político y

el poder económico desliza propaganda de modo más subrepticio que en regímenes totalitarios o dictatoriales; la pantalla de dicha propaganda radica en la “libertad” informativa y la “independencia” mediática. Tras las cortinas democráticas, la operativa generalizada de los medios de comunicación más importantes se basa en cinco “filtros”, según Chomsky y Herman, que discriminan la información publicable y la que no lo es (discriminan, así, el *interés público*) (Pineda Cachero, 2001, p. 193).

*Más allá de las cortinas*, bajo la máscara de una declarada independencia, pues, están presentes unos filtros que, como condiciones de publicación de la noticia, determinan incluso la permanencia de un medio en el mercado de la información. Los autores (Chomsky & Herman, 1995, p. 22) hablan de la existencia de cinco de ellos. Ingredientes esenciales del modelo de propaganda, los cinco reflejan el estado de subordinación y dependencia de los medios de comunicación con relación a unas dinámicas que las exceden y a las que, casi que de manera inevitable, deben ajustarse. Los cinco aducen, a su vez, las restricciones a la labor informativa que debe tolerar la subordinación. Ante todo, una mirada comercial se impone al considerar a los medios de comunicación como un ejercicio lucrativo, es decir, como negocio. Lo cierto es que los medios, como cualquier otra mercancía, compiten en una clase de mercado informativo. Y sólo se sostendrá de pie la empresa que garantice los recursos necesarios para su mantenimiento. Por supuesto, también siempre que refleje ganancias.

El primero de los filtros está relacionado, justamente, con la calidad y la riqueza del propietario. “Aunque hay literalmente miles de periódicos, solo una pequeña minoría tiene alguna influencia fuera de un reducido ámbito local o un sector especializado, y esta minoría está bajo el control de un pequeño grupo de familias y corporaciones” (Smith, 2001, p. 266). Con la publicación de noticias se asumen unos costes. La fabricación de la misma, de la que depende por lo menos la contratación de un personal periodístico y la investigación de los hechos; su publicación, que no resulta posible sin los elementos necesarios para ello (máquinas, papel, etc., en el caso de los medios impresos); y su consecuente divulgación, para la que se precisan si quiera de los instrumentos para transportar el producto realizado; el ensamblaje total que implica la comercialización de la información conlleva, sin duda, una gestión de recursos. Dada la calidad e intenciones del medio, se requiere de un propietario o de un grupo económico solvente. Además del riesgo claro de hacer posar su ejercicio en el sendero exclusivo de la rentabilidad, el primer filtro enseña que la propiedad de los medios



de comunicación reside en una clase económicamente privilegiada, poderosa, abanderada con unos intereses.

En resumen, las empresas dominantes de los medios de comunicación son grandes negocios, están controlados por personas muy poderosas o por directivos sometidos a severas limitaciones por parte de los propietarios y otras fuerzas orientadas hacia los beneficios del mercado, y están estrechamente unidas y tienen importantes intereses comunes con otras grandes empresas, con los bancos y con el gobierno. Este es el primero de los poderosos filtros que afectará decisivamente la selección de noticias (Chomsky & Herman, 1995, p. 42).

El segundo de los filtros es el de la publicidad como fuente de ingresos. “(...) un sistema basado en la publicidad llevaba a la disolución o a la marginación de las empresas y géneros de comunicación que dependían exclusivamente de los beneficios obtenidos por las ventas” (Chomsky & Herman, 1995, p. 43). En su carrera por competir y de mantenerse con vida en el mercado de la información, los medios precisan recurrir a anuncios y pautas publicitarias. Este recurso implica, no obstante, la asunción de obligaciones y responsabilidades con los anunciantes. Es el precio que se tiene que pagar para reducir los costos: el de ‘vender’, de algún modo, el contenido informativo a los intereses de las agencias publicitarias. “(...) los anunciantes también eligen selectivamente los programas basándose en sus propios principios” (Chomsky & Herman, 1995, p. 48), de manera que, si uno de los contenidos afecta directamente al anunciante o, cuando menos, produce la reducción de la audiencia (lo que tornaría la pauta en ese medio un mal negocio), entonces, sencillamente, dejaría de haber anuncios. Y con ello, menos recursos para el medio de comunicación.

El tercer filtro tiene que ver con el suministro de noticias o acontecimientos noticiables y la consecuente dependencia de los medios con respecto a los proveedores de las mismas. La dinámica propia de los medios informativos, en la que se debe poder asegurar la presentación cotidiana y cumplida de noticias ante un público espectador que las demanda, obliga a tomar como recurso expedito y confiable los informes de determinadas instituciones públicas (privadas, también).

Los medios de comunicación de masas están inmersos en una relación simbiótica con las fuentes de información poderosas, tanto por necesidad económica como por reciprocidad de intereses. Estos medios necesitan un flujo constante y fiable de materia prima informativa.

Deben satisfacer su demanda diaria de noticias, así como unos horarios apremiantes para la emisión de éstas (Chomsky & Herman, 1995, p. 50).

No sólo la rapidez y seguridad en la obtención de noticias, sino también la presentable veracidad con la que los medios pueden ofrecer la noticia al público, sin el desgaste económico y logístico que implicaría investigar de primera mano la realidad de los hechos, es una razón más para que el recurso al suministro de noticias sea tenido en cuenta. “En parte para mantener esta imagen de objetividad, y en parte para protegerse de críticas de parcialidad y de la amenaza de procesos de difamación, necesitan material que pueda mostrarse como presuntamente correcto” (Chomsky & Herman, 1995, p. 51). Con todo, así como la presencia de anunciantes sujeta a los medios a cierta variación o ajuste de su contenido informativo, de la dependencia a las instituciones se siguen también unos efectos. La referida relación simbiótica es tal que no sólo resulta favorecida la parte que corresponde a los medios de comunicación sino, además, la parte que corresponde a las instituciones: éstas pueden llegar a influenciar los contenidos para que, de ningún modo y bajo ninguna condición, se desacredite su imagen ni se critique el desarrollo de sus actividades.

Debido al servicio que proporcionan, a los continuos contactos que genera su actividad normal y a la dependencia mutua, los poderosos pueden utilizar relaciones personales, amenazas y recompensas para influenciar y coaccionar aún más a los medios de comunicación. Éstos pueden verse obligados a dar por buenas historias extremadamente dudosas y a acallar sus críticas para no ofender a sus fuentes de información y perjudicar su estrecha relación con éstas (...) Las fuentes de información poderosas pueden asimismo utilizar su prestigio y su importancia como palanca para vetar el acceso de los críticos a los medios de comunicación (Chomsky & Herman, 1995, pp. 56-57).

El cuarto de los filtros refiere a las ‘contramedidas’ y correctivos que sobrevuelan toda vez que, de acuerdo con algún contenido informativo divulgado por el medio de comunicación, se levantan voces críticas. La desaprobación de las noticias o programas periodísticos no favorece a nadie en la cadena comercial informativa: implica la pérdida de la audiencia, es decir, la pérdida de ganancias. Y, especialmente, cuando la audiencia es calificada, es decir, cuando se trata de un tipo de audiencia con poder político o económico, los costes de publicar contenido informativo problemático se incrementa. Para evitar este escenario, se efectúa una moderación de las opiniones disidentes en las que, o bien se les

retira cualquier material que pueda nutrir y justificar su crítica, o bien se la encauza hacia aspectos o asuntos de relevancia escasa. En efecto, “la propia gestión de la noticia está diseñada para producir estas respuestas críticas” (Chomsky & Herman, 1995, p. 68) en las que, lejos de mencionar, por ejemplo, el papel propagandístico de la información de ciertos acontecimientos, se deja intacto e incuestionado un estado de cosas de dominación que permanece en la base.

Los anunciantes están aún más interesados en no ofender a audiencias que puedan producir contestaciones críticas, y su demanda de programas adecuados es una característica constante del ámbito de los medios de comunicación. Si se considera que probablemente algunos acontecimientos, posturas o programas pueden provocar esta respuesta crítica, lo más probable es que sean eliminados (Chomsky & Herman, 1995, p. 63).

El último de los filtros es, para los autores, el anticomunismo (en últimas, todo lo declarado *anti-*) como mecanismo de control. Consiste en un dispositivo ideológico con el que, sostenido sobre la base de un supuesto escenario de terror y violencia, se identifica al comunismo (así como a otro tipo de manifestaciones, dadas las circunstancias) como el mayor de los males sociales. En verdad, el gesto no muestra lo que, en el fondo, ocasiona el desprecio, pues “el comunismo (...) ha sido siempre el fantasma temido por los propietarios, puesto que amaneza las raíces mismas de su posición de clase y de su status superior” (Chomsky & Herman, 1995, p. 68). La extensión del anticomunismo mediante los canales mediáticos es una prueba clara de la identificación del interés general con el interés particular de una clase (política, económica) reducida y poderosa. Es este, entre otros, el propósito de la propaganda, pues el mensaje adecuado que el público debiera de recibir es el que se corresponde con los intereses de quienes gobiernan. Como en los demás filtros, no resulta difícil afirmar que el último también afecta el contenido informativo.

El mecanismo de control anticomunista llega, a través del sistema, a ejercer una profunda influencia en los medios de comunicación. En épocas normales, así como en períodos de caza de rojos, los temas suelen ser esquematizados en términos de un mundo dividido en potencias comunistas y anticomunistas, con pérdidas y ganancias asignadas a los bandos contestatarios, y en el cual la propaganda en favor de “nuestro bando” se considera como una práctica informativa totalmente legítima (Chomsky & Herman, 1995, p. 71).

Discriminado en cinco tamices, el anterior esquema de análisis que ofrece la adopción del modelo de propaganda para el estudio de los medios de comunicación está codificado en clave del concepto de *clase*. La existencia de una clase gobernante, que al tener entre manos el dominio de los recursos políticos y económicos, domina la circulación de una información adecuada a sus intereses; en contraste, una clase gobernada, de la que hace parte el ciudadano corriente, espectador del contenido informativo disponible en los medios, que bajo la sana convicción de saberse enterado de la actualidad esconde un manto de poder, imperceptible las más de las veces. La elección del ciudadano se encuentra, literalmente, comprada. En el mercado informativo sólo podrá tomar, cuando no un canal o un periódico atiborrado de anuncios, apenas unos que han logrado superar la contienda económica por su supervivencia al pertenecer a grandes familias o corporaciones poderosas; sólo podrá tomar información *express* de la que las instituciones públicas y privadas sacan provecho; sólo podrá consumir noticias y programas periódicos que no levanten críticas ‘desbordadas’; cuando, finalmente, decida informarse, estará presente el riesgo de que asuma una percepción de mundo que esquematiza el entorno social en bandos enemigos, contrarios.

De acuerdo con la construcción teórica de los autores, el *poder* está concentrado en pocas manos. La dinámica descrita que cobija a los medios es un efecto natural de este fenómeno. El poder lo ostenta una clase privilegiada que, por su puesto, no lo quiere perder. Y la información es, justamente, una de las herramientas a su alcance para favorecer la permanencia. Para Chomsky (1995) hacer caso omiso de esto casi significa cerrar los ojos ante una evidencia. Aunque fueran muchas las críticas y los reparos que pudieran formularse al concepto de *clase*, por más que se declare su inexistencia o inaplicabilidad, la operatividad del concepto sigue presente. Aunque desde algunos discursos críticos<sup>11</sup> haya entrado en desuso y se empleen otros elementos de análisis, el autor hace notar la relevancia que conserva aún para las percepciones de poderosos grupos empresariales y gubernamentales.

---

<sup>11</sup> Es la línea de reflexión, por ejemplo, de Michel Foucault (1991, pp. 73-88) a partir de la cual se entiende que el poder está descentralizado, disperso y que no es propiamente identificable en instituciones o clases sociales. Es la idea de que el poder circula, no se ejerce. Se manifiesta en las prácticas. Y su manifestación, lejos de tener solo un contenido negativo implica algo ‘afirmativo’ puesto que propicia la formación de subjetividades. No hay una naturaleza humana oponible al poder y, por tanto, no habría algo así como una clase oprimida (de lo que se sigue, lógicamente, la inexistencia de una clase opresora). Hay *lugares* o situaciones que se padecen en una red compleja de relaciones de poder. Ante ellas, queda la opción de resistir, nunca desde un innatismo de la condición humana, sino desde prácticas alternativas, desde una actitud crítica.

Éstos son plenamente conscientes de su condición de privilegio social y, por su puesto, están igualmente enterados de los peligros que amenazan con desplomar su *status*.

En Estados Unidos no se permite hablar sobre diferencias de clase. De hecho, sólo a dos grupos se les permite tener conciencia de clase en Estados Unidos. Uno de ellos es la comunidad empresarial, que es profundamente consciente del concepto de clase. Si lee su literatura se podrá comprobar que está salpicada de miedo a las masas, a su creciente poder y a cómo defenderse de ellas. Es una especie de marxismo vulgar, solo que invertido. El otro grupo es el sector gubernamental que se encarga de la alta planificación. (...) Hablan de cómo hay que preocuparse de las crecientes aspiraciones del hombre común y de las masas empobrecidas que buscan mejorar sus condiciones de vida perjudicando al mundo de las empresas (...) Pero es extremadamente importante convencer al resto de la población, hacerle creer que no existe eso que denominan clase. Todos somos iguales. Todos somos norteamericanos. Vivimos en armonía. Todos trabajamos juntos. Todo es magnífico (Chomsky, 1995, p. 86).

Chomsky parte, pues, del supuesto contrario: *no* somos iguales, no estamos ni cerca de serlo. Hay formas que no son sólo distintas sino también opuestas de relacionarse con el poder: hay quienes toman su mando y hay quienes, por otra parte, deben, si no agachar la cabeza y aprobar sin rechistar lo que se decida, adoptar la dirección. Unos son los que gobiernan; otros, los gobernados. En una relación *vertical* con el poder, unos están arriba y otros están abajo. Claro está que esta descripción no comporta un sentido ontológico: antes bien, como parte de su diagnóstico social, Chomsky la refiere para indicar las cosas *tal como son*, mas no *tal como deberían ser* (de acuerdo a un modo de ser más profundo, por no decir 'real'). En otras palabras: esta división jerárquica de la sociedad es una construcción, un artificio. No es ni el modo natural, ni mucho menos el mejor modo de organización social que pudiera concebirse. Es, tal como pretende exponer el autor, el orden que se efectúa en la sociedad. Pero es un orden que responde a unos intereses determinados, a propósitos de dominación y control. Chomsky (2002) hace eco de la voz de Hume para quien resultaba sorprendente

(...) ver la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos; y observar la sumisión implícita con que los hombres renuncian a sus propios sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes. Cuando investigamos por qué medios se produce esta maravilla, descubrimos que, dado que la fuerza está siempre de lado de los gobernados, los gobernados no tienen nada que los respalde salvo la opinión. Así pues, el gobierno se basa tan sólo en la opinión; y esta

máxima se extiende tanto a los gobiernos más despóticos y más militares como a los más libres y más populares (citado en Chomsky, 2002, p. 335).

Es la fórmula paradójica que condensa el diagnóstico social del autor, amparado en el concepto de clase: los muchos son gobernados por los pocos. Que el mecanismo a través del cual se logre este efecto teóricamente desconcertante refiera al manejo de la opinión “(...) explica por qué las élites están tan dedicadas al control del adoctrinamiento y del pensamiento, un tema importante y descuidado de la historia moderna” (Chomsky, 2002, p. 335). La opinión, esto es, cierto flujo de información favorable al poder, una suerte de percepción generalizada acerca de que la gestión de los asuntos comunes se está llevando a cabo de buena manera (y, por supuesto, de que no hay otra alternativa posible para estructurar *cómo* se gestiona el bien público); la opinión, en fin, su control y direccionamiento, es el truco para que el gobierno permanezca en manos de una *clase* política y económica para que ésta, a su vez, y sin importar las condiciones de vida de una clase sin privilegios, abra camino en la consecución de sus propios intereses. Chomsky sostiene que es la opinión y no la fuerza la expresión de un poder dominante. Y esto, sobre todo, en los regímenes democráticos en los que aparentemente se reconocen libertades y derechos individuales, posibilidades aparentemente libres de elección. En un régimen tal, la fuerza parece inadmisibles. Pero el poder dispone de otras herramientas para constreñir: el control de la opinión es un dispositivo ‘silencioso’ de dominación. La democracia *concreta*, aquella que configura los regímenes políticos de nuestras sociedades, aquella de la que podemos observar su aplicación, es, ante todo, un régimen *no* democrático y, además, realmente condiciona la libertad a un marco de ejercicio en el que no se afecten los intereses de clase de un reducido pero muy poderoso grupo con privilegios de orden político y económico. Este es, justamente, el efecto de la propaganda: conducir la voluntad y el pensamiento de los individuos hacia el escenario en que no choquen o entren en tensión con los privilegios de una clase con poder. Esta es la razón que conduce al autor a afirmar que “en el período contemporáneo, el punto de vista de Hume ha sido revisado y elaborado con una crucial innovación: el control del pensamiento es *más* importante para los gobiernos libres y populares que para los estados despóticos y militares” (Chomsky, 2002, p. 335).

Chomsky (2007) se burla de la defendida función social de los medios que los asocia a una vocación de objetividad informativa y los representa como una instancia crítica ante el

poder. Para él, los medios de comunicación efectivamente cumplen un ‘objetivo social’, pero corresponde con una tendencia enteramente contraria. El modelo de propaganda descubre un aspecto de la naturaleza del ejercicio periodístico que lo identifica, más que como una práctica de contrapoder, como una herramienta al servicio del poder<sup>11</sup>.

Un punto de vista alternativo, que considero válido, es que los medios de comunicación cumplen en verdad un “objetivo social”, pero considerablemente diferente. Es el objetivo social a cuyo servicio está la educación estatal según la concibió James Mill durante los primeros días del establecimiento de su sistema: para ‘formar las mentes del pueblo dentro de un apego virtuoso a su gobierno’, y de forma más general dentro de las disposiciones del orden social, económico y político. Lejos de contribuir a una “crisis de la democracia” del tipo que temen las instituciones liberales, los medios de comunicación son guardianes vigilantes que protegen al privilegio de la amenaza de la comprensión y participación pública (Chomsky, 2007, p. 27).

El régimen político presente al que denominamos democracia se sustenta, pues, en la distinción fundamental entre una clase gobernante y otra que padece el gobierno. El régimen implica, naturalmente, un despliegue de medios destinados a que esta oposición permanezca constante; la expresión general de este recurso es el control del pensamiento o de la opinión. La influencia implícita del poder en los dominios, por ejemplo, de los medios de comunicación y los centros educativos, es una muestra de ello. Con todo, el esquema solo se entiende cuando se agrega una pieza faltante: las eventuales acciones que manifestaran un reclamo ante la posibilidad efectiva de participar en la gestión de los asuntos comunes, un reclamo ante la inequidad producto de esa distribución jerárquica del poder. En cuanto a la necesidad de este control del pensamiento, Roffinelli (2003) precisa su importancia para una consideración global de la teoría política de Chomsky.

En su pensamiento político hay siempre un punto de partida: no es posible dominar a la población estadounidense ni a la del resto del mundo únicamente a través de la fuerza (invasiones, represiones, torturas, dictaduras, etc.). Ese ejercicio material de la fuerza debe ir

---

<sup>11</sup> Hay que insistir en que la denuncia teórica que realiza Chomsky recae más que sobre el ejercicio mismo de los periodistas, más que sobre las dinámicas *internas* de los medios de comunicación, sobre las dinámicas *externas* que exceden a aquellas y que, sin embargo, circunscriben el desenvolvimiento de las otras. “Lo que se está debatiendo aquí no es la honradez de las opiniones manifestadas o la integridad de quienes buscan hechos, sino más bien la elección de los asuntos a tratar, y la manera de recalcar los hechos, la gama de opinión cuya expresión se permite, las premisas incuestionadas que sirven de guía para la información y el comentario, y el marco general impuesto para la presentación de determinada visión del mundo” (Chomsky, 2007, p. 24).

acompañado por un control del pensamiento, una construcción del consenso, una paciente pero ininterrumpida elaboración de la hegemonía (p.7).

Esta técnica y todos los dispositivos de dominación implicados en el control del pensamiento no cobran vida sin propósito alguno. No se trata de algo que exista porque sí. Por el contrario, y de acuerdo con Chomsky, apuntan a la contención de lo que se ha indicado como la pieza que faltaba. Desde la mirada de la clase gobernante, la participación pública se lee como una amenaza o intromisión. De lo que se trata, en virtud de la ‘fabricación del consenso’<sup>12</sup>, es de evitar a toda costa que el pueblo pretenda tomar parte en la administración de lo público porque esto, de fondo, afecta el desarrollo libre de obstáculos de los objetivos políticos y económicos de la élite. Cuando el vulgo interviene en el escenario político, el sector privilegiado de la sociedad ya no puede hacer todo lo que quisiera hacer: esto afectaría, entonces, sus negocios.

El problema básico, reconocido en todas partes, es que, a medida que el Estado pierde la capacidad de controlar a la población por la fuerza, los sectores privilegiados deben hallar otros métodos para garantizar que la plebe sea eliminada de la escena pública (...) [las masas ignorantes y estúpidas] deben mantenerse así, desviadas con hipersimplificaciones emocionalmente potentes, marginalizadas y aisladas (Chomsky, 2002, p. 358).

Se trata de un doble movimiento en el que la amenaza eventual de la participación popular se contrarresta con técnicas de dominación. Se trata, en verdad, de una dinámica natural al fenómeno de la concentración y centralización del poder, pues resulta una obviedad decir que una clase no querrá perder sus privilegios. Es el motivo principal para *mantener la chusma a raya*: evitar que se involucre en los asuntos ajenos (como si la chusma, el pueblo, estuviera por fuera de lo público). Lo público tiene dueño o, por lo menos -para hablar con

---

<sup>12</sup> Esta expresión, central para lo que estamos tratando, comprende dos aspectos. Ninguno de los dos puede pasar inadvertido. ‘Consenso’ es aquél estado de opinión generalizado que aprueba o reprueba de manera casi unánime un fenómeno social (en nuestro caso, por ejemplo, el modo de organización social que despliega verticalmente el poder, y el hecho de que la gestión de los asuntos comunes pose en manos de una clase privilegiada). ‘Fabricación’, por su parte, advierte la idea de que hay algo que ha de forzarse, construirse; algo para lo que, no siendo natural, hay que propiciar artificiosamente su apareamiento. Roffinelli (2003) expresa, no obstante, la problematicidad del término. “Una de las tesis controvertidas en sus escritos [los de Chomsky] sostiene que el consenso no surge jamás ‘espontáneamente’ por la aprobación de los ciudadanos a las políticas oficiales de los Estados. En las sociedades occidentales el consenso se fabrica industrialmente y de forma estandarizada... como cualquier otra mercancía” (p. 8).



menos franqueza-, debe poder llegar a reconocerse que existen quienes tienen la vocación y el conocimiento suficiente para su administración correcta.

Cualquier forma de concentración de poder, cualquiera que sea, no quiere verse constreñida a un control popular y democrático, o a una disciplina de mercado (...) No quieren soportar controladores extraños que constriñan su capacidad para tomar decisiones y su libre albedrío, lo que supone que las élites son extremadamente antidemocráticas (Chomsky, 1995, p. 172).

Estos tres elementos, a saber, la distinción gobernante/gobernado, la fabricación del consenso y la amenaza popular, configuran lo que Chomsky reconoce como una democracia *de espectadores*. Para él, la democracia, “así como la mayor parte de los términos de la historia política” (Chomsky, 1994, p. 44), tiene dos significados. Uno, que expresa el sentido ideológico o doctrinal de la palabra; otro, que remite al sentido corriente, ideal, de la misma. El último de ellos significa “(...) una sociedad en donde el público cuenta con los medios para participar en el gobierno y donde los medios de información son abiertos y libres” (Chomsky, 2004, p. 9); el primero, por su parte, en abierta oposición al anterior, significa una sociedad “donde se impide la participación del público en el gobierno y los medios de comunicación están sometidos a control” (Chomsky, 2004, p. 9). La realidad confronta la definición del diccionario y, para nuestra sorpresa, el régimen político generalizado en las sociedades modernas, al que añadimos el calificativo de democrático, se corresponde –para el autor- con el último sentido mencionado. En efecto, se trata de una democracia que no tiene nada de democracia, algo que “(...) equivale a una forma de totalitarismo” (Chomsky, 2004, p. 41). Con el propósito de aclarar lo que escribe, Chomsky recurre a las posturas teóricas de varios personajes de la intelectualidad política norteamericana, a Walter Lippmann entre ellos (Chomsky, 2004, p. 13). Desde la visión democrática de éste, la sociedad resulta fragmentada en dos secciones caracterizables: una clase especializada y otra no especializada. La primera de ellas comprende y ejecuta (porque está capacitada para ello) los intereses comunes; la segunda, en cambio, se reduce a ser espectadora de la acción. La última agrupa a la gran mayoría de la población y en ella se cuenta todo aquél desposeído de un poder real de decisión. Esta perspectiva presume a esta clase ignorante y estúpida; por esta razón, previene su intervención en el escenario político. Aunque, por supuesto, como esto ocurre en el marco de un régimen pretendidamente no totalitario, se concede la ridícula

garantía formal de elegir cada tanto a un miembro de la clase especializada para la gestión de los asuntos comunes. La clase no especializada es concebida como un *rebaño desconcertado* al que se debe domar “(...) en lugar de permitir que se desmande y lo pisotee y lo destruya todo” (Chomsky, 2004, p. 14). A pesar del evidente trato desigualitario y del prejuicio que sustenta este sistema se lo asume como “(...) un sistema sabio y bueno porque, como he dicho, el rebaño desconcertado no comprende los intereses comunes” (Chomsky, 2004, pp. 15-16).

La distinción fundamental gobernante/gobernado vuelve a adquirir relevancia. La crítica teórica de Chomsky lanza sus dardos, justamente, contra la existencia de esta distinción. Que aún en un régimen pretendidamente democrático persista una distinción de este tipo es lo que levanta el escándalo. La democracia es otra cosa, muy distinta a la organización social en la que una clase con privilegios adopta las tareas de “(...) pastorear al aturdido rebaño y mantener a la atolondrada multitud en un estado de sumisión implícita y, de este modo, impedir la terrible perspectiva de la libertad y la autodeterminación” (Chomsky, 2002, p. 345). Chomsky cree que esta *terrible perspectiva* no solo es deseable sino posible. Y que, naturalmente, se presenta como algo terrible y amenazante ante un poder que, al desplegar técnicas de control del pensamiento, aplaca su posibilidad. La libertad es el polo opuesto al poder con el que se tensiona una relación conflictiva. El respeto de la libertad es lo mínimo de un sistema de organización social que se acople al sentido real de la palabra democracia. La libertad es, en el fondo, la razón de la extrañeza ante la situación en la que unos pocos gobiernan a los muchos y representa, también, la base a partir de la cual se pudiera edificar un orden distinto.

La paradoja del gobierno de Hume surge solamente si suponemos que un elemento crucial de la naturaleza humana esencial es lo que Bakunin denominó “instinto de libertad”. Lo que Hume encuentra sorprendente es el no poder actuar sobre este instinto. Este mismo fracaso inspiró el clásico lamento de Rousseau de que la gente nace libre, pero que está siempre encadenada, seducida por las ilusiones de la sociedad civil creada por los ricos con el fin de garantizar su pillaje (...) Como otros dogmas del sentido común, esta creencia sigue siendo un principio regulador que adoptamos o rechazamos como dogma de fe.  
(...) Podemos creer que esta creencia natural ha de ser confirmada por el hecho de que, a pesar de todos los esfuerzos realizados para contenerla, la multitud sigue luchando por sus derechos humanos fundamentales. Y con el tiempo, algunos ideales liberales se han hecho parcialmente realidad o se han convertido en moneda corriente.

(...) No sabemos si el instinto de libertad es o no real. Si lo es, la historia nos enseña que puede ser obstaculizado, pero que todavía no ha muerto (...) Negando el instinto de libertad, demostraremos que los humanos son una mutación letal, un punto muerto evolutivo. Alimentándolo, si es real, podemos hallar maneras de abordar tragedias y problemas humanos de enorme magnitud (Chomsky, 2002, pp. 396-401).

## **2.2. La concepción del anarquismo de Noam Chomsky, marco de su reflexión política.**

*Déjeme decirle que, en realidad, no me considero un pensador anarquista. Digamos que soy un compañero de viaje carente de originalidad.*

Chomsky, 2008, p. 67.

El anarquismo representa el marco al interior del cual se desenvuelve la reflexión política de Noam Chomsky. Esto ha quedado ya sugerido con lo que hemos escrito acerca de su modo entender los medios de comunicación y el sentido de la palabra democracia en los regímenes políticos modernos. Observamos que su diagnóstico (que concluye con la percepción de la sujeción de los medios de comunicación a unas constricciones derivadas de las redes que tejen el poder y el dinero, y con la manifiesta contrariedad de la aplicación concreta de la democracia con respecto a su significado) está amparado, por lo menos, en la funcionalidad de dos conceptos: i) el concepto de clase y ii) la distinción conceptual entre gobernante y gobernado. En verdad, podemos reunir ambos elementos en una suerte de fenómeno común: *relaciones de jerarquía*. La denuncia que se desprende de la teoría política de Chomsky se concentra en identificar estas relaciones, en dar cuenta de los mecanismos que se han puesto en marcha con la vocación de consolidarlas, confrontarlas y, como objetivo final, desmontarlas si es que no se encuentra justificación alguna de su existencia.

De entrada, es clara la correspondencia entre la reflexión chomskiana y la perspectiva anarquista a propósito del concepto de clase. Chomsky parece adoptar este punto de vista básico como guía de su labor intelectual propia. Por un lado, una clase empresarial y gubernamental *identificable* que ostenta el poder y que, de acuerdo con sus intereses, despliega todos los medios que tenga a su alcance para salvaguardar su posición social privilegiada; por otro, una clase mayoritaria conformada por los individuos que, al carecer de poder, son conducidos –de modos muy diversos, pues la propaganda mediática es solo un

ejemplo de ello- justo hacia aquél lugar en el que los intereses de la clase opresora no resulten afectados. Si quisiéramos ilustrar la situación diríamos que, mientras unos pocos dan las órdenes desde arriba, abajo muchos oídos prestan atención. Ciertamente es que para Chomsky, así como para el anarquismo, hay alternativas para que la condición de la clase dominada no tienda a reducirse a la mera actitud pasiva en la que se escucha. Pueden pensarse, en efecto, escenarios de acción; en otras palabras, hay cabida para el diseño de estrategias con las que se pueda superar la realidad fatal descrita en el diagnóstico. En el caso del autor, el ingrediente secreto es la *organización*. Las posibilidades del cambio social se gestan en los movimientos organizados. A pesar de las dificultades externas que complican su nacimiento, así como todos los problemas imbricados en la constitución de las organizaciones, organizarse es, no obstante, posible. “¿Qué cómo nos organizamos? La respuesta es simple: tirando hacia adelante y haciéndolo. La gente se ha organizado bajo circunstancias más difíciles que éstas (...) El problema de organizarse es problema de voluntad” (Chomsky, 1995, p. 101). La virtud de la organización no refiere sólo a la de edificar una fuerza oponible al poder, sino que también expresa la oportunidad para la ‘toma de conciencia’. Dice Chomsky: “es necesario que te liberes intelectualmente, y no puedes hacerlo solo; te liberas por medio de la participación con otros; tal como aprendes ciencia intercambiando con otros. Las organizaciones populares y los grupos ayudan a sentar las bases” (citado en Roffinelli, 2003, p. 89).

La explotación de clase es una realidad que debe hacerse consciente; como contracara al fenómeno, es justamente la realidad que la clase con poder pretende ocultar. El modelo de propaganda devela que el conocimiento y la información es un instrumento que ha jugado en contra, para este caso, del público espectador. El modelo demuestra los canales sutiles que se usan desde las instancias de poder para oprimir: entre otras cosas, cómo se interioriza una perspectiva de mundo en ausencia de otras fuentes de información incapaces de existir en razón de las dinámicas que afectan a los medios de comunicación. La idea es trastocar este uso ideológico del saber, conceder un fin emancipatorio al conocimiento.

La opresión tiene lugar porque su legitimidad se ha interiorizado (...) por ejemplo, la esclavitud (...) que en cierto sentido se admitió simplemente porque se aceptaba que las cosas eran así, que no quedaba más remedio que hacer lo que se pudiera hacer bajo ese régimen.

(...) Tal como dice Biko [el arma más poderosa del opresor es la mente de los oprimidos], el mayor éxito de los opresores es inculcar sus presuposiciones de modo que sean una perspectiva desde la que contemplar el mundo. Algunas veces, esto se lleva a cabo de una forma consciente, como en la industria de relaciones públicas. Otras veces, es simplemente una especie de rutina, un modo de vivir. Liberarse de estas preconcepciones y perspectivas supone un gran paso para vencer la opresión (Chomsky, 2002B, pp. 181-182).

La organización cumple la doble labor, pues, de generar un espacio liberación intelectual y de soportar una instancia de crítica y control a las expresiones de dominación. Un movimiento organizado constituye una vía para gestionar los intereses comunes de una clase desposeída, que ha contado con la mala fortuna de ocupar el lado negativo en una relación de jerarquía. Chomsky pone toda su confianza en este mecanismo para confrontar este estado de cosas inequitativo e injusto. Acaso, tal como hace notar Roffinelli (2003), su confianza pueda parecerse excesiva e, incluso, ingenua. Con todo, el marcado optimismo político que caracteriza esta postura también se lee en la perspectiva general del anarquismo que, aunque pondere otras estrategias de acción distintas a las organizaciones sociales, sí confía en cierta vocación innata en el ser humano hacia la autodeterminación y la solidaridad.

Ante la pregunta de cómo se puede controlar al Estado para que respete los intereses de la población, la respuesta de Chomsky resulta, quizá, demasiado simplificada. Sostiene que... “sólo hace falta organización”.

(...) Es probable que en este punto preciso su pensamiento se vuelva, por momentos, demasiado optimista. Incluso, demasiado ingenuo. Porque Chomsky cree sinceramente que si la gente se organizara y tomara conciencia de que tiene elementos como para comenzar a democratizar el sistema... éste podría cambiarse efectivamente (Roffinelli, 2003, pp. 89-90).

El anarquismo es un discurso de clase. Con la adherencia a esta postura teórica, Chomsky aprueba lo que ello implica. Ante todo, quizá lo más importante sea la nota con la que se describe el entorno social como un escenario de dominación y explotación. Una mirada cimentada sobre la categoría de ‘clase social’ arroja, pues, este esquema: *unos* gozan de privilegios y a *otros* se les arrebató su posibilidad de goce. El esquema, sin duda, admite una amplia gama de variaciones, pues tanto los unos como los otros pueden ser identificados de distintas maneras. La dominación, así como la explotación, se efectúa por vías diversas. A propósito de esta idea, ha escrito Cappeletti (2010) lo siguiente:

¿Quiere esto decir, entonces, que el anarquismo es una ideología poli clasista? Quiere decir que, aunque surge, se desarrolla y alcanza su mayor fuerza dentro de la clase obrera, es una ideología de todas las clases oprimidas y explotadas en cuanto tales (...) si bien halla ante la clase obrera su protagonista, corresponde asimismo a otras clases sometidas e inclusive puede extenderse a minorías discriminadas (p. 12).

La correspondencia entre la reflexión chomskiana y la perspectiva anarquista también tiene lugar en orden a la distinción gobernante/gobernado. Con el programa político de autogestión política y económica, el anarquismo define en términos generales una visión normativa de la sociedad: aquella en la que la autodeterminación individual y colectiva existe sin constricciones. Modelo de una sociedad libre, en la sociedad anarquista se confunden la doble condición de gobernante y gobernado en una sola naturaleza. Para el pensador y activista ácrata, la libertad es el criterio para evaluar la sociedad. De modo que todo obstáculo que se presente al despliegue de esta facultad humana se lo asume como perjudicial o nocivo. Cada quien, así como cada colectivo debería poder tomar las riendas de su propia organización: esto significa una reestructuración del orden tal en la que no exista un poder centralizado; un orden que se sostiene con la participación activa de quienes están allí involucrados. Un orden en el que, de algún modo, las *partes* asumen la dirección del *todo*. Chomsky, pues, comparte esta visión ideal de la sociedad. Lo ha expresado en estos términos:

Mi opinión es que cualquier interacción entre seres humanos que vaya más allá de lo personal –bajo algún tipo de formas institucionales–, en la colectividad, en el puesto de trabajo, en la familia, en sociedades más extensas, de cualquier forma que sea, debería ponerse bajo el control directo de quienes participan en ellas. Eso significaría, por tanto, la existencia de consejos obreros en la industria, democracia popular en las colectividades, interacción entre ellas, y asociaciones libres entre grupos mayores, hasta llegar a la organización de la sociedad internacional. Se pueden exponer los detalles de muy diferentes maneras, aunque no me parece una cuestión de mucha relevancia. En este punto, no estoy de acuerdo con algunos de mis amigos; pienso que explicar con gran detalle la forma de la futura sociedad supera nuestras posibilidades de comprensión. Habrá qué experimentar mucho, pues no sabemos lo suficiente sobre los seres humanos y sus sociedades, sus necesidades y sus limitaciones. Lo que desconocemos en sencillamente demasiado, por lo cual habrá que probar múltiples opciones (Chomsky, 2008, pp. 225-226).

Decíamos que el concepto de clase y la distinción conceptual gobernante/gobernado habrían de poder ser tomadas bajo una misma caracterización: la de *relaciones de jerarquía*. Ambas acepciones representan, en el fondo, la circunstancia en la que se ejecuta el poder de

manera ‘vertical’. Esta verticalidad es la que dibuja una jerarquía social en la que mientras *algunos* -desde arriba- toman las decisiones de interés común, *otros*, (a quienes no sólo se les imposibilita contar en los procesos de toma de decisiones, sino que también se les sugestionan para que estén a favor de lo decidido) –desde abajo- reclaman para ellos mismos la responsabilidad de obedecer<sup>13</sup>. El anarquismo, tal como lo entiende Noam Chomsky, es justamente una perspectiva intelectual que rechaza esta aparente condena a la obediencia. El anarquismo chomskiano expresa un ataque frontal a las relaciones de jerarquía. En función de una concepción ‘horizontal’ del poder, amparada en un voto de confianza por la autodeterminación individual y colectiva, la voz crítica se manifiesta toda vez que la autoridad imponga obstáculos injustificados al despliegue ‘natural’ de la libertad. Para el autor, estos son los propósitos que marca su perspectiva:

Esta amplia tendencia en el desarrollo humano trata de identificar estructuras de jerarquía, autoridad y dominación que limitan el desarrollo humano y plantearles un reto muy razonable: justificarlos. Demostrar que sois legítimos, ya sea en circunstancias especiales en una determinada fase de la sociedad o por principio. Si no pueden responder a este reto, hay que desmontarlas. Y no sólo desmontarlas, sino reconstruirlas y, para los anarquistas, “remodelarlas desde abajo”, tal como observa Nathan Scheneider en un reciente comentario sobre el anarquismo (Chomsky, 2017, p. 87).

Ante todo, para Chomsky el anarquismo es, sobre cualquier otra consideración, una *tendencia*. Esta manera de entender las cosas trae consigo, por lo menos, una consecuencia notable que no puede ser pasada por alto: más que un sistema de pensamiento político

---

<sup>13</sup> De nuevo, hay que tener siempre presente el papel que el concepto de *clase* desempeña, no sólo en la perspectiva amplia del anarquismo, sino también en la postura teórica particular de Noam Chomsky. Desde el punto de vista anarquista (y, naturalmente, asimismo desde el chomskiano) debe reconocerse la existencia una clase oprimida a la que, como corresponde a su condición de desprestigio social y explotación, le es adjudicada la penosa posición de la obediencia. Esto queda sobradamente claro en una respuesta que el pensador norteamericano concedió en 2004 en entrevista con Barry Pateman. Éste preguntó: “(...) ¿qué opina sobre la función de la clase en el cambio social y en el anarquismo? En el anarquismo de Estados Unidos, entre algunos nuevos anarquistas existe, sin duda, una tendencia a considerar que la clase es cosa del pasado. En realidad ya no es el eje más significativo para el cambio”. La intervención de Chomsky, en explícito desacuerdo con esta opinión, siguió la siguiente línea argumentativa: “¿Cuántas de esas personas han trabajado en una mina de carbón como la del pueblo donde usted procede, o en una fábrica, o como procesadores de datos en una empresa? Me refiero a que la idea de clase no supondrá ningún problema para alguien con un oficio así. Sabes quién es tu jefe, quién da las órdenes y quién las recibe. Entiendes la concentración de capital que subyace a la decisión de quién manda y quién obedece. Y eso son diferencias de clase (...) A mucha gente no le queda más remedio que obedecer órdenes o morir de hambre. No hay elección. En realidad vemos cómo se plantean constantemente cuestiones de clase” (Chomsky, 2008, pp. 210-211).

identificable, más que un canon teórico del que se sigan ciertas reglas de acción, la anarquía expresa una suerte de motivo del pensamiento. No una teoría política identificable: el anarquismo es una *actitud teórica*. Para el autor, esto explica el carácter de *agua que se infiltra en un terreno poroso* propio del movimiento ácrata; en otras palabras, aquí reside la razón de la diversidad de opiniones y de estrategias de acción que se agrupan bajo el nombre común de anarquismo. Como se trata de una tendencia, no es algo extraño que el modo en que haya de efectuarse su despliegue, esto es, que las rutas teóricas y prácticas que eventualmente asuma esta tendencia al tornarse concreta, varíen e incluso entren en tensión unas con otras. Chomsky (2015) dice: “(...) como yo lo entiendo, la anarquía es sólo esa tendencia. Toma diferentes formas en diferentes momentos”.

El autor, consciente de que su concepción pudiera acarrearle alguna crítica o algún reparo, justifica el valor y la pertinencia intelectual que tiene para la reflexión política rescatar esta manera de entender la naturaleza del anarquismo. Que no constituya un sistema político no implica que sea algo menor con respecto a otras formas de reflexión. De hecho, como tendencia, el anarquismo tiene su mérito, pues se presta a una adaptación fácil a las exigencias de los cambios sociales. La anarquista es una actitud que no parte del marco reducido dispuesto por el rigor de una doctrina; por el contrario, a partir de una visión amplia, evalúa los postulados de verdad y las acciones de justicia que, en orden a la vocación que identifica su tendencia, se deban defender.

Podríamos preguntarnos qué valor tiene estudiar una “tendencia determinada del desarrollo histórico de la humanidad” que no formule una teoría social concreta y detallada. De hecho, muchos comentaristas desdeñan el anarquismo tachándolo de utópico, informe y primitivo o incompatible con las realidades de una sociedad compleja. Sin embargo, podríamos razonar de manera muy distinta diciendo que, en todas las fases de la historia, deberíamos preocuparnos por desmontar aquellas formas de autoridad y opresión que perviven desde una época en que pudieron haber estado justificadas en función de la necesidad de seguridad, supervivencia o desarrollo económico, pero que en el momento actual no alivian las carencias materiales y culturales sino que contribuyen a ella. De ser así, no existirá una doctrina fija del cambio social para el presente y el futuro, y ni siquiera, forzosamente, una concepción específica e inmutable de las metas hacia las que debería tender el cambio social (Chomsky, 2008, p. 20).

Chomsky, inclusive, continúa el argumento, encaminado a desvirtuar las posturas intelectuales que se corresponden con sistemas de pensamiento. Aquellas no sólo adolecen



de un menor grado de adaptabilidad, sino que presuponen una determinada concepción de la naturaleza humana como sustento de sus programas políticos. Ante estos sistemas habría que levantar una voz de sospecha, no de admiración. Porque no se trata sólo de un suelo conceptual inestable, como el referido a la naturaleza humana en el que no hay un acuerdo científico sobre lo que ella pueda ser, sino que, las más de las veces, la perspectiva que de ella se tiene resalta los aspectos negativos que –tal como se supone- la constituyen: el egoísmo, la competencia, la tendencia innata hacia la agresividad y la violencia, etc. Para los objetivos de la reflexión política, concebir de este modo al ser humano tiene por resultado un diseño institucional de cierta clase. Si lo que caracteriza *por esencia* al hombre son sus riñas con los otros, entonces no podrían edificarse otras instituciones que no estuvieran destinadas, precisamente, a contener los daños que pudiera ocasionar la libertad irrestricta de este demonio. Para Chomsky, pues, estas formas detalladas de pensamiento tienden a justificar una forma de ejercer el poder político que, opuesto al norte ideal del anarquismo, descrea de la capacidad de autodeterminación de los individuos y de los colectivos sociales.

No hay duda de que nuestra comprensión de la naturaleza del ser humano o de la gama de formas sociales viables es tan rudimentaria que cualquier doctrina de gran alcance deberá tratarse con mucho escepticismo, un escepticismo que se impone también cuando oímos decir que la “naturaleza humana” o “las exigencias de la eficiencia” o “la complejidad de la vida moderna” requieren tal o cual forma de opresión y gobierno autocrático (Chomsky, 2008, pp. 20-21).

Por otro lado, la anarquista es una tendencia con vocación *crítica*. Bajo cualquier línea específica en la que pudiera manifestarse, el anarquismo –de acuerdo con Chomsky- persigue unos mismos propósitos: en palabras de una cita anterior, identificar estructuras de jerarquía y dominación con miras a evaluar su legitimidad. La anarquía es una actitud que somete la autoridad a prueba. El anarquista cree que cualquier gesto en el que se debele una posesión privilegiada del poder es engañoso. La autoridad, es decir, todo aquello que ‘desde arriba’ dirige los núcleos sociales, es por sí misma ilegítima y, por tanto, reposa en ella la obligación de brindar razones de su existencia.

(...) se trata de una tendencia que es sospechosa y escéptica de la dominación, la autoridad y jerarquía. Busca estructuras de jerarquía y dominación en la vida humana en todos los rangos, se extiende desde, digamos, las familias patriarcales hasta, por ejemplo, los sistemas

imperiales, y se pregunta si estos sistemas están justificados. Asume que cualquier persona en una posición de poder y autoridad debe justificar esa posición. Su autoridad no es autojustificación. Deben dar una razón para su autoridad, una justificación. Y si no pueden justificar la autoridad, el poder y el control, que es el caso habitual, entonces la autoridad debe ser desmantelada y reemplazada por algo más libre y justo (Chomsky, 2015).

Es preciso hacer notar, con todo, las ‘tonalidades’ de la crítica chomskiana. En efecto, lejos de la clave de lectura del movimiento anarquista basada en la *radicalidad* de sus posiciones, con la que concluíamos en la exigencia irreductible de desmontar el orden social existente para situar en su lugar otro enteramente distinto, la ‘sospecha’ y el ‘escepticismo’ de Chomsky aprueba la existencia de la autoridad (entiéndase, de un poder vertical) siempre que se justifique. Para el autor, es posible que las jerarquías se sostengan en función de argumentos válidos. Desde luego, lo central es reconocer que, desde una toma de posición anarquista, se perciban siempre con desconfianza, como si estuviesen cimentadas, no sobre argumentos, sino sobre mentiras. A esto el autor lo llama *trasladar la carga de la prueba*. Podríamos decir que el de Chomsky es un anarquismo *templado* o prudente, que no pretende de entrada arruinar el orden social que existe, sino evaluar su legitimidad.

Esto es lo que he entendido siempre como la esencia del anarquismo: la convicción de que la carga de la prueba debe trasladarse a la autoridad, y de que, si no es capaz de resolverla, debería desaparecer. A veces es posible aceptar esa carga. Si doy un paseo con mis nietos y corren disparados hacia una calle con mucho tráfico, no recurriré solo a la autoridad, sino también a la coerción física para detenerlos. Hay más casos; la vida es compleja, nuestra comprensión de los seres humanos y la sociedad es escasa, y, en, las declaraciones grandilocuentes suelen ser más bien fuente de daño que de provecho. Pero creo que esta perspectiva es válida y puede llevarnos bastante lejos (Chomsky, 2008, p. 132).

Tendencia crítica que interrogadora al poder sobre la validez de su existencia, el anarquismo tomado desde la mirada teórica de Noam Chomsky pretende superar el problema de la numerosa diversidad de líneas de reflexión y acción que se identifican –o que se llaman a sí mismas- como anarquistas. El autor no sólo es consciente del uso ideológico y peyorativo que se hace de la palabra, sino también de la dificultad presente al tratar la anarquía como una teoría general. La palabra no cuenta con un significado unívoco. En una introducción a la obra panorámica de Daniel Guérin sobre el anarquismo, Chomsky (2008) declara:

Un autor francés filioanarquista escribió en la década de 1890 que “el anarquismo tiene las espaldas anchas y, como el papel, soporta cualquier cosa”, incluidas, observaba, aquellas personas cuyos actos son tales que “un enemigo mortal del anarquismo no los podría haber superado”. Ha habido muchos tipos de pensamiento y acción que han sido calificados de “anarquistas”. Sería una tarea imposible intentar abarcar bajo una teoría o ideología general todas esas tendencias enfrentadas (p. 19).

Así que, con relación a un movimiento con *espaldas anchas* resulta no sólo difícil incluso sino imposible desprender un *corpus* orgánico de proposiciones teóricas y, por supuesto, de rutas de acción ético/políticas. Para Chomsky estamos en presencia de una categoría amplia y, en consecuencia, cualquier intento por reducir o precisar su sentido corre el riesgo de no lograr ajustarse a una realidad que desborda una definición tipo. De aquí se sigue una consideración reveladora: de ser así, *no* existe una postura anarquista unificada de la que se pueda hablar. Esto quiere decir, entre otras cosas, que, así como es difícil delimitar el carácter general del anarquismo, se infiere que es igualmente difícil tachar una determinada posición teórica (o a cierto pensador que la sostiene) como *no anarquista*. En últimas, para Chomsky, ser anarquista significa adoptar cierta perspectiva, situarse ante las estructuras de poder en clara actitud de confrontación. Ya los medios que se resuelva emplear y las ‘decisiones tácticas’ que en algún momento se tomen podrán ser varias (e incluso opuestas), sin que esto afecte la decisión fundamental de enfrentar la dominación y explotación social.

El anarquismo es una categoría muy amplia; significa un cúmulo de cosas distintas para diferentes personas. Las principales corrientes del anarquismo se han preocupado mucho por los medios. En muchos casos intentaron seguir la idea expresada por Bakunin sobre el deber de introducir las semillas de la sociedad futura en la existente y se comprometieron notablemente en labores educativas: en el planteamiento y formación de colectividades pequeñas y grandes y otros tipos de organizaciones. Hay otros grupos que se llaman a sí mismos anarquistas y que también se preocupan, sobre todo, por los medios –como la clase de manifestaciones que deberíamos hacer, el tipo de acciones directas apropiadas, etc.-. Creo que no es posible preguntarse si se trata de algo eficaz o no. Hay distintas maneras de proceder, que resultan eficaces en diversas circunstancias. Y no existe un movimiento anarquista unificado que tenga una postura sobre la que poder hablar. Lo que hay son muchas corrientes en conflicto que disienten a menudo muy marcadamente (Chomsky, 2008, pp. 219-220).

No obstante, es evidente que el autor sí acoge una línea específica de reflexión y acción anarquistas, y que la prefiere entre otras. A su modo, precisa algo que de suyo es imprecisable. Esto explica la distancia que asume, por ejemplo, con respecto a lo que

denomina ‘anarquismo individualista’, por considerar que “este movimiento conlleva una entrega al capitalismo de libre mercado y no tiene conexión con el resto del movimiento anarquista internacional” (Chomsky, 2008, p. 220); la distancia que marca, también, con relación al ‘anarcoprimitivismo’ porque, aunque resulte “simpática” su pretensión de prescindir de la tecnología por considerarla un signo de dominación, “(...) no creo que se den cuenta [los anarcoprimitivistas] de que están pidiendo el genocidio masivo de millones de personas debido a la manera como se halla estructurada y organizada la sociedad en estos momentos, a la vida urbana, etc.” (Chomsky, 2008, p. 207); y, finalmente, el rechazo al ‘anarquismo de ultraderecha’ porque, bajo la consigna de minimizar el Estado, favorece el dominio empresarial del mundo, pues “(...) agrada, precisamente, a las grandes empresas, a las compañías de inversiones, etc. (...) les encanta utilizar a esa gente [a los anarquistas de ultraderecha] como arma ideológica contra los demás” (Chomsky, 2008, p. 189). Para él, hay ciertas inflexiones de la tendencia general anarquista que se muestran particularmente *convincientes*. Se trata de aquellas que realizan un énfasis en la organización social: aquellas que oponen formas de gestión horizontal del poder a la administración vertical del mismo.

Las tendencias del anarquismo que siempre me han parecido más convincentes buscan una sociedad altamente organizada que integre muchos tipos de estructuras diferentes (el lugar de trabajo, la comunidad y otras múltiples formas de asociación voluntaria), pero controladas por quienes participan en ellas, no por quienes se hallan en situación de impartir órdenes (excepto, una vez más, en los casos en que la autoridad pueda estar justificada, como ocurre a veces en circunstancias concretas) (Chomsky, 2008, p. 137).

Para ofrecer un tanto más de exactitud, las palabras de aprobación expresadas por Chomsky remiten a las formas del anarquismo colectivista. Al pensador ácrata norteamericano le resultan dignas de interés las propuestas teóricas que abogan por instancias públicas de participación efectiva. De algún modo, su atención se centra en los escenarios o espacios sociales en que la libertad se realiza. Estos ámbitos, en los que –desde su punto de vista- identificar estructuras de dominación y control injustificado se hace posible, pueden ser intervenidos por vías anarquistas. Justamente, la intervención se reconoce en la vocación de una reestructura o reorganización de esos espacios que implica un cuestionamiento de la legitimidad del orden dispuesto y, dado el caso, un desmonte de las constricciones que lo constituyen. Para él, esta es la tradición de la ‘izquierda libertaria’.

(...) el término *anarquismo* se emplea para abarcar una amplia gama de ideas políticas, pero preferiría imaginarlo como la izquierda libertaria; desde este punto de vista, el anarquismo se puede concebir como un tipo de socialismo voluntario, es decir, como socialista libertario o anarcosindicalista o anarquista comunista, en la tradición, por ejemplo, de Bakunin, Kropotkin y otros, que imaginaban una forma de sociedad altamente organizada, pero organizada en función de unidades, de comunidades orgánicas. En general entendían por ello el lugar de trabajo y el barrio, dos unidades básicas de las cuales podía derivar mediante acuerdos federales un tipo de organización social sumamente integrada, de alcance tal vez nacional, o incluso internacional (Chomsky, 2008, pp. 63-34).

Finalmente, Chomsky conecta el anarquismo con los sistemas de pensamiento de la filosofía política de izquierda. Izquierda *libertaria* y no autoritaria, en la medida en que direcciona su programa político en función de la autodeterminación de comunidades orgánicas o núcleos de autogestión. El autor rescata, de este modo, esa suerte de impulso característico de la tradición ácrata que toma con desconfianza los motivos de lucha de la izquierda marxista-leninista que proyectan una toma del poder estatal por el proletariado revolucionario. Esta última es el modelo paradigmático de la izquierda autoritaria que, aun cuando denuncia una injustificable y penosa situación de desigualdad social, deja intacta una figura institucional que centraliza el poder: el Estado. El *socialismo libertario* (el que para Chomsky se asocia con el anarquismo), en cambio, prevé un orden en el que el poder circule de otra manera y emprende todo tipo de estrategias para el efecto.

Uno de sus componentes principales [del anarquismo] ha sido lo que tradicionalmente se denominaba “socialismo libertario”. He intentado explicar, tanto aquí como en otros lugares, a qué me refiero con esa expresión, subrayando que no tiene casi nada de original; tomo mis ideas de personalidades destacadas del movimiento anarquista a quienes cito y que suelen definirse bastante sistemáticamente como socialistas, aunque condenan con dureza la “nueva clase” de intelectuales radicales que intentan conseguir el poder estatal al hilo de las luchas populares y convertirse en la depravada “burocracia roja” contra la cual prevenía Bakunin, eso que suele llamarse “socialismo” (Chomsky, 2008, p. 135).

En resumen, el anarquismo de Noam Chomsky, que sirve como marco a su reflexión política, reconoce la operatividad fundamental del concepto de clase y de la distinción conceptual gobernante/gobernado. Ante todo, con el fin de sobrellevar el problema de su manifestación variopinta y de su adaptabilidad a las exigencias del mundo contemporáneo, a

la anarquía se la identifica como una tendencia crítica que evalúa la legitimidad del poder. No obstante, Chomsky no oculta sus preferencias teóricas y, finalmente, asocia la reflexión y la práctica ácratas con el programa político de la izquierda libertaria. Para él, este es un camino ‘convinciente’ para llegar a hacer concretos los ideales de autogestión, participación pública y autodeterminación con los que simpatiza el anarquismo. Barry Pateman señala de modo conciso algunos de los aspectos que caracterizan los elementos básicos del anarquismo chomskiano:

Estos son, pues, algunos de los componentes esenciales del anarquismo de Chomsky: una conciencia de la historia anarquista y de cómo sigue conservando cierta frescura y apremio a la luz de los desafíos actuales; una definición amplia y generosa del anarquismo que vincula la izquierda y los consejos comunistas en su crítica al capitalismo y los ve como aliados naturales; la importancia fundamental de la clase en cualquier crítica al capitalismo y en la creación del anarquismo; y una creencia en la bondad innata de las personas, reflejada en sus acciones y estructuras que contribuyen a lo que, en su obra *Anarcosindicalismo*, Rocker denomina “una tendencia clara en la evolución histórica de la humanidad, que (...) se esfuerza por lograr un despliegue libre y sin trabas de todas las fuerzas individuales y sociales de la vida”. Todo ello unido a una metodología flexible que sirve para hacer realidad ese despliegue, una voluntad de cambiar de tácticas, de tener en cuenta una multiplicidad de estrategias, y una reticencia a hablar con certeza o rigidez excesivas (citado en Chomsky, 2008, p. 15).

### **2.3. Chomsky, anarquista: hacia la defensa del Estado.**

*Al tratar estos temas, a veces he tomado prestada la imagen utilizada por el movimiento de trabajadores rurales brasileños. Hablan de ampliar el suelo de la jaula (...)*  
Chomsky, 2017, p. 91.

Como muestra de su *metodología flexible* y de su voluntad permanente por cambiar de tácticas y por estimar -desprovisto de cualquier actitud ideológica o doctrinaria- una multiplicidad de estrategias, Noam Chomsky sostiene que, con mayor razón a partir de una perspectiva anarquista, entre las metas del programa político del movimiento, dadas las condiciones sociales actuales, debe figurar la *defensa* y el reforzamiento del Estado. Para el autor, la estructura institucional estatal sobrevive al juicio a través del cual se evalúa su legitimidad y la validez de su existencia. El Estado ha superado el ‘reto’ de su justificación y, de algún modo, ofrece razones de peso que tornan deseable su presencia. No cabe duda de

que el Estado es un prototipo de autoridad, es decir, de la centralización del poder. Pero, tal como habíamos señalado, esto no configura un motivo suficiente para promover su desmonte y reorganización. El carácter templado o *prudente* del anarquismo chomskiano sugiere que a veces es conveniente soportar la carga de este tipo de instituciones. Recordemos que los términos de la actitud de sospecha y escepticismo anarquista ante las relaciones de jerarquía tienen esta clave de lectura: “demostrad que sois legítimas, ya sea en circunstancias especiales en una determinada fase de la sociedad o por principio” (Chomsky, 2017, p. 87). En lo que tiene que ver con el Estado, Chomsky determina que, si bien no por principio, unas circunstancias especiales lo justifican. Éstas son dos, por lo menos: una -de carácter ‘fenoménico’- que descubre el lugar desde el que verdaderamente se agencia el poder, pues para el pensador norteamericano el poder está hoy concentrado en manos privadas (Chomsky, 2008, p. 101) (y, por tanto, la lucha por la descentralización del mismo debiera de arrojarse hacia los centros *efectivos* del poder); otra -de carácter moral- con la que se advierte el peligro que corre el bienestar individual y la vida humana al pretender la eliminación del Estado del escenario político, pues de él depende numerosas medidas y garantías sociales y, entonces, rechazar su existencia conlleva el efecto natural de rechazar por añadidura estas políticas estatales benéficas.

La toma de posición de Chomsky, no obstante, no se encuentra ausente de problematicidad. En verdad, su propuesta marca una diferencia evidente con respecto al grueso de la tradición anarquista. El autor ha reconocido esto en varios momentos, y de maneras distintas. Por ejemplo, él ha escrito que la izquierda lo ha criticado “(...) constantemente por no ser un hombre de principios” (Chomsky, 2008, p. 186) y, también, que los anarquistas lo consideran en un bando distinto (Chomsky, 2008, p. 191). La pretensión de defender el Estado, sea cual fuere las razones que se esgriman para sustentarla, es a todas luces contraria al principio que sostiene su abolición. En principio, no se alcanza a notar una correspondencia de esta táctica y estrategia chomskiana con la base teórica que soporta la acción anarquista, sino -todo lo contrario- una falta total e insuperable de relación. Pareciera que el autor estuviera exagerando en la flexibilidad metodológica que acoge y, por supuesto, que se equivocara al hacerlo. No podríamos decir, sin embargo, que se trata de un error total, pues a lo mejor pudiéramos conceder -si así juzgamos su actividad intelectual- que su reflexión política va por un buen camino. Pero, por lo menos, sí parece que

estuviéramos obligados a reconocer un error enfocado a la pretendida base anarquista de su propuesta, es decir -y para decirlo claramente-, de cara a esta situación estamos tentados a manifestar que la teoría política de Chomsky *no* es anarquista.

(...) los anarquistas creen que ellos y yo nos hayamos en bandos distintos porque tomo algunas iniciativas para preservar el Estado. Lo que quiero decir es que si alguien se para un poco a pensar en todo esto verá que una consigna no nos da la respuesta. Hay que situarla en el contexto de una realidad más complicada (Chomsky, 2008, p. 191).

Chomsky explica que no se equivoca y que la confusión que suscita su postura con respecto al Estado es, como mucho, una confusión aparente. Para él, no cabe duda en que su punto de vista es anarquista. Una consigna tal como la de “hay que abolir el Estado” asumida sin ningún criterio práctico no ofrece ninguna salida a las condiciones de injusticia social. El autor reclama *situar* este propósito en el contexto real de su realización. El resultado de su contextualización revelará, en consecuencia, que la complejidad de las estructuras y espacios políticos en los que se aspira a ejecutar esta consigna conduce a tomar precauciones, a matizar su radicalidad, a evaluar con serenidad el sentido que posee e, incluso -como sucede en el caso de Chomsky- a inaplicarla (por lo menos temporalmente) en beneficio de otras exigencias. Para el pensador norteamericano, la consigna es noble y condensa el deber ser ideal de la organización social. De hecho, él la asume como *perspectiva* aunque se vea obligado, en razón de las circunstancias sociales que identifica, a proponer lo contrario como parte de un conjunto de *decisiones* u *objetivos* tácticos tendientes a poder hacer de la enunciación general de la perspectiva algo concreto. Entre una cosa y la otra, esto es, entre las perspectivas y los objetivos, Chomsky afirma que no existe contradicción alguna, por más que así lo parezca.

Al hablar de objetivos y perspectivas pienso en una distinción más práctica que de principio. Y como suele ocurrir en los asuntos humanos, lo más importante es el punto de vista práctico. (...) Por perspectivas entiendo la concepción de una sociedad futura que dé vida a lo que estamos haciendo, una sociedad en la cual desearía vivir un ser humano digno. Por objetivos entiendo las decisiones y tareas que se hallan a nuestro alcance, a las que aspiramos de una u otra manera, guiados por una perspectiva que puede ser distante o nebulosa.

(...) Puede parecer que los objetivos y las perspectivas se hallan en conflicto, y a menudo es así. No hay contradicción en este hecho, como creo que sabemos todos por la experiencia común.



(...) Mis perspectivas personales son concepciones anarquistas bastante tradicionales cuyos orígenes se hallan en la Ilustración y el liberalismo clásico (...) En concreto, la concepción anarquista prevé en casi todas sus variantes el desmantelamiento del poder estatal. Personalmente, comparto esta visión, a pesar de que contradice directamente mis objetivos. De ahí la tensión a la que me refería.

Mis objetivos a corto plazo son defender e, incluso, reforzar elementos de la autoridad del Estado que, aun sido ilegítimos desde puntos de vista básicos, resultan esencialmente necesarios ahora mismo para obstaculizar los denodados esfuerzos dirigidos a “dar marcha atrás” en los progresos logrados en la expansión de la democracia y los derechos humanos (Chomsky, 2008, pp. 151-156).

Con su manera particular de situarse frente a este asunto, con la gracia de su gesto que acopla su postura teórica en un esquema dual de perspectivas y tácticas, Chomsky adopta una fórmula paradójica (el mismo tono de otras tantas expresiones del anarquismo): hoy, *defender el Estado significa dar un paso hacia su abolición* (Chomsky, 2008, p. 187). Como resultado, la contradicción se disipa en una simple tensión entre dos términos aparentemente oponibles. Chomsky establece el derrotero de una secuencia que asume una instancia como momento necesario para la consecución de un pretendido fin último. No es una contrariedad en los planteamientos, sino una reciprocidad conveniente, ajustada a lo que requiere la compleja lucha social que se atribuye al anarquismo. En últimas, de lo que se trata es de definir de la mejor manera, después de un examen juicioso de las condiciones sociales actuales, los medios o mecanismos que gocen de mayor adecuación o pertinencia para resolver los problemas que se llegaran a identificar. Es necesario tener siempre presente la aplicación y detenimiento que debiera otorgársele al examen, pues de fondo no se consigue nada con la aplicación ciega de consignas vacías de contexto. Se impone, pues, una insoslayable mirada táctica de la cuestión a través de la que se ponderen los efectos de las eventuales acciones que se emprendan porque, acaso sin saberlo, y aún con las mejores intenciones, la intervención política podría terminar empobreciendo más la situación social que se propone resolver. Ziga Vodovnik en conversación con Noam Chomsky en el año 2004 preguntaba, justamente, sobre la opinión que al pensador le merecía la elección de los recursos adecuados para lograr cambios sociales (entre ellos, la política institucionalizada de partidos, la desobediencia, la creación de medios de comunicación alternativos). Esta fue su respuesta:

Es imposible decir nada general sobre este asunto, pues depende de las circunstancias. A veces es correcta una táctica, y a veces otra. Hablar de tácticas suena trivial, pero no lo es. Las

decisiones tácticas son las únicas que tienen consecuencias humanas reales. Podemos intentar ir más allá de las decisiones estratégicas más generales –con una actitud especulativa y una mente abierta-, pero pasado ese punto nos hundimos en generalidades abstractas. La táctica guarda relación con decisiones relativas al siguiente paso que debemos dar, tiene consecuencias humanas reales. Pensemos, por ejemplo, en la próxima Convención Nacional Republicana. Si un grupo numeroso que se autodenomina anarquista actúa de tal modo que fortalece los sistemas de poder y se opone a la población, estará dañando su propia causa. Si sus miembros pueden encontrar formas de actuación que lleven a la gente a comprender por qué tiene sentido cuestionar los sistemas de democracia formal vacíos de sustancia, habrán optado por la táctica correcta. Pero las respuestas no se pueden hallar consultando o leyendo un manual. Depende de una evaluación cuidadosa de la situación existente, del estado de comprensión de la gente, de las posibles consecuencias de nuestros actos, etc. (Chomsky, 2008, pp. 224-225).

Sin acudir a un manual que dictase los lineamientos aceptables a la luz de una (de hecho, inexistente) doctrina anarquista, Chomsky lleva a cabo su recomendación de evaluar una pluralidad de decisiones tácticas y objetivos posibles. Esto explica, sin duda, ese paradójico voto de confianza en una institución que, por principio, se encuentra fuera del marco de reflexión anarquista sobre las estrategias y rutas de acción: el Estado. Sumamente flexible, la metodología que adopta Chomsky valida algo que, de entrada, se piensa inválido. Mencionábamos que esto hace parte de sus objetivos los que, ciertamente, riñen con su perspectiva general. Pero, aparte de esta razón (cimentada en una distinción que clarifica, de un lado, aquello que se *debe* hacer y es deseable que suceda, y, de otro, aquello que *puede* hacer dadas las circunstancias sociales), el autor agrega que se trata de un recurso que efectivamente está al alcance. Aunque se pudiera pensar en un diseño institucional que potencie en mayor medida el despliegue de la libertad en escenarios públicos<sup>14</sup>, la estructura

---

<sup>14</sup> Es la idea general del tipo de sociedad futura que concibe la línea del anarquismo en la que se interesa Chomsky, el tipo de organización social centrada en comunidades orgánicas o núcleos independientes de autogestión (relacionados entre sí mediante acuerdos). En una entrevista de 1976, el autor aclara cómo sería la participación política en una sociedad anarquista: “una propiedad muy importante de cualquier sociedad libertaria es la de impedir una evolución en la dirección descrita por usted [la evolución en la que el organismo central de la confederación entre comunidades orgánicas se aleja de la base popular que lo sustenta]; esa evolución es posible, y deberían idearse instituciones para impedirla. Pienso que se trata de algo completamente factible. En cuanto a mí, estoy totalmente convencido de que la participación en el gobierno no es una tarea que exija una dedicación completa. Podría serlo en una sociedad no racional, en la que surgen todo tipo de problemas debido a la naturaleza irracional de las instituciones. Pero en una sociedad industrial desarrollada que funcione de forma adecuada y esté organizada según principios libertarios, quiero pensar que las decisiones ejecutivas tomadas por los órganos representativo constituyen un trabajo parcial que debería rotar entre los miembros de la comunidad y ser asumido, además, por personas que siguen participando en todo momento en la actividad directa que les es propia” (Chomsky, 2008, p. 71).

estatal garantiza, en cierto modo, que desde *ya* este proceso cobre vida y, en virtud de él, se trabaje en la superación de los malestares sociales.

Es perfectamente sensato utilizar los medios proporcionados por el Estado nacional para oponerse a la explotación, la opresión, la dominación, la violencia, etc., intentando al mismo tiempo superarlos mediante la preparación de otras posibilidades. No hay conflicto. Deberíamos emplear los métodos de que dispongamos. No existe conflicto entre intentar derrocar el Estado y utilizar los medios que se nos ofrecen en una sociedad parcialmente democrática, medios que se han ido creando durante siglos gracias a las luchas populares. Deberíamos utilizarlos e intentar ir más lejos, destruyendo quizá las instituciones (Chomsky, 2008, pp. 226-227).

Hay que salvar esta instancia de participación pública (aunque se la considere precaria). Las rutas de gobierno representan, al menos, la oportunidad concreta de ejercer un control y vigilancia a la gestión del poder. Para Chomsky, el desmonte o remodelación de estas rutas es algo que se puede hacer en el camino (y que, en el fondo, es deseable), pero ahora mismo resulta conveniente valerse de ellas como mecanismos de participación y despliegue efectivo de la libertad. De hecho, el autor precisa que la intención de reducir estas alternativas reales hace parte de una campaña de desprestigio sobre las mismas. Su reducción no ha dependido del litigio entre la reflexión y práctica libertarias con las instancias estatales que, con todos sus defectos, apenas si conceden un espacio mínimo de autodeterminación; por el contrario, y en función del reconocimiento de esta brecha en la estructura jerárquica del poder por donde se infiltra la libertad, la reducción se fundamenta en la amenaza destinada a entorpecer el cumplimiento de los intereses de una clase social con privilegios económicos y políticos. Desacreditar las instancias públicas de participación es uno más entre los objetivos para consolidar (y potenciar, por supuesto) el estado dominación. Para el feliz reinado de los señores, la desaparición de ciertos aspectos del gobierno es una circunstancia a favor. Así que, en estas condiciones, perseguir la abolición del Estado *no* conlleva el efecto positivo de generar espacios distintos y todavía más respetuosos de la libertad sino que, todo lo contrario, implica eliminar la única realidad concreta (aunque mínima) en este sentido y, en consecuencia, implica silenciar la voz pública capaz de poner frenos a las expresiones desmedidas e inhumanas del poder.

La autoridad de los Estados se halla sometida en estos momentos a un grave ataque en las sociedades más democráticas, pero no porque choque con la concepción libertaria. Más bien al contrario: porque protege (débilmente) algunos aspectos de esa concepción. Los gobiernos tienen un defecto fatal: a diferencia de las tiranías privadas, las instituciones de poder y autoridad estatal ofrecen al pueblo despreciado la oportunidad de representar algún papel, por más limitado que sea, en la gestión de sus propios asuntos. Este defecto es intolerable para los señores, que se dan cuenta ahora –y no andan del todo descaminados- de que ciertos cambios en el orden económico y político internacional ofrecen la posibilidad de crear una especie de “utopía para los señores”, con perspectivas sombrías para el resto de la gente (Chomsky, 2008, p. 156).

Atrás dejamos escrito que dos razones acompañan la postpuesta anarquista de Chomsky hacia la defensa y el reforzamiento del Estado. En cuanto a la primera, de carácter *fenoménico*, salta a la vista cuando se considera el verdadero lugar que origina las condiciones de dominación y explotación actuales. Surge, en concreto, cuando se trata de fijar con justeza el centro de poder *efectivo*. Para el autor, el Estado ya no es la representación institucional de estas condiciones. Ahora mismo hay una fuerza que excede el ámbito de la actuación estatal y, de algún modo, el mismo Estado ha caído en esta nueva red de dominación. La de Chomsky es una perspectiva que entiende la realidad política a través del lente del ‘dominio corporativo del mundo’ (Barsky, 2005, p. 54). En la actualidad, algunas de las decisiones más importantes (en la medida en que modifican la relación que tienen las personas unas con otras, con el planeta e incluso consigo mismas), reposan en manos privadas. El motivo por el cual este proceso de privatización de las decisiones políticas levanta sospechas reside, justamente, en orden a lo que se mencionaba anteriormente, en las restricciones que identifican al tipo de instituciones privadas. “Si observamos el funcionamiento interno de una empresa, de una gran corporación, podemos observar que es una estructura fascista” (Chomsky, 1995, p. 94). La organización jerárquica de las empresas pone de manifiesto, de manera aún más tenebrosa y exacta que lo cualquier gobierno despótico pudiera representar, la tiránica imposibilidad de supervisar, oponerse, controlar o hacer reparos a las decisiones que se tomen. Éstas cobran vida en una instancia organizativa jerárquicamente superior y direccionan verticalmente el desarrollo de estas instituciones.

(...) en la era de la globalización del capital, en las inmensas empresas transnacionales y en los bancos, todo lo que corresponde a su esfera interna es absolutamente secreto y sus estructuras decisorias son totalitarias por completo. Desde la cúspide a la base, nadie, ni

siquiera el socio principal, tiene la posibilidad de influir en nada. Sólo le queda la opción de obedecer y nada más (Chomsky, 1994, p. 66).

El diagnóstico social de Chomsky concluye en la afirmación de que existe una *tendencia* que consiste en replicar en los escenarios públicos este proceso interno de las empresas. En el marco de aquélla, los Estados empiezan a construirse en favor de los intereses de la poderosa clase empresarial y financiera. Así, pues, el Estado figura como un simple instrumento al servicio de una estructura que determina su modo de ser, la legislación y el tipo de decisiones políticas del caso. Para los efectos de este ‘negocio’, la ciudadanía tiene que salir de la escena. Habría que *mantener la chusma a raya* de modo que una eventual voz de protesta quede silenciada. La correspondencia en lo público de la estructura fascista de las empresas tiene que ver, nuevamente, con la anulación de las instancias de participación política. Sin duda, la opinión de Chomsky apunta a denunciar que la pretensión teórica de abolir el Estado sugiere una complicidad en el silenciamiento.

(...) yo creo que las tendencias están bastante claras. Apuntan a un gobierno mundial (de los ricos y para los ricos), estados nacionales que movilizan recursos en torno a sus bancos y grandes empresas con base nacional, y que controlan a la población, un mayor crecimiento de las empresas transnacionales que han de controlar la economía mundial. Y en esta Nueva Era Imperial, de la que habla la prensa financiera, van formando poco a poco sus propias instituciones de gobierno que son reflejo de esas realidades económicas. Tales tendencias se basan principalmente en la destrucción de toda democracia significativa, en la destrucción de toda posibilidad de que la chusma participe, o incluso (como en el período actual) de que sepa lo que ocurre. El estadio más alto de la destrucción de la democracia es cuando la población general no puede saber si quiera qué decisiones se están tomando porque se hallan totalmente aisladas (Chomsky, 1994, p. 82).

El temor y la advertencia de Chomsky no parecen estar infundadas. Al evaluar las condiciones actuales, su análisis político devela que la constricción estatal no es un poder solitario. Junto con él, el poderío de las instituciones de orden privado reclama su espacio y, todavía más, subordina el ámbito real de influencia del gobierno. Sin duda, Las determinaciones del Estado siguen afectando el suelto desarrollo de la libertad individual y colectiva, pero esto no significa que ellas sean la raíz del problema. La instrumentalización estatal se pone en evidencia al considerar el hecho de que en el plano de los recursos disponibles, las grandes instituciones sobrepasan la capacidad y la solvencia de los Estados.

Detrás de las decisiones políticas que se hacen públicas a través de las instancias de gobierno, se encuentra un cúmulo de intereses corporativos y empresariales que imprimen cierto direccionamiento a fin de que las decisiones no contraríen sus intereses. De fondo, pues, es otro el verdadero peligro. Y con esto el riesgo de que, de este modo, se generalice el criterio productivo de los beneficios se sobreentiende. La voluntad económica de obtener el mayor provecho, la mayor ganancia, se abre camino en los dominios de lo público. Un interés exclusivamente económico desplaza cualquier otro tipo de valoración, ya sea humanitaria, o ecológica, o cultural, etc.

Chomsky ha señalado en varias ocasiones que los peligros más acuciantes que amenazan nuestra libertad frente a la “maldición de la explotación económica y la esclavitud social y política” proceden más de las corporaciones transnacionales que de los gobiernos estatales, ya que al menos los gobiernos estatales han de responder ante su electorado, aun mínimamente. Las grandes compañías internacionales tienen recursos que muchas veces son mayores que los de muchos estados, y los utilizan para maximizar los beneficios para sus directivos y accionistas (Smith, 2001, p. 250).

Aunque el Estado haya sido instrumentalizado como un dispositivo más en favor de transformar en algo concreto los propósitos de una clase empresarial, aún algunos *aspectos* de la estructura estatal se salvan como garantías reales de representación de los intereses sociales de la clase sin privilegios. Como pequeñas brechas en un marco amplio de dominación, las rutas gubernamentales aún significan la posibilidad de intervenir activamente en la configuración del orden social. Esto es lo que significa afirmar que, al menos, el gobierno ha de responder ante su electorado. Y que tendría más por lo que responder en el escenario de una democracia significativa que una historia de luchas populares ha logrado –poco a poco, y todavía a una escala reducida- consolidar. La *defensa* y el *reforzamiento* del Estado se centran, justamente, en estos aspectos. Sería un error grave asumir que el autor apoya *todo* lo que se relaciona con la estructura estatal; su propuesta no tiene el carácter universal de una proposición teórica sino, por el contrario, el semblante particular de una medida táctica que aspira a solucionar situaciones de momento. Chomsky, sin duda, se opone al Estado como instrumento del dominio empresarial y privado del mundo pero, por otra parte, sostiene la necesidad de una ayuda hacia ciertos sectores y ciertos

aspectos del Estado capaces de contraefectuar el despliegue de ese dominio altamente nocivo y peligroso.

De hecho, la “mano invisible” del “mercado autorregulante” llegaría a hacer necesaria la intervención estatal como último recurso, a fin de poner a salvo no sólo preciosas vidas humanas sino también el entorno físico, que no hubiera tardado en ser aniquilado por el tráfago despiadado de la economía política clásica dejado a sus antojos (Otero, 1984, p. 168).

Para la perspectiva anarquista de Chomsky, el Estado es un último recurso, pero en todo caso un recurso disponible. En primer lugar, es ‘último’ porque el autor no cuestiona la ilegitimidad intrínseca de la institución, que no sólo centraliza el poder sino que también juega un papel importante en la edificación de la ‘utopía de los señores’. Pese a ello, y en segundo lugar, se trata de un recurso ‘disponible’ que se puede utilizar de otro modo en el juego de su instrumentalización. No a favor, sino en contra de las condiciones de explotación y de dominación, en función de ciertos aspectos el Estado puede resultar representando un medio legítimo para obstaculizar y frenar el libre curso de esa tendencia. El Estado (bajo estos aspectos) denota un mecanismo de protección que salvaguarda unas garantías sociales mínimas. Es cierto que, a la luz de otro tipo de organización social, estas garantías podrían ser mayores. Pero el Estado ya concede *algo* al respecto y pretender su abolición remite a la realidad tenebrosa en la que estas garantías no serían tan siquiera pequeñas, mucho menos mayores: serían inexistentes. Al hablar de esto, Chomsky utiliza la metáfora de una *jaula*. No caben dudas de que la existencia tras los barrotes es una circunstancia indeseable en sí misma y que lo ideal sería, precisamente, una vida en campo libre. Sin embargo, cuando la amenaza es tal que este terreno despejado de barreras implica un peligro, se impone la urgencia de construir algo que fije un espacio de seguridad. Está claro que con este ejercicio se delimita un marco de acción y que, con él, se asumen ciertos compromisos. El terreno restringido de la jaula revela que *no* todo se puede hacer, que no todo está permitido. Pero la separación con respecto a un exterior amenazante permite que la jaula pueda ser tomada en beneficio, como un espacio donde se está a salvo. Allí, si bien no todo, por lo menos *algo* se permite. En razón de que el exterior no trae la noticia del mejor de los mundos posibles, habría que procurar consolidar una estructura fuerte al interior. Habría que ampliar cuanto se pueda *el suelo de la jaula*.

Y podemos ampliar la imagen y pensar en la jaula de las instituciones del Estado coercitivo como una protección frente a las bestias salvajes que merodean por el exterior, las instituciones capitalistas depredadoras apoyadas por el Estado y entregadas, en principio, a la vil máxima de los amos, el beneficio privado, el poder y la dominación, con el interés de la comunidad y sus miembros como algo secundario en el mejor de los casos, tal vez apreciado de manera retórica, pero descartado en la práctica por principio e incluso por ley (Chomsky, 2017, p. 91).

La segunda razón, la de carácter *moral*, insiste en la idea en que hay situaciones por las que debiera agradecerse la existencia de esta *jaula* que representa el Estado. Hay ciertos aspectos de este modo de organización que son menos perversos y conllevan consecuencias menos nefastas que las que, en su ausencia, pudieran manifestarse. Institución ilegítima como pocas, sin duda, pero ahora no paradigma de la dominación, el Estado soporta la *carga de la prueba* por la que se evalúan justificaciones de su existencia. Para Chomsky, el Estado atraviesa victorioso el examen crítico derivado de su perspectiva anarquista. Sobre una ilegitimidad fundamental constituyente o por principio se levantan, no obstante, motivos que hacen estimar su conveniencia y legitimidad actuales. A parte de la razón de carácter fenoménico a la que nos hemos referido y de la urgencia de robustecer las instancias de participación política, el autor sostiene que con la eliminación del Estado desaparecerían, a su vez, todas las políticas y medidas sociales de las que no sólo se benefician unas personas con escasos recursos económicos, sino que incluso mantienen con vida a un sector de la población condenada a la miseria. *El Estado también realiza cosas buenas*, y la pretensión radical de abolirlo desconoce esta dimensión positiva. Por eso es que el autor exige que se tenga en cuenta el *contexto* donde se piensa hacer realidad la letra de una consigna. No hay que tomar ciegamente en consideración la nobleza y buenos propósitos de las acciones, sino también hacer un balance de sus consecuencias.

Desde mi punto de vista, los movimientos libertarios han sido muy miopes al practicar su doctrina con rigidez, sin preocuparse de las consecuencias humanas. Es perfectamente adecuado..., quiero decir, desde mi punto de vista y del de unos pocos más, considerar el Estado como una institución ilegítima, pero de ahí no se deduce que no debamos apoyarlo. A veces, si no apoyamos esa institución ilegítima, se impondrá otra que lo será aún más. Por tanto, si nos preocupa el pueblo... Pero seamos más concretos, fijémonos en Estados Unidos. Hay un sector estatal que hace cosas atroces, pero el Estado también realiza cosas buenas. Como consecuencia de siglos de luchas populares generalizadas, existe un sistema asistencial



mínimo. Ahora bien, no parece que los anarquistas sean capaces de entender que deben apoyar dicho sistema, y se unen a la ultraderecha: “Tenemos que reducir el Estado al mínimo”, lo que significa poner más poder en manos de las tiranías privadas, que no rinden cuentas al pueblo y son puramente totalitarias

(...)

Si uno se preocupa porque los niños de siete años tengan qué comer, apoyará al sector estatal en este punto, reconociendo que, a la larga, es una institución ilegítima. Sé que a muchos les resultará difícil encararse con este hecho; en cuanto a mí, la izquierda me critica constantemente por no ser un hombre de principios. Para esas personas, tener principios quiere decir oponerse al sector estatal, aunque en la situación actual esa oposición signifique dejar el poder en manos de organizaciones privadas totalitarias encantadas de ver cómo los niños mueren de hambre (Chomsky, 2008, pp. 186-187).

Los términos de la propuesta chomskiana que, a partir del anarquismo, apunta hacia la *defensa* del Estado recoge, pues, varios elementos. Ante todo, se enmarca en la metodología flexible que identifica al autor. Para él, sin perder de vista el horizonte de la sociedad futura, habría de poder disponerse de todos los recursos que estén al alcance, incluido el Estado. Se trata de una decisión táctica que, aunque parezca contradecir la base teórica del anarquismo, la misma *perspectiva* ácrata lo valida. Es cierto que el Estado es una institución ilegítima, pero de ahí no se infiere que tenga que ser desmontado. La autoridad puede *justificarse*. Y, en este caso, es justamente lo que sucede: el Estado i) ya no es el origen de la dominación y explotación sociales y ii) perseguir su eliminación implica un mal peor que la situación que se intenta resolver. De fondo, es una *jaula* (con su connotación tanto negativa como positiva) que protege de la amenaza y el peligro del dominio corporativo del mundo.

Asimismo, no pueden ser pasadas por alto al menos tres características que definen el sentido de esta defensa. En primer lugar, consiste en una postura proyectada a un fin, o sea, que reconoce una *teleología*. Como ha quedado expuesto, el autor no argumenta en su favor sin que quede constancia de unos propósitos manifiestos. Defender el Estado es una medida y decisión estratégica destinada a asegurar que el poder *no* se transfiera por completo a la voluntad despótica de los agentes del mercado y del capital y -no menos importante- a evitar que con una desaparición abrupta del gobierno se ponga en riesgo un sinnúmero de vidas humanas. Con todo, no es una defensa que se agote en sí misma o, para decirlo de algún otro modo, que se complazca con los resultados positivos que se pudieran obtener si se la implementara. Antes bien, el asunto es otro: habría que defender el Estado *para*, en algún momento y cuando las condiciones sean distintas a las actuales, procurar su desaparición.

Chomsky encuentra en todo esto una suerte de proceso natural o mecánico en el que, sin mayores esfuerzos, haciendo una cosa se llegará a la otra. Es esto, justamente, lo que se advierte con su provocadora y paradójica expresión ‘defender el Estado significa dar un paso hacia su abolición’ (Chomsky, 2008, p. 187). El autor no pone en duda, ciertamente, la ilegitimidad fundamental de la institución estatal. Aunque cree que valiéndose oportunamente de ella, salvando escenarios de participación públicas legítimos y con el objetivo de sobrellevar la amenaza de una fuerza aún más ilegítima, se podría, *finalmente*, consolidar instancias de legitimidad reales y modos de organización ‘decentes’ (en los que el Estado ya no sea protagonista). En verdad, el tránsito entre estas dos actitudes diferenciables, entre la que promueve la defensa estatal y la que –contrariamente– promueve su abolición, no merece una explicación exhaustiva por parte de Chomsky. En todo caso, él mismo afirma que no es ningún profeta, y que la construcción anarquista de la sociedad es un proyecto experimental. Para él, brindar detalles de la configuración social del futuro es una tarea de poco valor. *Por ahora*, debiéramos de ser conscientes de la urgencia de la defensa y, también, de la ocurrencia futura de la abolición.

En el mundo actual, los objetivos de los anarquistas comprometidos deberían consistir en defender algunas instituciones del Estado de los ataques lanzados contra ellas, intentando obligarlas al mismo tiempo a que se abran a una participación pública más significativa y, en última instancia, eliminarlas en una sociedad mucho más libre si se pueden alcanzar las circunstancias apropiadas (Chomsky, 2008, pp. 157-158).

En segundo lugar, en conexión con lo anterior, la defensa del Estado es una medida transitoria, esto es, que *no* es permanente. La segunda característica atiende, pues, a su *temporalidad*. La de Chomsky es una postura que se centra en una evaluación de las condiciones actuales o, en otros términos, en un ejercicio de contextualización de la perspectiva anarquista. Esto sugiere, por tanto, que no debiera de concederse una validez absoluta a su punto de vista sino, con mayor precisión, una validez relativa o condicionada. Frente al Estado, Chomsky confía en que llegará el momento en que no haga falta procurar su defensa. Por ahora, sin embargo, es la decisión que los anarquistas debieran de adoptar.

(...) proteger hoy el sector estatal constituye un paso hacia la abolición del Estado, pues de ese modo se mantiene un terreno de debate público en el que la gente puede participar, organizarse e influir en política, etc., aunque sea de manera limitada (Chomsky, 2008, p. 187).

Es de suponerse, entonces, que la defensa llega hasta donde sea un objetivo viable aventurarse en la edificación de instancias no tan limitadas de participación (como las que ofrece el Estado). *Mientras* que nuevas instancias y mecanismos de participación aparecen, habría que disponer de los canales con los que el Estado ya cuenta. Es importante resaltar que el autor es consciente de las limitaciones propias de las vías de gobierno, tal como están diseñadas en nuestras sociedades; no obstante, alza una voz a su favor puesto que, pese a todo, reconocen escenarios efectivos de libertad política. Pero una clave de lectura ineludible atraviesa por sus palabras: hay que usar, defender e incluso reforzar las estructuras del Estado en este sentido, siempre que no haya –o no resulte posible o conveniente hacer- una reestructuración que represente mayores concesiones a la libertad.

En último lugar, la defensa de Chomsky cuenta con una tercera característica: la *selectividad*. Consciente del proceso de instrumentalización en que ha caído el Estado (en función del cual éste tiende a operar como un dispositivo que facilita que una clase empresarial privilegiada desarrolle sin obstáculo alguno sus intereses y sus negocios), el pensador norteamericano no propone una defensa *simple*, dirigida a todo lo que constituye esta institución. Resulta obvio inferir que no apoya -y nunca apoyará- una defensa que rescate el aspecto estatal que se encamina a favorecer la ‘utopía de los ricos’. Esto, de hecho, es uno de los motivos principales de la particular defensa chomskiana, pues el programa político del ‘Estado mínimo’ tiene el mismo efecto. La de Chomsky es una defensa que recae sobre *ciertos* aspectos del Estado, no sobre todos. Sobre dos, justamente: las instancias y mecanismos de participación pública existentes y las políticas públicas de beneficio social. Chomsky sugiere reconocer una evidencia: que estas medidas son provechosas y que *el Estado también hace cosas buenas*. Y agrega que la desaparición del Estado implica la consecuente desaparición de esas garantías.

Entendiendo en estos términos la defensa del Estado propuesta por Chomsky, esto es, como una propuesta teleológica, temporal y selectiva, se logran percibir algunos elementos que aparentemente no se oponen a la adopción de la perspectiva anarquista. Como cualquier otro anarquista, Chomsky está de acuerdo con que el Estado es una institución ilegítima y que debe aspirarse a un modo de organización mejor. No obstante, toma distancia con respecto a los *medios* para conseguir que esta realidad ideal sea efectiva. Y entre sus

estrategias adopta la posibilidad, incluso la urgencia, de defender algo que por principio es ilegítimo (aunque argumente que circunstancialmente no lo es tanto). Chomsky ofrece sus razones para la defensa y, también, el sentido que ella tiene. Garaventa (2011) advierte lo razonable que ella es. La describe como algo ‘inocente’, que toma al Estado más como un mecanismo de protección que como un complejo aparato institucional que organizara del modo más adecuado la sociedad. Aunque estuviéramos en desacuerdo con el punto de vista de Chomsky, no estaríamos equivocados al reconocer que tanto sus temores como sus recomendaciones son válidas.

No caben dudas de que Chomsky está en lo cierto que aplicar el libertarismo significaría ingresar en el peor de los totalitarismos. Influenciado por este tipo de ideas y sumado a las catastróficas consecuencias que produjo la reducción del aparato estatal con el neoliberalismo es que este autor plantea una muy interesante defensa del Estado, afirmando que si se lo destruyera repentinamente los capitales privados podrían tomar súbitamente el poder y ocasionar males peores que éste. No coincido, en este punto, con Chomsky; entiendo que al Estado no se lo puede vencer alimentándolo. Sin embargo, creo que su inocente defensa es razonable, y comparto la idea de que hay tiranías peores que el Estado; incluso opino que es saludable –hasta cierto punto– que los anarquistas hagan una defensa de los Estados con conciencia social y que encabecen políticas tendientes a lograr una mayor igualdad entre las personas (Garaventa, 2011, p. 505).

Sin embargo, aparte de la validez de su posición, también habría que reconocer su problemática. Es cierto que el de Chomsky es un caso extraño en el que, a partir del anarquismo, se contraría uno de los principios que, en general, la tradición anarquista asume. Si bien la defensa que proyecta el autor tiene ciertos matices y se proyecta como una paradójica estrategia con el fin último de la abolición del Estado, la radicalidad que identifica a la anarquía hace considerar que el proyecto de la abolición ha de ser *directo e inmediato*. El Estado, sea cual sea su composición y el régimen político que lo acoja, goza de una ilegitimidad tal que representa algo sumamente inaceptable. Así como Chomsky ofrece razones para su defensa, desde la tradición ácrata también se justifica la sospecha y la negativa total. Barry Pateman advierte esta situación en la que el anarquismo chomskiano, en relación con otras posturas esgrimidas en el movimiento, es susceptible de ser confrontado.

Esta clase de argumentos cuestiona, desde luego, la teoría anarquista generalmente aceptada. Según algunos, como Emma Goldman, habría que eliminar todo tipo de Estado. Goldman decía que, una vez recusado, el “Estado democrático” se volvería tan opresor como el totalitario. Chomsky opina que el Estado puede ofrecer una “palestra pública” donde haya espacio para que la gente pueda actuar y provocar cambios. Se trata de una postura que suscitará debates y, en opinión de algunos, pondrá en entredicho toda la concepción chomskiana del anarquismo (citado en Chomsky, 2008, p. 16).

#### **2.4. Conclusión del segundo capítulo.**

Para el caso de Chomsky, su adopción del anarquismo es un factor determinante en la constitución del marco general de su reflexión filosófico-política. En especial, a partir de esa *perspectiva*, una de las guías que toma su actividad intelectual recorre por la identificación de las relaciones de jerarquía y, por supuesto, la de su consecuente denuncia. Es lo que se advierte en los dos ejemplos aludidos, el de los medios de comunicación y el sentido ideológico de la palabra democracia, puesto que en ambos se alcanza a notar la relevancia que para el análisis merece los conceptos de clase y la distinción conceptual gobernante/gobernado. La postura de Chomsky en torno al anarquismo es, ciertamente, dual: por un lado, la entiende como una *tendencia* del pensamiento destinada a la identificación, denuncia y elaboración de estrategias y tácticas para el desmonte de las relaciones de jerarquía; por otro, además, simpatiza con una línea especial de la reflexión anarquista relacionada con el socialismo libertario. De fondo, el anarquismo chomskiano es una suerte de actitud teórica que interroga o evalúa al poder en orden a su legitimidad. Además de su generosa y amplia definición del anarquismo, al autor también lo identifica una metodología flexible. Él sostiene que el Estado es un recurso disponible para los logros del programa político ácrata y, entonces, defenderlo e incluso reforzarlo es algo viable. Aunque sea una institución ilegítima por principio, dadas las circunstancias *actuales* se plantea la urgencia de posponer su abolición. Chomsky plantea por lo menos dos razones para la defensa estatal, una de carácter fenoménico y otra moral, y, además, nosotros podemos aducir que precisa su punto de vista con tres características particulares: la teleología, la temporalidad y la selectividad de esta defensa.

## CAPÍTULO III

### 3. UNA CUESTIÓN DE PRINCIPIOS

Como los dos capítulos anteriores, este capítulo final también se encuentra dividido en tres secciones. En general, retoma el capítulo anterior justo donde había quedado: en la muestra de la carga problemática que presenta la posición de Chomsky, en la que se aprueba la defensa y el reforzamiento estatal, en relación a las características básicas del anarquismo, especialmente en torno al principio de la abolición del Estado. Todavía de una manera más general, este capítulo proyecta una síntesis de los anteriores. A la manera de una ‘tesis’, el primero de los capítulos se concentró en describir el anarquismo como un modo *particular* de filosofía y acción políticas, en el que la abolición del Estado se perfilaba como el objetivo de un conjunto de estrategias a implementar; el segundo, a la manera de una ‘antítesis’, expuso la visión de Chomsky que, además de asumir al anarquismo a partir de su *diversidad* como una tendencia, bajo cierta óptica niega que la abolición del Estado sea un objetivo a perseguir –o, por lo menos, que sea un objetivo directo-. De modo que este tercer capítulo intenta aclarar ese antagonismo y, paso a paso, mostrar razones que permitan estimar bajo qué aspectos resulta posible considerar positivamente la pertenencia de la postura chomskiana al movimiento anarquista y, también, bajo qué otros aspectos esta pertenencia debe negarse. El tono de este último capítulo, a diferencia de los anteriores, es ante todo *reflexivo* más que expositivo. En la primera sección se enuncia la importancia epistemológica de los principios y, también, la posibilidad de reconocer principios o fundamentos teóricos tanto en el anarquismo en general como en la postura teórica de Chomsky en particular. Atendiendo al ‘extraño caso de Chomsky’, las últimas dos secciones tratan principalmente, a su tiempo, de ponderar la naturaleza paradójica de un posible *anarquismo estatista* chomskiano (que, en este sentido, logra integrarse como un representante de la teoría anarquista) y, después, de indicar la distancia que separa al autor al adoptar su postura con respecto a la *radicalidad* característica del movimiento anarquista (y, por supuesto, los consecuentes riesgos que conlleva asumir esa distancia). En otras palabras, a la luz de la propuesta del pensador norteamericano, la segunda sección intenta aclarar cómo es posible ser anarquista y defender el Estado; la tercera, por su parte, brinda razones para desestimar

la idea de que la defensa del Estado a la manera de Chomsky sea un objetivo político anarquista viable.

### **3.1. Importancia epistemológica de los principios. Relaciones entre el anarquismo y Chomsky.**

El seguimiento honesto y fiel de unos principios (pre)figura una manera de pensar especial, distinta entre otras –cuando éstas parten de principios o axiomas diferentes-. Lo mismo ocurre, naturalmente, en el terreno de los asuntos prácticos: la adopción básica de unos principios obliga a actuar ‘en cierto sentido’, a comportarse de acuerdo a unas reglas fundamentales. La importancia de los principios es capital, ya que conceden *unidad* y *coherencia* no sólo a la reflexión, sino también a la acción. Los principios constituyen los cimientos de la teoría y de la *práxis*; éstos representan el marco de validez de unas proposiciones (o acciones) que pretenden pasar por verdaderas, correctas, adecuadas o convenientes. En líneas generales, puede bastar el ejemplo del sinsentido que se manifiesta al intentar concebir una doctrina o teoría pretendidamente platónica que desconozca la supremacía de las ideas o formas ‘eternas’ por sobre los fenómenos de este mundo y, en consecuencia, su acceso restringido por el sendero inteligible del *logos*; ocurre algo similar, también, con respecto a una reflexión que se presuma kantiana y no valide la instancia de la Razón como alto tribunal de los juicios que acompaña a nuestras acciones. En ambas circunstancias, no parece lógico denominar a tales posturas como siendo platónica o kantiana, respectivamente. Desconocen algo que se asume por principio y que, a la luz de todo una construcción argumentativa, no resulta simplemente accesorio sino, antes bien, estructural.

Gustavo Bueno (1995)<sup>15</sup>, en una exposición oral titulada *Principios de una teoría filosófica política materialista*, ilustra no sólo la funcionalidad que ciertos principios desempeñan en la fundamentación y orden teórico de una filosofía política materialista, sino también una crucial distinción entre ‘primeros principios’ y ‘principios medios’ que opera en

---

<sup>15</sup> Se debe aclarar de antemano que el recurso a este autor se justifica en orden a sustentar la idea de la importancia epistemológica de los principios. En cuanto al eje central del trabajo de investigación, esto es, en cuanto a la tensión entre la teoría y práctica anarquista en general -por un lado- y la postura política de Chomsky -por otro- las palabras del autor no son significativas. Sin embargo, su elucidación del lugar que ocupan los principios como fundamentos de una teoría es relevante para soportar bibliográficamente la extrañeza de la propuesta chomskiana hacia la defensa estatal en función de una perspectiva anarquista.

una filosofía especial cualquiera. Para él, tanto a partir de aquéllos como a partir de éstos, se determina lo que una teoría pudiera teorizar. La adopción de estos principios no es gratuita, no se desarrolla sin implicar sus efectos; todo lo contrario: representa un punto de vista orientador que ayuda a discriminar, incluso, los hechos que una teoría puede ver y la manera en que los interpreta o los lee, pues “(...) hay consenso entre la mayor parte de las escuelas de teoría de la ciencia en lo que concierne a la subordinación que todo hecho tiene con respecto a alguna teoría (propiamente no hay ‘hechos puros’ o aislados; el ‘hecho’ implica alguna teoría, implícita o explícita)” (Bueno, 1995, p. 2). Para el autor, entonces, cabe reconocer en una construcción teórica, junto con su grado de generalidad o especialidad, la existencia de unos principios *primeros* y *medios*. Sin duda, los principios no sólo brindan una suerte de red de axiomas y de definiciones que soportan el acceso teórico a las complejidades del mundo, sino que también, por otro lado, distinguen un determinado corpus teórico de otro. En verdad, en el amplio y casi inabarcable espectro del saber humano hay un universo de teorías que no es homogéneo. Esta pluralidad no depende sólo de la particularidad de unos métodos e instrumentos de análisis. Antes bien, el reconocimiento fundamental de unos presupuestos básicos – de ‘unos’ y no de ‘otros’- desempeña un protagonismo al moldear las características (incluso la misma elección de unos métodos e instrumentos) que permiten identificar con nombre propio a una teoría. El filósofo español ha explicado que

Desde esta perspectiva [la de asumir que, aunque la filosofía política es una filosofía especial, depende de algún tipo de principios más generales de naturaleza filosófica] la distinción fundamental que hay que tener en cuenta al referirnos a una teoría político filosófica (o a una teoría especial cualquiera) es la diferencia entre unos principios (explícitos o implícitos) de carácter último (a veces también se llaman ‘primeros’: *Primeros Principios*, en la obra de Herbert Spencer) y unos principios medios. Por ejemplo, como principios últimos de una teoría médica habrá que reconocer a las doctrinas físicas actuales sobre los *quarks*, los *gravitones* o, en general, a las teorías sobre el núcleo atómico, y, por tanto, a una muchedumbre de principios astronómicos o cosmológicos; sin embargo parece obvio que partiendo de estos principios últimos sería absurdo obtener ninguna conclusión relativa al diagnóstico de una enfermedad o a la interpretación de un síntoma: por parecidas razones a como sería imposible (para tomar un ejemplo de Schrodinger) creer que ayudamos a nuestro sastre ofreciéndole las medidas necesarias para nuestro traje en unidades amstrong (Bueno, 1995, pp. 4-5).

De acuerdo con estas palabras, el reconocimiento de unos principios *primeros* se desarrolla ya explícita o implícitamente. De lo que se sigue que no hace falta que una teoría



sea de algún modo consciente de los compromisos básicos que asume. De entrada, cuando una teoría (filosófica política, en nuestro caso) hace suyo un lenguaje con el que pudiera aprehender el mundo y, por supuesto, cuando concede ciertos propósitos y derroteros a su argumentación, descubre que aprueba como válidos o verdaderos ciertos ‘puntos de partida’<sup>16</sup>. Por ejemplo, Gustavo Bueno (1995) entiende que una filosofía política *materialista* no pierde de su horizonte teórico las bases que proporciona una comprensión axiomática de las relaciones hombre/mundo, individuo/sociedad, sociedad civil/sociedad política, propiedad privada/Estado, sociedad/cultura/historia y la mirada teleológica del curso de los acontecimientos sociales. Sin entrar en mayores detalles, para el autor, la adopción crítica y secularizada de estas relaciones (pues, por ejemplo, la relación hombre/mundo refleja una distancia con otro tipo de relaciones que asocian al hombre con Dios y, por su parte, “aunque el materialismo niega la existencia de entidades metafísicas (...) sin embargo no tiene por qué negar las categorías teleológicas o finalistas” (Bueno, 1995, p. 14)) con la que un *materialismo* filosófico aborda teóricamente su objeto de estudio y de análisis determina, naturalmente, sus saberes logrados y sus conclusiones. Además, circunscribe el desenvolvimiento de unos principios medios, aunque éstos no se deriven de los primeros.

Los principios medios no se *derivan* deductivamente de los primeros principios, lo que no significa que a estos no les corresponda un papel orientativo y organizativo de los principios medios, a quienes determinarán a seguir un curso u otro según su contenido. En el caso de la teoría política, advertiremos que si partimos de primeros principios tales como “Género humano”, “justicia universal” o incluso “modos de producción”, jamás podremos llegar a configuraciones regidas por principios “medios”, tales como Francia, España, Cuba o Estados Unidos (Bueno, 1995, p. 5).

---

<sup>16</sup> La expresión ‘punto de partida’ es, no obstante, inexacta al hablar de *principios*. Un ‘principio’ se puede confundir, justamente, con aquello que ‘está al principio’. No obstante, tendremos que superar esta confusión. Creo que, para el efecto, la concepción aristotélica del principio (*arjé*) resulta apropiada. En el marco de las investigaciones sobre la *physis*, Aristóteles le atribuye un significado especial al *arjé*. Principio no debe ser entendido simplemente como una suerte de origen o estado embrionario de los fenómenos del mundo. No se trata simplemente de *algo* de donde se origina la totalidad. El *arjé* es, tanto la fuente de la generación, como el término de la corrupción de todas las cosas (Aristóteles, *Metafísica*, 983b 9). Puede verse la *physis* griega como una compleja interacción entre generación y corrupción; el *arjé* sería lo que da sentido a esta interacción: las cosas *son* por él y dejan de ser en él. Principio es, también, una sustancia (*ousia*), que permanece invariable a lo largo de la interacción natural descrita que da lugar a los cambios que se manifiestan en el mundo. Principio es un elemento constitutivo esencial de la realidad. De modo que tendremos que rescatar, entonces, esta suerte de concepción *arquitectónica* de la palabra.

Con esto, la necesidad de unos principios medios, que especifiquen o precisen de algún modo el alcance de los *primeros* se ha puesto en evidencia. En lo que concierne a su especificidad y aplicabilidad, las teorías dependen de principios medios. El autor aclara que, en todo caso, esta clase de principios no constituyen un sistema autónomo, independiente y distinto al de los primeros, aunque “(...) los *principia media* [de una teoría filosófico política] se apoyan en el terreno cuasiempírico constituido por un campo político, en un proceso histórico ya dado y al que incorporamos ‘en marcha’” (Bueno, 1995, p. 23). Como parte de su exposición oral, Bueno somete a consideración como principios medios de una teoría filosófica política materialista los de ‘la distribución de la Humanidad del presente en sociedades políticas’ y ‘los tipos de relación fundamental de cada sociedad política con las demás’. Con todo, es importante resaltar lo incisivo que es el autor al recordar que, en cuanto a estas perspectivas básicas medias, si bien toman elementos de la realidad histórica y representan un fundamental ‘punto de partida’ en relación a un corpus teórico que se denomine materialista, dependen “de las alternativas de los principios primeros escogidos” (p. 24) pues “(...) no es lo mismo desarrollar los principios medios que establecen la denotación del conjunto de sociedades políticas del presente desde coordenadas idealistas o teológicas, o desde coordenadas materialistas” (Bueno, 1995, p. 24).

Las reflexiones de Gustavo Bueno a las que hemos hecho alusión hacen posible ponderar la importancia epistemológica de los *principios*. En últimas, no constituyen nociones accesorias, sino estructurales dentro de una teoría o sistema de pensamiento. Se haga de ellos un reconocimiento explícito o no, están presentes, a la manera de unos ‘cimientos arquitectónicos’, en la edificación de un determinado modo de comprensión teórica de la realidad. Despojada de sus principios, una teoría perdería su consistencia (aunque podríamos pensar que de ello no se derive su falsedad): como el citado caso de establecer la ‘denotación del conjunto de sociedades políticas del presente’ que resulta distinta cuando se asumen coordenadas idealistas a cuando éstas son materialistas. El autor apunta con su comentario a indicar, de momento, no que resulte más acertado o verdadero cierto conjunto de principios por sobre otros, sino, sencillamente, que el modo de teorizar varía y es distinto en función de ellos.

El asunto de los principios, como se había sugerido al inicio, no se circunscribe al ámbito estricto de la epistemología y de las divagaciones teóricas. También merece que

reconozcamos su incumbencia en el terreno de las *prácticas* humanas. Y esto, con mayor razón, cuando se trata de una filosofía política. Podemos pensar que una reflexión teórica de este tipo -así lo advertíamos en el capítulo primero- cuenta por lo menos con el engranaje funcional de tres aspectos: una red conceptual de conceptos, un diagnóstico de la realidad social y una propuesta normativa. Con el objeto de desarrollar y realizar los elementos de su propuesta normativa, en la que la reflexión política del caso diseña un tipo de sociedad ideal, se desprenden, naturalmente, los lineamientos de un programa político y un sinnúmero de estrategias y de tácticas políticas que debieran de implementarse para los fines propuestos. Así, pues, un conjunto de principios también relaciona la selección, la pertinencia y la conveniencia de estas medidas; en cierto modo, representa un criterio de evaluación para establecer si ciertos parámetros de acción se ajustan o no a la clase de reflexión política de la que se desprenden. Que de una teoría política se siga una práctica, es un efecto necesario. Las divagaciones teóricas de corte político giran en torno al ámbito de los problemas sociales y, por supuesto, sus conclusiones afectan este escenario de la realidad. Con respecto a una filosofía política, los principios no sólo ordenan y coordinan la forma coherente de un sistema de pensamiento sino, también, las prácticas que de éste se deriven.

La atención prestada en el seguimiento de unos principios y, también, el desconocimiento eventual que se haga de los mismos ha quedado irónicamente ilustrado en una de las frases inteligentes del comediante Groucho Marx (2012): “Estos son mis principios. Si no le gustan tengo otros”. Hay, a partir de un orden que se supone previamente adoptado por nosotros, un reconocimiento (explícito o implícito) de lo que debiéramos hacer o pensar. Por ejemplo, estar a favor de un discurso o de un movimiento político involucra asumir el compromiso de validar el orden argumentativo y las reglas de acción que aquellos sostienen. De otro modo, se manifiesta un contrasentido: de ahí la burla del comediante. Ocurriría la contradicción lógica de estar, al mismo tiempo, de acuerdo y en desacuerdo con respecto a lo mismo. Por supuesto, el mismo contrasentido de pertenecer y de *no* pertenecer, de estar a favor de algo y -si al menos no en contra- de no apoyarlo. Por lo demás, la frase apunta a mostrar la importancia de los principios: ellos *no se ceden*, es decir que, dada la circunstancia en la que aprobemos su existencia y legitimidad, no son susceptibles de ser alterados o intercambiados. Los principios no pueden variar *al gusto*. Como si se tratara de un accesorio o una prenda de vestir con la que aun quitándola el cuerpo que la luce sigue

siendo el mismo; para el ejemplo, los principios tienen que ver más con el cuerpo que con el atuendo que se pone o quita, se desgarran, o se envejece. Un cuerpo X representa una unidad susceptible de ser vestida. Del mismo modo, a partir de un conjunto de principios se estructura algo ciertamente *uniforme* del que se desprenden distintas combinaciones.

Ambrose Bierce (2015), con un tono de ironía similar al de Gorucho Marx, expone en *El diccionario del diablo* su propia definición de principio: “Principio, s. Algo que muchas personas confunden con el interés” (p. 229). Además de la inexactitud o la torpeza de tomar los principios como intercambiables, existe algo más: el desatino de igualarlos con los intereses. Cómica definición, en ella se plantean tres elementos, así: una cosa son los principios, otra los intereses, y, en fin, todo esto se confunde. Lo irreverente de la expresión radica en que recuerda el hecho en el que, a veces, la realidad somete a prueba: ante una situación determinada, se impone elegir entre los propósitos personales y las reglas axiomáticas de acción que nosotros aprobamos. Bierce señala, para este contexto, cómo es que los propósitos suelen salir victoriosos en este conflicto. Así que los principios resultan anulados, pierden todo su valor y capacidad ordenativa. Dependientes de las oportunidades y urgencias del momento, los intereses son algo sumamente variable; los principios, en cambio, como medida del alcance de nuestras acciones, gozan de un margen invariabilidad. Lo lógico, entonces, es que en medio de este conflicto, sean los principios los que merezcan reconocimiento, aún en contra de los intereses<sup>17</sup>. Por tanto, si la definición de *El diccionario* pretendiera acercarse a la verdad y no, como efectivamente lo intenta, formular una crítica burlona, en orden a los principios se expresaría una nota semejante a esta: “algo que la gente sobrepone a los intereses”. Los principios<sup>18</sup> dictan algo que se considera que se *debe* hacer; los intereses, algo que simplemente se *quiere*. Son los principios los que dan cuenta de una particular manera de pensar acerca del deber y, en consecuencia, de obrar conforme a ello.

---

<sup>17</sup> Es este, de algún modo, el dilema humano que representa Kant en su *Fundamentación*, puesto que a veces el cumplimiento del deber se realiza con quebranto para los fines de la inclinación.

<sup>18</sup> Se debe hacer notar de nuestra parte que hemos recurrido indiscriminadamente a varios ámbitos del saber (la política, la metafísica, la moral) en nuestro propósito de ofrecer una caracterización de lo que podemos entender por ‘principio’ o ‘fundamento’ de una teoría o de una práctica. Queremos alertar ante alguna eventual confusión. Si recurrimos a una multiplicidad de ámbitos lo hacemos exclusivamente con fines explicativos. El recurso a Aristóteles señalado en la nota al pie número 16 permite comprender la naturaleza de los principios como nociones estructurales y, por su parte, la breve alusión a Kant ilustra la idea de la importancia de aquellos por sobre otros condicionamientos.

En relación con el anarquismo y, en efecto, con lo que debieran de ser las rutas de acción del activista ácrata, pensemos que los principios también ocupan un lugar fundamental. El voto de confianza irrestricto por las libertades humanas y la convicción básica de que en la sociedad reina un estado de dominación y de explotación son, sin lugar a dudas, una muestra de ello. En el caso contrario, cómo podría argumentarse –tal como hacen los anarquistas- que el orden social actual no es el único y, mucho menos, es el más justo; que hay órdenes sociales posibles y todavía mejores, y se precisan una serie de medidas o acciones políticas que lo consoliden. De entrada, si no se confirma que algo anda mal en el entorno social, entonces para qué pensar en otras formas de organización. Al hacerlo, parece estar soñándose sobre el vacío, como si las esperanzas puestas en el futuro carecieran de motivos. No habría por qué ‘soñar’, si la realidad social está bien tal y como está. Ante el orden, antes que motivar su cambio, habría que trabajar por mantenerlo.

Al margen de lo anterior, establecer un conjunto de principios con los que comulgue el movimiento anarquista es, no obstante, un problema. Esto es así porque resulta difícil indicar que haya *una* sola forma de pensar desde el anarquismo, es decir, que haya una manera ‘precisa’ de ser anarquista. Cada quien se llama anarquista por distintos motivos. *Agua que se infiltra por un terreno poroso*, el anarquismo significa no una, sino muchas líneas de reflexión y de acción. Para Garaventa (2011), nuevamente, “(...) existirán tantos anarquismos como anarquistas existan” (p. 478). Y, por tanto, dada la vocación de coherencia y de orden que reposa en los principios, hablar del movimiento ácrata como de una teoría que se soporta sobre un mismo suelo firme corre el riesgo del desacierto. Para decirlo de alguna manera, la adopción de unos principios sugiere la idea de que -para quienes los aprueban- habría que caminar hacia un mismo lado y sin titubeos o contradicciones. Pero las manifestaciones anarquistas no son sólo plurales, sino a veces bastante contrarias: por ejemplo, ya sea que se centren los objetivos políticos en la libertad individual o colectiva, si aprueban emplear la violencia o no como medida legítima para oponerse al poder, si asumen un ataque frontal a las instituciones coercitivas o (en preferencia) se edifican organizaciones y comunidades alternativas en las que se realicen ahora mismo los ideales de la autogestión. No obstante, cabría discutir si esta pluralidad es, ciertamente, accesorio, y ‘viene después’ de la comprensión de unos puntos comunes. En este sentido, Garaventa (2011) agrega en seguida de haber dicho lo anterior que “sin embargo, todos los anarquismos poseen puntos

comunes a los que podemos llamar ‘principios generales del anarquismo’” (p. 478). Por cierto, entre ellos el autor enlista el principio de la abolición del Estado como “(...) la gran negación del ideal libertario y de la vida del anarquista” (Garaventa, 2011, p. 483).

Ya mostrábamos, también –acompañando la exposición con algunas referencias de su obra-, que Woodcock (1979) advirtió la misma dificultad entrevista para definir en líneas generales una postura política tan diversa. Sin embargo, consciente del riesgo de ser impreciso, osó emprender la tarea y señaló algunos elementos comunes. Para él, a pesar de todas las variaciones que su desarrollo admite, es anarquista aquél punto de vista teórico que tiende a lograr cambios *fundamentales* y estructurales en la sociedad y, en especial, que proyecta *sustituir* el Estado por otro tipo de organización. Por cierto, el anarquista no es un simple punto de vista, sino que constituye un *sistema de pensamiento social*. El anarquismo se instala en una tradición de reflexión filosófico-política, cuenta con unos presupuestos identificables, diferentes a los de otras construcciones teóricas y, como es obvio, origina un programa político que toma distancia con respecto a otros. No está de más resaltar que el autor consideró necesario especificar este propósito básico, como una parte de su definición: la sustitución del Estado (diríamos su abolición, puesto que se persigue su inexistencia para dar paso a un tipo diferente de orden social). Tanto la ‘radicalidad’ como el ‘antiestatismo’ son tomadas como características *principales* en la búsqueda de una definición general. Este autor encontró, pues, razones suficientes para el efecto y declaró:

(...) voy yo a considerar al anarquismo, a pesar de sus muchas variantes: como un sistema de pensamiento social que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente –pues éste es el común elemento que une a todas sus formas- a la sustitución del estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres (Woodcock, 1979, p. 15).

Chomsky (2008), por su parte, no sólo se ha sumado a esta comprobación del anarquismo como una reunión disímil de posiciones, sino que ha destilado de ello la idea de que “(...) no existe un movimiento anarquista unificado que tenga una postura sobre la que poder hablar” (p. 220). Entendiendo de este modo las cosas, confrontar una posición determinada a la luz de un pretendido *sistema* de pensamiento resulta insensato: no existe una articulación básica tal que permita hacerlo, ni una coherencia patente entre postulados teóricos o programas de acción. “Lo que hay son muchas corrientes en conflicto que disienten

a menudo muy marcadamente” (Chomsky, 2008, p. 220). El disenso, pues, es una moneda corriente dentro de los anarquismos. Así como no es posible reconocer un movimiento unificado, podemos pensar que tampoco se hace posible afirmar unos principios que estructuren algo de hecho inexistente.

Así que, con respecto a Chomsky, los señalamientos y ataques que recibe su postura que proyecta la defensa del Estado como estrategia a favor de la perspectiva anarquista, tendrían una nota adicional a lo que el mismo autor identifica. Atrás veíamos que el autor era consciente de que la izquierda lo critica “(...) constantemente por no ser un hombre de principios” (Chomsky, 2008, p. 186) y que, como si esto fuera poco, los anarquistas lo consideran en un bando distinto (Chomsky, 2008, p. 191). Él, con el propósito de escudarse y de blindar con legitimidad a sus posiciones, codena a los anarquistas por ‘miopes’. De acuerdo con sus palabras, éstos no ven algo que habría que ver, en particular, las consecuencias de seguir a pies juntillas la consigna de la abolición y el contexto donde se quiere aplicar. Esto recuerda las dos razones de Chomsky para la defensa: el Estado no es *ahora* el centro principal del poder y, además, en ciertos aspectos no es malo. Con esa terca vocación de seguir firmemente unos pretendidos principios, los anarquistas no se dan cuenta de que están pidiendo, en realidad, no que el poder pase a manos del pueblo, sino a manos de una tiranía privada. Están pidiendo, también, la muerte indiscriminada de una cantidad enorme de personas.

Lo que quisiéramos comentar, entonces, es que el asunto no se reduce sólo a la ‘miopía anarquista’. Además de lo anterior, algo se añade: como el anarquismo no es nada así como un movimiento particular y determinado, sino, antes bien, una mera denominación común empleada para referirse a manifestaciones plurales, reclamar algo como propio del anarquismo resulta altamente dudoso. *No existe un movimiento anarquista unificado*, dice Chomsky. Y, lógicamente, cuando alguien formula señalamientos a su postura tildándola de no-anarquista o contraria a los principios del anarquismo, supone injustificadamente unos criterios universales, únicos y ‘objetivos’, que sustentan una definición. En su desacuerdo con Chomsky, los anarquistas no sólo muestran un exagerado dogmatismo: también una falta de sustento en sus declaraciones. Esa voz de crítica se reclama con la certeza última sobre algo que, justamente, como el anarquismo, no tiene un fondo. Para Chomsky, pareciera que los anarquismos fueran todos una serie de teorías inconexas que, a lo sumo, sobre una misma

superficie, comparten una misma actitud sospechosa y escéptica. Más allá de su oposición manifiesta al poder, la anarquía no asume otro lema. Definir con un mismo conjunto de elementos o de categorías al anarquismo, implica desconocer que “las flores que tienen derecho a florecer son muchas. La gente hace cosas de distintas maneras” (Chomsky, 2008, p. 226).

No obstante, no puede pasar por alto lo ambivalente que por momentos resulta la posición que al respecto enseña el pensador norteamericano. Esta ambivalencia tiene un claro reflejo en la distinción que él realiza entre lo que es su ‘perspectiva’ y lo que son sus ‘objetivos’. En relación con lo primero, Chomsky (2008, p. 152) no duda en reconocer su adherencia al anarquismo pues, en líneas generales, su visión de sociedad futura coincide con las que plantea el movimiento. Con esto ya sugiere, pues, la posibilidad de pensar en cierta línea de reflexión y de acción política anarquistas -subrayemos: *propiamente* anarquistas- a partir de la cual se concibe (y se lucha por) un orden social donde, por lo menos, el poder esté descentralizado y se efectúe una participación activa de parte de los individuos y colectividades que conforman este orden. Esto es a lo que quisiéramos llegar: a reconocer que, pensando de este modo las cosas, se afirman ciertos elementos estructurales en la visión general del anarquismo. Es una cuestión de principios: si la perspectiva fuera otra, entonces no podría atribuírsele el nombre de anarquista. Tanto es así que Chomsky se cuida de no contrariar su aprobación fundamental de este punto de vista, pues explica que la contradicción entre esta perspectiva suya y la de sus objetivos (entre los que se cuenta la defensa del Estado, a pesar de ser éste una institución que centraliza el poder) es sólo aparente. El autor nunca pierde de vista el ideal de abolir el Estado pero, con todo, es una meta que deja para después. Incluso añade algo insólito, a lo que ya nos hemos referido: se llega a ello defendiéndolo pues al hacerlo damos un paso hacia su abolición.

Gracias a lo que se ha dicho anteriormente, podemos creer que, a pesar de las aclaraciones de Chomsky, no estaríamos completamente equivocados al querer asociar su reflexión filosófica política con los términos de la definición del anarquismo que hace Woodcock. Acaso la seña más notable de que no sean cien por ciento equiparables se trate, sin duda, de la manera que Chomsky tiene de hablar de la anarquía como de una *tendencia* y, por otra parte, la de Woodcock de asimilarlo como un *sistema* de pensamiento. Pero, en orden al sentido radical y antiestatista del anarquismo, Chomsky parece estar de acuerdo: en



su modelo de sociedad futura los cambios en la organización social son de tal envergadura que, por supuesto, no se tratan de pequeños ‘ajustes’ en las reglas de la sociedad actual, y, sin que esto sea algo accesorio, en aquél no concibe la presencia del Estado. Para decirlo de algún modo, lo que pasa es que la del filósofo suscita la impresión de ser una postura anarquista –si es que pudiéramos expresarlo así- ‘moderada’, ‘templada’ o ‘conciliadora’. En su opinión, si bien la perspectiva orienta la existencia de una sociedad en la que se realizaran ‘grandes’ cambios de aquí no se infiere que se deba estar en oposición a los ‘pequeños’; es decir, que el modelo de sociedad futura reclame la puesta en marcha de una *revolución* no significa que no se puedan apoyar las *reformas* sociales. Bajo la misma lógica, así como las reformas pueden contener prestaciones y garantías favorables y justas, al Estado, si bien es una institución que se debiera rechazar, hay que aceptarlo porque ‘también hace cosas buenas’. La dosis de moderación que anima a Chomsky lo lleva a considerar que el anarquista debe poder disponer de todos los recursos que tiene a su alcance, incluidas las vías reformistas y el Estado en lo que no resulte perjudicial.

La tradición anarquista, no obstante, ha tenido sus razones para no comprometerse con la moderación o templanza en sus discursos y en sus acciones. Ya veíamos cómo –siguiendo el comentario de Barry Pateman (citado en Chomsky, 2008, p. 16)-, por ejemplo, Emma Goldman equiparaba al Estado ‘autoritario’ con el Estado ‘democrático’. No importa cuál sea su forma, el Estado *es* lo que es: una institución coercitiva<sup>19</sup> que centraliza el poder y organiza jerárquicamente la sociedad. Por tanto, dentro de este escenario político determinado por la estructura estatal, la potencia de autodeterminación individual y colectiva se ve sometida a obstáculos. El anarquista lanza un voto de fe a esta capacidad humana irrestricta de autogestión y, por tanto, sólo la organización social basada en este modelo de cooperación mutua representa un estado de cosas justo, ‘decente’. El Estado, por definición, no es nada neutral; antes bien, simboliza el paradigma de la antítesis de la libertad.

Que la negativa hacia el Estado se desprenda de la postura general anarquista es algo natural: se trata de una institución que no coincide con los lineamientos normativos de sociedad futura amparados en su concepción. Incluso, de acuerdo con la tradición ácrata, pretender tomar las riendas del Estado a través de una contienda electoral (para edificar desde

---

<sup>19</sup> Recuérdese, también, lo que Chomsky (2002, p. 335) comentaba acerca de la paradoja de gobierno de Hume, pues el Estado democrático igualmente constriñe pero sin el recurso *visible* de la fuerza. Para el efecto, el manejo de la opinión pasa a ocupar un lugar central.

allí las condiciones sociales que se tienen en mente), constituyendo partidos políticos y haciendo uso del sufragio, se leen como actos contrarrevolucionarios. Ese no es el camino. Habría que adoptar estrategias y mecanismos de *acción directa*, puesto que los senderos de la acción política implican ya conceder bastante; claramente, suponen la legitimidad de una institución ilegítima.

Este es el embrollo en el que se encuentra Chomsky. Y, de algún modo, es lo que intenta superar con su distinción entre ‘perspectivas’ y ‘objetivos’. Condicionando la abolición del Estado por razones de conveniencia, justificando su existencia dadas las circunstancias, el autor toma distancia de la exigencia *directa* encabezada por la tradición anarquista de no soportar, por no coincidir con la forma de organización social basada en la libertad, un tipo de institución que manifiesta el centro de sus ataques. Chomsky, como anarquista, está de acuerdo en que al Estado hay que desmontarlo, *pero* añade: no *ahora mismo*. Incluso, aunque parezca un contrasentido, lo valida como algo necesario en la búsqueda de una mejor sociedad. Sin duda, la suya es una propuesta extraña que, como lo expresó Garaventa (2011), sostiene que al Estado se le vence alimentándolo. Habría que ponderar con más detalle, entonces, en qué sentido su propuesta coincide con el razonamiento anarquista y, por otra parte, en relación con cuáles aspectos no lo hace. Ya se ha sugerido un poco en ambas direcciones. El compromiso implícito que asume Chomsky al adherir al anarquismo y, no obstante, argumentar de la manera en que efectivamente lo hace suscita el interrogante de si, en el desarrollo de sus reflexiones (recordando la ironía de Marx y Bierce), está cediendo los principios o está confundiéndolos con sus intereses.

### **3.2. El extraño caso de Chomsky: defender el Estado, algo de anarquistas.**

El anarquismo de Chomsky comprende la extrañeza de postular el deber (o, por lo menos, la conveniencia) de admitir lo inadmisibile. No obstante, la extrañeza se despeja al considerar en buenos términos las características que rodean su propuesta. El autor, como ya ha quedado dicho, no propone un sinsentido. Obviamente, no teje sus argumentaciones sobre la base de que se esté equivocando. Él asume su posición como correcta e, incluso, ha llegado a calificarla como aquello que los anarquistas debieran de hacer, pues “en el mundo actual, los objetivos de los anarquistas comprometidos deberían consistir en defender algunas

instituciones del Estado de los ataques lanzados contra ellas” (Chomsky, 2008, pp. 157-158). Chomsky ofrece las razones que sustentan la necesidad de dar un giro radical, de ciento ochenta grados, en la manera anarquista de entender las cosas. No hay que abolir el Estado, sino defenderlo y reforzarlo. Para pensar de este modo hay motivos suficientes.

En primer lugar, podremos pensar que la provocadora propuesta del autor hace eco del *tono* con que se expresa la tradición anarquista: declaraciones como el ‘orden en la anarquía’ (tratándose del tipo de organización social que proyecta el movimiento) y ‘lo imposible sólo tarde un poco más’ (en relación al supuesto carácter utópico de la anarquía), que hacen gala del empleo de fórmulas paradójicas como expresión del pensamiento, se replican en el modo de argumentar de Noam Chomsky con respecto al Estado. No cabe duda de que manifestar, a la manera en que él lo hace, que *defender el Estado significa dar un paso hacia su abolición* es una muestra de lo que se está diciendo. De algún modo, su impresión es la de que adoptando medidas que tiendan a este primer propósito se ayudará a hacer posible que el segundo de ellos tome realidad. Por ahora no es de nuestro interés indicar cómo es que esto resulta posible. Basta con tener presente esta idea: no hay que reducir la propuesta chomskiana a la simple declaración de una *defensa* estatal, sino que hay que sumar lo que ello significa. Pues, para el pensador norteamericano, su significado, como en una buena paradoja, consiste precisamente en lo opuesto.

La idea expuesta por Chomsky condensa el insólito encuentro entre dos elementos contradictorios. La meta a la que lo predispone su punto de vista no puede ser otra, entonces, que la de superar cualquier contradicción aparente. Tiene que aclarar cómo debiera de entenderse esa suerte de *anarquismo estatista* que propone, en el que se aplaza la edificación de una realidad social ácrata organizada sin la dirección de una institución estatal. En efecto, su apuro se resuelve siempre que logre relacionar adecuadamente al anarquismo con el Estado. Porque ante lo impensable de algo así como ‘anarquismo estatal’ o ‘Estado anarquista’ (impensable por la correspondencia inapropiada entre substantivos y adjetivos) sentar las bases de una comprensión posible reclama urgencia. En resumen, el autor resalta el hecho de que *nada se consigue con consignas vacías*. Chomsky coincide en que pretender que se elimine el Estado es una intención política noble, que configura el horizonte del accionar y de las reflexiones anarquistas. Pero advierte que no es una situación que se consiga sin mediaciones. Para eliminar el Estado, hay que ser conscientes del *contexto* que

circunscribe este objetivo. Y en razón del contexto, o sea, de las circunstancias actuales, un recurso conveniente para el efecto y que, además –tal como señalara Chomsky-, está a nuestro alcance, refiere justamente en defender su existencia y en fortalecer las instancias de participación pública que despliega. Podemos sugerir, de manera lacónica, que la clave de lectura de la propuesta chomskiana se asocia con un modo coloquial de vérselas con los diversos asuntos y los problemas del mundo: en una palabra, el Estado es un ‘mal necesario’. Y, para soportar su necesidad, el autor ilustra motivos para ponderar aspectos en los que, de repente, no parece ser *tan* malo.

Este extraño (y paradójico) anarquismo *estatista* chomskiano encuentra justificación (como una teoría propiamente anarquista) al considerar dos aspectos de la reflexión política del autor en orden a la postura ácrata en general y a las estrategias de acción pertinentes que se derivan de la misma. Tanto en una cuestión como en la otra, Chomsky adopta una concepción flexible que pretende superar las dificultades que se presentan al agrupar en una sola definición una multitud de líneas de pensamiento y de acción que se autodenominan (o a las que se les llama) anarquistas y que, también, pretende estar anclada en las condiciones sociales actuales en las que la adopción de ciertas decisiones<sup>20</sup> políticas se hacen urgentes. Una suerte de evaluación ‘casuística’, que procede inductivamente desde la constatación de las manifestaciones concretas hacia la formulación de enunciados, parece estar aplicándose. Chomsky (2008) evita decir lo que es el anarquismo sin antes reconocer que es una acepción plural de la palabra la que habita en el mundo intelectual y, bajo el mismo gesto, asume que sea posible una variedad sustanciosa de mecanismos de acción. Y, en especial, llama la atención ante el hecho de que deben ser las circunstancias sociales las que soporten los *objetivos* políticos pertinentes. Así, pues, no es de un destello espontáneo de genialidad teórica de donde provengan la definición del anarquismo y las estrategias consecuentes; es ‘el caso’, en cambio, lo que determina ambas cosas. Como son múltiples las maneras de evaluar el caso y, por supuesto, como éste también varía en condiciones de tiempo y lugar, una flexibilidad teórica y metodológica resulta apropiada.

Chomsky aprueba el voto de confianza que todo anarquista lanza por la libertad y la capacidad de autodeterminación del ser humano (ya sea que el acento se sitúe en el individuo

---

<sup>20</sup> Al interior de la distinción entre ‘perspectivas’ y ‘objetivos’, las ‘decisiones’ se ubican en el terreno de estos últimos. Tienen que ver con los asuntos de interés práctico (no teórico) que ameritan ser resueltos. Representan, justamente, las estrategias de acción que se han resuelto adoptar.

o en las colectividades). Es este el criterio de una organización social ‘decente’: la libertad. Una sociedad en la que no sea efectivo –y, antes bien, en la que a través de un análisis teórico se descubran obstáculos para el efecto- el reconocimiento de escenarios políticos en los que cada quien cuente con la oportunidad de gobernarse a sí mismo, en los que modelos de autogestión colectiva se realicen, no atraviesa victoriosa el examen a la luz de este criterio. La autoridad, que tiene de suyo la vocación de hacerse con la ‘voz cantante’, de entrada parece ser algo opuesto al despliegue irrestricto de la libertad. Al tener el encargo de coordinar los modos del desarrollo interno en una comunidad de seres humanos, la figura de autoridad establece un marco de acción que aprueba o desaprueba ciertas conductas. Con el propósito de no generar fisuras en la organización social, la libertad no puede ir más allá de este marco; como en una especie de sacrificio, cede ante la necesidad de consolidar convivencia. La libertad, en este entendido, no es absoluta. Pero, por su parte, la autoridad tampoco lo es. Ante todo, no puede traspasar los límites en que la libertad resulte afectada. La relación entre libertad y autoridad está atravesada por tensiones. Teniendo presente estas cosas, Chomsky (2008) cree que la autoridad se puede justificar, puede dar razones válidas de su existencia.

Para el autor el anarquismo es nada más -pero tampoco nada menos- que una *tendencia* del pensamiento que se apropia de esta tensión. Como se ha dejado escrito atrás, se trata de una suerte de actitud teórica que es sospechosa y escéptica ante el poder, que lo cuestiona y que le asigna la carga de la prueba. Ante las distintas instancias del poder, el anarquismo exclama: *¡justifíquense!* Si la respuesta no es satisfactoria o, aún más, si ante el requerimiento sólo cobra vida un silencio, está en manos del anarquista emprender las medidas convenientes para desmontar la estructura de autoridad (que, con su respuesta escasa o nula ha descubierto ser ilegítima). Chomsky (2008) concede al anarquismo la tarea precisa de *evaluar* la legitimidad de las instituciones, una legitimidad soportada –entre otras cosas- en el respeto efectivo de la libertad. El pensador y activista ácrata, de frente a las estructuras de poder, las identifica, las cuestiona y, dado el caso, actúa de manera tal que se encamine un desmonte y una remodelación de las mismas.

El ejercicio de la autoridad, por cierto, también tiene distintos modos de desarrollarse. Las palabras de Chomsky (2008) permiten hacerse la idea de que el anarquista ha de poder aceptar que, por sí misma, la autoridad no equivale a un enemigo perverso. Incluso, en orden

a la perspectiva normativa ácrata –tal como el autor la entiende- la figura de autoridad *nunca* se disuelve. Cambia, pero no desaparece. En esa suerte de sociedad ideal anarquista, se coordina, se dirige y se lidera aunque sobre el supuesto de que el ejercicio del poder pueda desarrollarse de manera transitoria y el espacio de su ejercicio sea ocupado por los mismos miembros de la comunidad que resultan atados a esa dirección y liderazgo.

(...) estoy totalmente convencido de que la participación en el gobierno no es una tarea que exija una dedicación completa. Podría serlo en una sociedad no racional, en la que surgen todo tipo de problemas debido a la naturaleza irracional de las instituciones. Pero en una sociedad industrial desarrollada que funcione de forma adecuada y esté organizada según principios libertarios, quiero pensar que las decisiones ejecutivas tomadas por los órganos representativos constituyen un trabajo a tiempo parcial que debería rotar entre los miembros de la comunidad y ser asumido, además, por personas que siguen participando en todo momento en la actividad directa que les es propia (Chomsky, 2008, p. 71).

Para Chomsky, la autoridad, aun bajo la forma de la centralización del poder –de la que, de acuerdo al punto de vista general que comparte la tradición anarquista, el Estado constituye la representación prototípica- resulta justificable. Para él, descubrir la ilegitimidad de una institución *no* es razón suficiente para pretender desmontarla. De hecho, un carácter ilegítimo inherente a esta forma de autoridad no se pone en duda y, todavía más, se presupone. Esto es lo que quiere decir, justamente, trasladar la carga de la prueba a la institución: sospechar, de entrada, que es inadecuada y perversa. De modo que, a la luz de esa suerte de actitud anarquista que perfila Chomsky, al descubrir lo que de antemano se prejuzga no se da un solo paso. Lo central reside en *evaluar* de qué manera es ilegítimo, inquirir por las razones de su existencia. Porque, para el autor, la autoridad efectivamente puede justificarse. Y la ilegitimidad no es absoluta, entonces. El verdadero avance consiste en poner evidencia el poco valor y la inconsistencia de las razones que la autoridad y las instituciones ofrecen. Pero si lo ofrecido de su parte supera un cierto umbral de conveniencia o ‘necesariedad’, se sigue de allí que la existencia de dicha autoridad tenga que ser aprobada –e incluso alentada-. La ilegitimidad aparece como siendo relativa a ciertos aspectos pero con relación a otros ni siquiera aparece. En realidad, este es la explicación básica de uno de los motivos a partir de los cuales Chomsky plantea la defensa estatal. Con respecto a las circunstancias, una suerte de poder centralizado pierde su rostro prefigurado de ilegitimidad.

Es perfectamente adecuado..., quiero decir, desde mi punto de vista y del de unos pocos más, considerar el Estado como una institución ilegítima, pero de ahí no se deduce que no debemos apoyarlo. A veces, si no apoyamos esa institución ilegítima, se impondrá otra que lo será aún más (Chomsky, 2008, p. 187).

Decíamos<sup>21</sup> que una justificación de ese paradójico anarquismo *estatista* de Chomsky gira en torno a su manera de considerar la postura ácrata en general. Cuando se hizo oportuno en la investigación, escribíamos que el suyo es, ciertamente, un anarquismo *templado* o prudente. Aquí también se revela, sin duda, otra condición paradójica del autor: contrario a la radicalidad de la propuesta anarquista (como se señalara en el capítulo primero), Chomsky insiste en que la potencia crítica del anarquismo apunta sobre cualquier otra consideración a *evaluar* las condiciones de existencia de las instituciones. Esa radicalidad, producto de la aplicación rígida de la doctrina anarquista, equivale a la miopía (Chomsky, 2008, p. 186). De alguna manera, hay que ‘aprender a ver’ y, antes que nada, anticiparse a las consecuencias de las estrategias de acción política que se tengan proyectadas. Con relación al Estado, ser radicales implica procurar de manera irrestricta su abolición; ser moderados o prudentes, procurar su defensa al tener presente que su inexistencia provocaría un mal peor que el de su sola presencia. La mirada teórica de Chomsky, en la que la entidad estatal resulta favorecida, y la que el propio autor inscribe en el marco de un diálogo entre anarquistas por las estrategias adecuadas con miras hacia la transformación social, cobra sustento en su percepción sobre lo que pueda ser el anarquismo. El peso de cada palabra se hace sentir: “una tendencia del pensamiento (...) que es sospechosa y escéptica” y que “(...) asume que cualquier persona en posición de poder y autoridad debe justificar su posición. Su autoridad no es autojustificación” (Chomsky, 2015). La sospecha y el escepticismo anarquista *no* conducen directamente hacia el desmantelamiento y la reconfiguración de la autoridad sometida a crítica, sino que pasan por la oportunidad de que aquella valide su propia configuración, de que explique por qué es tal como es, ordena lo que ordena y, en fin, hace las cosas que efectivamente hace. La sospecha sugiere que la autoridad se equivoca... pero puede ocurrir que acierte. Y, obviamente, procurar su desaparición en estas condiciones, cuando en determinado caso la realidad indica que la autoridad no provoca ningún perjuicio aparente – o, por lo menos, cuando es su existencia la que impide que se agrave la situación social-

---

<sup>21</sup> Cfr. Capítulo 2, apartado 2.2., páginas 54 y 55 del presente trabajo de investigación.

resulta un absurdo. El anarquismo de Chomsky tolera –aunque con reparos, ciertamente- la existencia de la autoridad (en especial, de la autoridad que centraliza el poder).

Chomsky entiende que el anarquismo *no* tiene por qué ser necesariamente radical. No hay un corpus teórico o una doctrina establecida que indique que debe ser así. Ante todo, una diversidad difícilmente clasificable es la circunstancia de la tendencia anarquista de pensamiento. La del autor es, en palabras de Barry Pateman, una “definición amplia y generosa” (citado en Chomsky, 2008, p.15) que resiste a una formulación taxativa de unos pretendidos elementos centrales que identifiquen al anarquismo. Enunciar su naturaleza de una manera precisa le resulta arbitrario. La caracterización –un tanto vaga, hay que admitirlo- como *tendencia* ofrece un atajo que resuelve, a su manera, el problema de asimilar sobre un mismo espíritu o sentido compartido a una manifestación plural de reflexiones y de conductas de índole política. Se afirma como tendencia, y nada más. De aquí que sea aceptable un abanico grande de voces críticas, con sus distintos matices y tonalidades; que sea aceptable, también, una amplia gama de estrategias disímiles que, a partir de ciertos motivos y con el horizonte de ciertos efectos, siguen la pista de una transformación social que conceda espacios de libertad y desplome estructuras de jerarquía y dominación. Para Chomsky, es arriesgado tachar de no-anarquista a una posición teórica o práctica por el hecho de no seguir unos ‘principios’. Cualquiera sea el modo de aquella, *solo* habría que reconocer la presencia de esta particular tendencia crítica: no es legítimo exigir algo más, por la simple razón de que no existe algo que soporte la exigencia. En este orden de ideas, entonces, no hay ‘algo’ (ninguna doctrina básica, mucho menos un manual o un texto sagrado) que soporte la radicalidad como una nota que identifique a las expresiones ácratas.

De acuerdo con el pensador ácrata norteamericano, el anarquismo *no* constituye un sistema de pensamiento. Su consideración general excluye la pertinencia de tratar al anarquismo como un movimiento de algún modo unificado, absolutamente claro en sus pautas de reflexión y de acción políticas. Movimiento disperso, que involucra un abanico colorido y diverso de manifestaciones tanto teóricas como prácticas, de la anarquía *apenas* si puede decirse que es una tendencia. Para Chomsky, identificable por su vocación crítica que desarrolla una suerte de evaluación o estimación del ejercicio del poder o de la autoridad, el anarquismo ‘ataca’ desde tantos frentes y en función de estrategias tan diversas, que establecer una especie de *canon* o principios insoslayables propios del movimiento resulta



un contrasentido. Fundamentalmente, la voz anarquismo merece un sentido plural: anarquismos.

Debe recordarse que acompañando la generosa concepción del autor sobre el significado general de la palabra Chomsky adopta también una metodología que se caracteriza por ser flexible. La suya es una propuesta que bien puede calificarse, a la manera en que él mismo lo expresa, como un ‘proyecto experimental’. El horizonte revolucionario no se puede perder de vista, esto es, la posibilidad de consolidar un ideal de una sociedad futura en la que se cuentan otros modos de organización social. Con la vista puesta en este propósito (en el lenguaje de Chomsky, con esta *perspectiva* presente), hay que barajar todas las opciones y no subestimar ninguna de ellas. Esa divagación teórica que consiste en llegar a figurarse *con detalle* el modo de ser de la sociedad del futuro significa, para este pensador, sino un ejercicio intelectual equivocado por lo menos sí un desgaste innecesario de energías. Podemos considerar, incluso, que al llevar hasta este extremo las preocupaciones, el pensador y activista ácrata corre el riesgo de ignorar unos medios para resolver los problemas sociales que diagnostica (al no incluirlos en su esquema detallado) y, también, puede resultar involuntariamente dando la espalda a otras circunstancias que a lo mejor requieran de una atención de manera más acuciante. Al referirse a la naturaleza de un proyecto experimental, Chomsky parece invitar a que no se renuncie a la obligación de aplicar las ideas a un contexto. Sus palabras repiten una verdad de perogrullo, sobremanera en el dominio de la reflexión política: el pensamiento no puede estar desligado de la realidad social. El autor reconoce, no obstante, que estos ejercicios valiosos en su nivel de detalle pueden ofrecer elementos sumamente interesantes; con todo, advierte que no apuntan a la ‘verdadera cuestión’, la de experimentar su adecuación a las circunstancias sociales actuales para que, de este modo, se pueda estimar cómo efectivamente se abandonan las estructuras de jerarquía y dominación existentes.

Pienso que la pregunta relativa a una planificación detallada del futuro no es tanto “¿Podemos hacerlo?”, pues es evidente que podemos, sino si sabemos bastante sobre los seres humanos, sobre la sociedad, sobre las instituciones y sobre los efectos de introducir estructuras institucionales en la vida humana. ¿Sabemos lo suficiente sobre estas cuestiones como para planificar con detalle qué aspecto debería tener una sociedad? ¿O tendría que ser más bien un proyecto experimental guiado por ciertas ideas generales acerca de la libertad, la igualdad, la autoridad y el dominio, dejando a la gente explorar diferentes maneras de abrirse paso en ese

laberinto y ver qué le resulta natural? ¿Cuánta diversidad debería haber? (...) Mi opinión personal, y en esto difiero de algunos de mis mejores amigos, es que deberíamos ser cautelosos al intentar esbozar la naturaleza de la sociedad futura con demasiado detalle. No es que no pueda hacerse. Se puede hacer –y se ha hecho- de formas interesantes y variadas, pero creo que la verdadera cuestión consiste en saber hasta qué punto tiene importancia hacerlo o, más bien, limitarse a intentarlo y experimentarlo, abandonando poco a poco las estructuras existentes (Chomsky, 2008, pp. 200-201).

La defensa del Estado debe entenderse, pues, como una estrategia política admisible dentro un proyecto anarquista experimental. En primer lugar, hay que insistir en que a los ojos de Chomsky el deber primordial del pensador y activista ácrata es el de considerar las cosas de acuerdo a un contexto. De lo que se sigue, en segundo lugar, el abandono gradual de las estructuras existentes. La autoridad no está instituida en vano. Responde a unas necesidades y son éstas, justamente, las que se deben escudriñar. A lo mejor su organización dé cabida al despliegue de instrumentos e instancias que, desde el interior de ella misma, se orienten a tentativas de reorganización o reestructuración; o sea, un acercamiento experimental, direccionado al *caso* específico, puede conllevar el feliz resultado de hallar, dentro de la misma estructura de poder, alternativas a través de las cuales se trabaje en construir modos de estructuración cada vez más afianzados en los parámetros del ideal anarquista de sociedad futura. Para Chomsky, esto es lo que ocurre con el Estado, pues brinda medios que ya están al alcance para edificar, paso a paso, nuevas formas de vida social (y, por supuesto, para oponerse a otras). En este estado del ‘experimento’, es decir, en las condiciones actuales de la sociedad, el pensador norteamericano sostiene que el Estado representa una autoridad a la que, si bien hay que prestar resistencia, puede bajo algunos aspectos ser útil para los propósitos globales del proyecto anarquista.

Es perfectamente sensato utilizar los medios proporcionados por el Estado nacional para oponerse a la explotación, la opresión, la dominación, la violencia, etc., intentando al mismo tiempo superarlos mediante la preparación de otras posibilidades. No hay conflicto. Deberíamos emplear los métodos de que dispongamos. No existe conflicto entre intentar derrocar el Estado y utilizar los medios que se nos ofrecen en una sociedad parcialmente democrática, medios que se han ido creando durante siglos gracias a las luchas populares. Deberíamos utilizarlos e intentar ir más lejos, destruyendo quizá las instituciones (Chomsky, 2008, pp. 226- 227).

Chomsky ilustra la vía a través de la que ese *quizá* con el que termina la cita anterior se convierta en una apuesta real. Lo hace mediante la expresión paradójica a la que ya hemos aludido: *defender el Estado es dar un paso hacia su abolición*. Su argumento reposa sobre la idea de que, entre otras cosas, el empleo de las instancias estatales de participación y, en fin, su defensa y fortalecimiento, conducen a una futura destrucción del Estado como organización política legítima. Explica Barry Pateman que, para el pensador norteamericano, “(...) al intentar lograr el cambio social con los mecanismos del Estado, la gente tropezará inevitablemente con los límites inherentes a este tipo de tácticas reformistas y acabará comprendiendo que lo que se debe cambiar es el propio sistema” (Citado en Chomsky, 2008, p. 16). De suerte que, de alguna manera, el anarquista debe ser consciente del compromiso por la defensa estatal que las circunstancias actuales imponen (la posesión efectiva del poder en manos privadas y las graves consecuencias humanitarias que se desprenderían de la desaparición instantánea del Estado), así como la gente, en general, tomará consciencia de las limitaciones que se derivan del modo de organización estatal. En verdad, aunque la postura del autor está clara, desafortunadamente no lo es tanto la manera en que se deba entender este ‘tránsito’ entre la actual defensa y la futura abolición. Roffinelli (2003), quien no ha guardado ninguna reserva al tratar por momentos el pensamiento de Chomsky como demasiado optimista e incluso demasiado ingenuo, comenta con cierta actitud dubitativa que “(...) Chomsky cree sinceramente que si la gente se organizara y tomara conciencia de que tiene elementos para democratizar el sistema... éste podría cambiarse efectivamente” (p. 90). En todo caso, podríamos conceder que ese optimismo se encuentra justificado en sus análisis teóricos. Ciertamente, confiar a la manera de Chomsky, extrema y generosamente, en que la ‘gente’ llegará por sí misma, en función de una toma de conciencia, a desmontar las estructuras poder, supone conceder demasiado a la espontaneidad y poder de decisión autónomo de los individuos y colectividades políticas; no obstante, desconfiar con respecto a este resultado, supone, por otro lado, una incapacidad connatural a las personas para tomar las propias riendas de su devenir político. La confianza que refleja la postura chomskiana está amparada en una fuerte oposición a la visión teórica de clase que concibe a la población –al ‘público en general’- como una *chusma* que hay que mantener a raya (Chomsky, 1995).

Como ya ha quedado escrito en páginas anteriores<sup>22</sup>, el autor ha precisado el sentido de esta defensa estatal. Frente a ella, son por los menos tres elementos los que deben de tenerse en cuenta: la teleología, la temporalidad y la selectividad. En palabras sencillas, la defensa se plantea con i) un objetivo, ii) un tiempo y con respecto a iii) ciertos aspectos. En primer lugar, es una defensa que apunta a una no-defensa; esto es, se trata de una defensa en la que se asoma una futura abolición. Para Chomsky, el significado de la defensa consiste precisamente en su contrario. Paradójicamente, habría de defenderse el Estado *para* abolirlo. Íntimamente relacionado con lo anterior, en segundo lugar, se hace referencia a una defensa temporal o transitoria, que, de algún modo, *no* se necesitará después. Inscrita en el contexto de las condiciones actuales, el autor entiende que la defensa estatal es una postura que ha de mantenerse hasta que las condiciones cambien. Y, finalmente, se está en presencia de una defensa selectiva, que rescata ‘lo mejor’ del Estado, como son las instancias de participación política y las medidas de seguridad social. Chomsky sostiene que al pretender una abolición directa del Estado y al presentar una oposición radical a su organización, también se está negando el favor a unos aspectos que, a todas luces, no son perjudiciales. La organización estatal, estructura de concentración de poder y bajo muchos puntos de vista ilegítima, cuenta sin embargo con estas grietas de libertad política y bienestar social a las que, lejos de procurar su desmantelamiento, habría de prestarse todo el empeño para fortalecerlas.

Del sentido de la postura chomskiana sobre la defensa del Estado se desprende la percepción de que él, así como todo anarquista declarado, efectivamente mira con sospecha la existencia de este modo de organización jerárquica y centralizada. Está de acuerdo en que hay que desmontarlo, *pero* no ahora; afirma que el Estado es una estructura ilegítima, *pero* no siempre. La postura del autor, entonces, tiene cabida dentro de la tradición anarquista, siempre que se tengan en cuenta sus reparos y, sin duda, siempre que éstos resulten admisibles. En efecto, Chomsky es un pensador que realiza un llamado a esta tradición al considerar que debe rechazarse todo seguimiento ciego de posiciones radicales, que no estén amparadas en una juiciosa revisión contextual. Es un pensador que advierte, también, que el Estado resulta útil para enfrentar los desafíos actuales, en los que la dominación y explotación son sobre cualquier otra consideración de tipo económico. Desde su punto de vista, la anarquía no puede dejar de lado estas circunstancias que, necesariamente, obligan a

---

<sup>22</sup> Cfr. Capítulo 3, apartado 2.3., páginas 70 a 72 del presente trabajo de investigación.

reconsiderar el margen de estrategias que se puedan eventualmente aprobar y poner en práctica.

En resumen, defender el Estado resulta ser algo propio de los pensadores y activistas ácratas en la medida en que, por un lado, no exista algo así como un sistema de pensamiento anarquista. Esto significa, pues, que de aceptarse la precisión de parte de Chomsky referida a que el anarquismo representa, ante todo, una *tendencia*, no habría razón alguna para esgrimir la existencia de un supuesto canon que consignara unos principios que el anarquista debiera respetar y, sobre este canon, se desacreditara una propuesta teórica determinada por no ajustarse a sus requerimientos. Las manifestaciones diversas e incluso contrarias a las que se añade el apelativo ‘anarquista’ reflejan la absoluta libertad de teorizar y de actuar políticamente. Para el autor, parece que la única exigencia válida entre anarquistas es la de sospechar del poder y perseguir un orden enteramente nuevo, sin que la discrepancia en los medios y estrategias llegue a ser razón suficiente para silenciar una propuesta. En segundo lugar, defender el Estado puede considerarse también como algo propio de anarquistas siempre y cuando se reconozca el sentido de esta defensa: su objetivo último, su temporalidad y los aspectos a los que se refiere. Para Chomsky, resulta válido que el anarquista emplee los mecanismos del Estado para avanzar en la consolidación de su ideal de sociedad futura. De hecho, fortalecer los mecanismos que ya existen se declara como una exigencia. Ya hemos visto que para el autor la desaparición instantánea del Estado implica, no que el poder pase a manos del ‘pueblo’, sino que se concentre definitivamente en los dominios empresarial y financiero. Además, evitar las graves consecuencias humanas que esto traería se impone con un peso análogo al de un imperativo moral. En otras palabras, si el anarquista realmente desea prevenir una poderosa e insuperable tiranía privada e, igualmente, eludir un genocidio, el camino es la defensa del Estado.

Con todo, la postura chomskiana expuesta de esta manera deja todavía una pregunta por resolver. A fin de que *defender el Estado* pueda, efectivamente, llegar a significar *dar un paso hacia su abolición*, ¿hasta dónde puede ser flexible el anarquista?, ¿qué tanto debe moderarse?, ¿cuál es el alcance real de la estrategia política que revela la postura de Chomsky? La propuesta del autor plantea el desafío de identificar el momento en el que la defensa se torna en su contrario. Suscita el reto, pues, de establecer la ‘hora’ en que las condiciones hayan cambiado y cuando ya no represente un peligro abolir el Estado. Su

postura anarquista, en fin, levanta el problema de estar alerta ante la posibilidad de que se haga ‘demasiado tarde’ y, quizá, el tránsito esperado desde la defensa hacia la abolición se torne difícil –acaso impracticable.

### **3.3. El ya no tan extraño caso de Chomsky: defender el Estado, ¿algo anarquista?**

Desde cierta perspectiva, la postura anarquista de Chomsky que se centra en una defensa y fortalecimiento estatal pierde su extrañeza. Si llevamos al extremo esta *otra* manera de considerar las cosas, a partir de la cual la pertenencia de la postura chomskiana al movimiento anarquista general se pone en duda, entonces argumentar a favor de las palabras del autor deja de presentar dificultades. De hecho, se torna forzado e inconveniente. Esta perspectiva resalta, justamente, aquellos presupuestos que Chomsky no reconoce: mucho más que una tendencia, concede que el anarquismo es un sistema de pensamiento social; lejos de perseguir una evaluación de las razones que justifican la existencia de la autoridad, la crítica anarquista asume una voz radical en completo desacuerdo con las estructuras de poder jerarquizadas y centralizadas; con un ánimo *revolucionario* que marca el derrotero de los medios y estrategias de acción política, la anarquía no se identifica con los proyectos reformistas de la sociedad. El de Chomsky, pues, no es tomado ya como un caso extraño en la tradición anarquista, sino más bien como un caso ajeno a esa tradición.

Ante todo, la puesta en duda de su postura se comprende en función de los problemas que suscita la cuestión del *alcance* de la defensa estatal, puesto que, en el orden de las ideas planteadas por Chomsky, llegará un momento en el que esta defensa no resulte necesaria. La defensa del Estado abrirá el camino para su futura abolición. De frente a este tránsito, la sospecha recae sobre el aspecto *temporal* de su defensa. Este panorama sugiere que el anarquista debe permanecer alerta a fin de que no se desvanezcan sus ambiciones. En efecto, de acuerdo con la propuesta chomskiana, el pensador y activista ácrata deberá ceder ‘un poco’, pues las condiciones actuales imponen la empresa de una lucha política por consolidar ‘lo mejor’ del orden social existente (del *status quo*) con el propósito de moldear un orden futuro diferente. Deberá ceder, pero sólo un poco, puesto que finalmente este camino lo conducirá al triunfo de sus mayores expectativas políticas. Así las cosas, la estimación de circunstancias tales como las de qué tanto se cede, hasta dónde se permiten flexibilizar la

teoría y las estrategias, hasta cuándo mantener el orden social, son nuevos desafíos que descubre la reflexión política de Chomsky.

A partir de estos desafíos, la perspectiva de la que hablamos brinda razones para desacreditar el ajuste claro de la propuesta del autor a la línea de pensamiento anarquista. A favor del optimismo político de Chomsky podríamos argumentar aún que –en el mismo camino de su llamado a los anarquistas a fijarse en el *contexto*- ciertamente el escenario social que él espera no ha llegado y rechazar la posibilidad de su advenimiento es un tanto injusto con el sentido de su propuesta. También, si Chomsky –que declara haber renunciado a un proyecto detallado sobre las condiciones sociales del futuro- no ofrece mayores precisiones acerca de cómo haya de efectuarse el tránsito de la defensa a la abolición, abríamos de conjeturar que esto se debe a su rescate del carácter experimental de las reflexiones y acciones de índole anarquista. Así, pues, como ahora, habría de evaluarse el contexto futuro en el que presuntamente abolir el Estado ya no represente un peligro y, por otra parte, habría que ensayar constante y paulatinamente estrategias con las que se pondere la necesidad de seguir con el recurso del Estado o de abandonarlo.

No obstante, la perspectiva aquella habla en la dirección contraria a la de su optimismo. Desde estas otras coordenadas se puede pensar que la defensa estatal, en virtud de una toma de partido anarquista, plantea un riesgo insostenible. Si la defensa por sí misma no significa la renuncia de unos ideales revolucionarios, por lo menos la *tardanza* en desecharla para transitar hacia la abolición sí alude a ello. En razón del noble y razonable propósito de esquivar los peligros que se sugieren con la desaparición instantánea del Estado, sin embargo, se gana el otro peligro de consolidar un Estado fortalecido contra el que, en últimas, una lucha política que apunte a su desmantelamiento se agrave. Bajo esta óptica, la paradoja de Chomsky no puede resolverse de una manera feliz, dado que se desconfía en que la defensa estatal tenga resultados distintos, más allá de los de fortalecer y de amparar una estructura de poder ‘público’ del ímpetu privado de reducirla a sus mínimas expresiones.

De lo que se trata es de no subestimar el poder efectivo que todavía hoy reside en el Estado y, por supuesto, no obviar las constricciones que todavía pesan sobre la libertad individual y colectiva dado este modo de organización. Se debe sostener que, para la reflexión política -cualquiera sea su naturaleza-, el Estado no ha perdido protagonismo. En efecto, representa una ficha clave en el orden social actual que, de acuerdo con el diagnóstico

de posturas de pensamiento social críticas de la que la anarquista es un ejemplo, soporta un escenario reprochable de dominación y explotación. Garaventa (2011) explica que:

Aunque, como ya se ha dicho, el Estado es la negación misma del anarquismo, en la actualidad hay anarquistas, que influenciados por las catastróficas consecuencias del achicamiento estatal producto del neoliberalismo económico, afirman que al corto plazo los anarquistas deben proteger el Estado ya que éste es el único capaz de impedir el abuso de los capitalistas privados y asegurar una mejor transición al anarquismo. Esta corriente de pensamiento es altamente cuestionable desde la óptica anarquista. Chomsky se equivoca al confundir el achicamiento estatal con la desaparición del Estado (p. 484).

Hemos dejado escrito atrás que, justamente, una de las razones que Chomsky saca a flote para argumentar en defensa del Estado es la de que en el contexto actual el poder no está focalizado en él, sino en manos privadas. El de hoy es un mundo que persigue la ‘utopía de los señores’. El cauce por donde transcurren las reflexiones del autor se soportan en la idea de que el Estado, como orden que en el que aún se libran instancias de participación pública para el control y agenciamiento colectivo de los problemas sociales, es el único medio que se vislumbra para contrarrestar esta utopía sombría a fin de que se haga realidad. En otro de sus artículos de investigación sobre el fenómeno anarquista, Garaventa (2011) retoma estas ideas del pensador norteamericano. En esta ocasión no sólo alude a la ‘confusión’ del autor, al pasar por alto la presencia, el peso y la carga perjudicial que reposa en cabeza del Estado todavía en el contexto actual; en estas nuevas líneas lanza una expresión sugerente, la que podríamos replicar de manera una interrogativa: *¿vencer el Estado alimentándolo?*

Influenciado por este tipo de ideas y sumado a las catastróficas consecuencias que produjo la reducción del aparato estatal con el neoliberalismo es que este autor plantea una muy interesante defensa del Estado, afirmando que si se lo destruye repentinamente los capitales privados podrían tomar súbitamente el poder y ocasionar males peores que éste. No coincido en este punto con Chomsky; entiendo que al Estado no se lo puede vencer alimentándolo. Sin embargo, creo que su inocente defensa es razonable, y comparto la idea de que hay tiranías peores que las del Estado; incluso opino que es saludable –hasta cierto punto– que los anarquistas hagan una defensa del Estado con conciencia social (...) (Garaventa, 2011, p. 505).

El problema, en fin, está en delimitar del mejor modo posible ese *hasta qué punto* que acompaña el final de esta cita. El *alcance* de la defensa estatal, para que corresponda con un postulado de tinte anarquista, ha de ser fijado. No cabe duda de que el anarquismo *no* es un



movimiento político estatista. Si se concede que habrá de estarse a favor de algunos aspectos representados en la figura del Estado, habrá que reconocerse por igual que tendrá que estarse absolutamente en su contra ‘después’, precisamente antes de que se haga demasiado *tarde*. Esta situación puede ilustrarse con un corto cuento de Julio Cortázar, *Casa Tomada*<sup>23</sup>. En él, Irene y su hermano (quien narra la historia) habitan en una casa antigua que han heredado. Los dos hermanos se sienten a sus anchas viviendo en la casa: su vida se resume en todo lo que hacen allí, entre el amplio espacio que abarca las paredes. En algún momento, sin embargo, su vida cotidiana se trastorna, mientras que paulatinamente las paredes se achican. A esta altura, la casa ha sido ‘tomada’. El escritor refleja cómo sus personajes toman el infortunio con cierta indiferencia. Cuando Irene se entera de la noticia por la voz de su hermano, dice, simplemente: “entonces –dijo recogiendo sus agujas- tendremos que vivir de este lado” (Cortázar, 2014, p. 5). Tras tener que aprender a vivir en una sola parte de la casa, los hermanos no la pasan mal. El aprendizaje, sin duda, no se surte sin esfuerzos, pues, “los primeros días nos pareció penoso porque ambos habíamos dejado en la parte tomada muchas cosas que queríamos” y, además, “con frecuencia (pero esto sólo ocurrió los primeros días) cerrábamos algún cajón de la cómoda y nos mirábamos con tristeza. –No está aquí. Y era una cosa más de todo lo que habíamos perdido al otro lado de la casa” (Cortázar, 2014, p. 5). Al principio, pero *sólo al principio*, cuando los hermanos recuerdan lo que está más allá de los muros y se adaptan a un nuevo ritmo de vida y a unos nuevos quehaceres, a los personajes de la historia los embarga un leve sentimiento de tristeza. No obstante, el narrador no tarda en mostrar las ventajas que trae que la casa haya sido tomada. Comenta, entonces, “pero también tuvimos ventajas” (Cortázar, 2014, p.6), como la reducir el tiempo que habría de consagrarse a la limpieza. La nueva vida permitía que Irene pasara sus días tejiendo. Al poco tiempo, pues, ese pequeño rastro de tristeza ha desaparecido: “estábamos bien, y poco a poco empezábamos a no pensar. Se puede vivir sin pensar” (Cortázar, 2014, p. 6).

---

<sup>23</sup> El recurso a este cuento para ejemplificar una reflexión política se encuentra justificado. En una entrevista que Joaquín Soler Serrano realiza al escritor argentino para su programa *A fondo* en 1977, Julio Cortázar habla acerca de las múltiples interpretaciones que ha recibido su cuento. Entre ellas, afirma haberse sorprendido al enterarse en alguna ocasión de que existía una versión que relacionaba la historia como una “alegoría –en palabras del entrevistador- del peronismo y de la situación argentina”. Es de esto, justamente, de lo que trata la *posibilidad de la múltiple lectura de un texto*, puesto que Cortázar afirma haber escrito el cuento no motivado con ese interés, sino que su escritura fue sólo el resultado de una pesadilla.

Es significativo otro momento de la historia. Cortázar (2014) escribe: “es casi repetir lo mismo, salvo las consecuencias” (p. 7). De hecho, lo que ocurre marca el final del cuento. Las consecuencias aludidas son, entonces, las del final. Pero se repite lo sucedido, lo que llevó al par de hermanos a habitar una sola parte de la casa. Algo misterioso, una incógnita que se manifiesta como una presencia ruidosa empieza a tomar, también, la parte que ellos ocupan. Tienen que salir entonces de allí, hasta que esa fuerza intrusa los arroja a la calle. Al salir, los hermanos mantienen una corta conversación: el que narra pregunta, primero, “-¿Tuviste tiempo de traer alguna cosa? –le pregunté inútilmente” e Irene contesta “-No, nada”. Está escrito justo después de la charla lamentable: “estábamos con lo puesto. Me acordé de los quince mil pesos en el armario de mi dormitorio. Ya era tarde ahora” (Cortázar, 2014, p. 8). Sorpresivamente, después de ese período de indiferencia que acompañó la estancia de los hermanos en la parte que no había sido tomada, cuando son desalojados definitivamente de la casa regresa el sentimiento de tristeza unido a una suerte de desamparo:

Como me quedaba el reloj pulsera, vi que eran las once de la noche. Rodeé con mi brazo la cintura de Irene (yo creo que ella estaba llorando) y salimos así a la calle. Antes de alejarnos tuve lástima, cerré bien la puerta de entrada y arrojé la llave a la alcantarilla (Cortázar, 2014, p. 8).

Para nuestros propósitos, imaginemos que esa casa espaciosa y antigua es símbolo del orden social motivo de los ensueños anarquistas. En este orden social ha desaparecido toda figura de autoridad jerárquica y centralizada, de la que el Estado representa tradicionalmente su prototipo. Adoptar la postura de defender el Estado implica -a efectos del símil- ceder un poco el territorio. Como el cuento de Cortázar, significa habitar una sola parte de la casa: aquella desde la que aún se pretende trabajar en función de la concepción de orden social legítimo, aunque la integridad de este ideal se encuentre ocupado ‘transitoriamente’ con la presencia del enemigo. Habría que permanecer alerta, pues, para que esta situación no sufra el desenlace fatal de la historia, es decir, cuando se haya renunciado a la consolidación de un orden social distinto en el momento en que el Estado ocupe todos los espacios. El ‘hasta cierto punto’ de la defensa estatal anarquista quiere decir un ‘siempre y cuando’ no se expulse a la calle la idea de *revolución* o transformación radical de la sociedad.

El anarquismo es una apuesta revolucionaria. Al defender y fortalecer el Estado, aunque se trate de los aspectos más provechosos de acuerdo a una visión ácrata, se confunde este ímpetu revolucionario con afanes y estrategias de índole *reformistas*. En efecto, al aplazar su abolición, el anarquista asume la actitud de un reformista político; renuncia al horizonte de cambio de envergadura, por la seguridad que brindan los pequeños cambios focalizados; ajusta con esfuerzo las condiciones del *status quo* para el beneficio social, aunque sin alterarlo. El peligro en esta moderación de sus pretensiones consiste en que, de repente, su ánimo resulte embargado por la indiferencia de los hermanos de *Casa tomada* que, al aprobar la reducción de su espacio vital afirmaban estar bien y que *se puede vivir sin pensar*. La defensa, entonces, debe esquivar ese instante inoportuno en el que ante la pregunta de si se pudo traer algo del ideal del orden social el anarquista conteste ‘*no, nada*’. Él, pues, debe asegurarse de no tener que llegar a cerrar la puerta y proferir resignado, de pronto, como lo hiciera el narrador del cuento, *ya es tarde ahora*.

La idea de que, en el fondo, el anarquista no se encuentra en desacuerdo con las reformas sociales (y que, de hecho, es insensato estarlo) está presente en la reflexión política de Noam Chomsky. Los cambios al interior de la organización social existente significan, pese a todo, justamente lo que son: cambios. Oponerse a los mismos con la sola justificación de que se no se trata de una transformación de mayor alcance equivale a negar que se reconozcan reivindicaciones efectivas.

Hasta donde yo sé, no ha habido nunca anarquistas que se opongan a llevar a la práctica lo que ellos denominan medidas reformistas dentro de la sociedad existente, como la mejora de los derechos de la mujer o la salud de los trabajadores (Chomsky, 2008, p. 220).

Para Chomsky, la dicotomía entre reforma y revolución refiere a un falso dilema por los medios. Fiel a su percepción de que las ideas deben de estar ancladas a un contexto en el que eventualmente se aplicaran (así como al reclamo de que nada se consigue con consignas vacías), Chomsky llama la atención sobre el hecho de que no hace falta un cambio revolucionario a fin de lograr una mejora de las condiciones sociales. A lo mejor no se trata de un cambio repentino y, por ejemplo, los esfuerzos de corte pedagógico por hacer notar la existencia de los sistemas de opresión en la sociedad existente sean una muestra de ello: que la revolución camina a paso lento. Así las cosas, no cuenta con un mérito menor una reforma

social focalizada. No son poco apreciables las tentativas políticas de evolución gradual de la cultura.

En todo sistema de dominación y control tiene sentido intentar cambiarlo lo más posible dentro de los límites permitidos por dicho sistema. Si te topas con unos límites que constituyen barreras infranqueables, puede ocurrir que la única forma de avanzar sea el conflicto, la lucha y el cambio revolucionario. Pero no hace falta un cambio revolucionario para trabajar, por ejemplo, en la mejora de las normas de seguridad y salud en las fábricas, pues son cambios que se pueden introducir recurriendo a medios parlamentarios. Por tanto, debemos intentar forzarlos al máximo. A menudo, la gente no reconoce siquiera la existencia de sistemas de opresión y dominación. Antes de percatarse de que hay represión, tienen que intentar luchar por obtener sus derechos dentro de los sistemas en que viven (Chomsky, 2008, p. 224).

Contrario a lo que Chomsky opina, algunos sucesos históricos enseñan que la asunción del carácter reformista de las estrategias políticas no es algo que se efectúe pacíficamente desde un punto de vista anarquista. Si los medios a adoptar son reformistas o revolucionarios es algo que suscita debate. Y la postura de Chomsky parece evadir esta tensión. El caso francés, en torno a las *Courses du travail*, ubicable a fines del siglo XIX y principios del XX es un ejemplo de las posturas encontradas en derredor a la cuestión. Tras la muerte de Fernand Pellotier en 1901, quien era la cabeza visible de la que llegó a ser esta federación de organizaciones locales de trabajadores, el movimiento era todavía débil numéricamente hablando. Comenta Joll (1968) que:

A principios del siglo XX los obreros industriales franceses no pasaban de un bajo porcentaje. Según los cálculos que se hicieron, se supone que en 1906 el treinta y nueve por ciento de los asalariados trabajan en el comercio y la industria, pero de este porcentaje no más del once por ciento estaban afiliados a una asociación sindical, y sólo el cuatro por ciento a la CGT. La afiliación variaba considerablemente según las ramas de la industria de que se trataba y sus condiciones económicas. Es evidente, pues, que cualquier acción en el área de la industria tenía que ceñirse a objetivos limitados, a menos que fuera posible lograr la paralización de una industria o un servicio clave como, por ejemplo, los ferrocarriles. No es de extrañar que en tales condiciones surgiesen numerosas discrepancias respecto a los resultados que los sindicatos podían alcanzar. ¿Tenían, acaso, que convertirse, como pretendían los anarquistas afiliados, en organizaciones militantes que preparasen el camino de la revolución y el acceso a un orden social nuevo? ¿O quizá debían darse por satisfechas con las ventajas prácticas que se pudieran conseguir en sectores concretos de la industria? Las discusiones que en aquellos años dividían a los partidos políticos socialistas respecto a cuál debía ser el objetivo primordial, si la reforma o la revolución, tuvieron su equivalente en el movimiento sindicalista. Los

anarquistas, que veían en los sindicatos un medio de llevar a cabo la revolución, sabían muy bien lo que querían. Uno de ellos, Paul Delesalle, que durante varios años fue secretario adjunto de la CGT, escribía que su papel radicaba en ‘demostrar la futilidad de toda reforma parcial y en desarrollar el espíritu revolucionario entre los afiliados al sindicato’ (p. 188).

Así que, de acuerdo con lo anterior, el objetivo anarquista es claro. Y toda estrategia que se encamine en una vía distinta a este objetivo, desde esta perspectiva, ha de ser tomada con sospecha. Incluso “(...) para algunos anarquistas, la aserción de que los sindicatos tenían que atender a una ‘doble tarea, la de la actividad cotidiana y la del futuro’, iba demasiado lejos en cuanto a la aceptación implícita de la sociedad existente” (Joll, 1968, p. 190). La postura anarquista de Chomsky que tiende hacia la defensa del Estado, justamente, se corresponde con esta tarea doble de poner una parte del empeño en el presente y otro tanto en el futuro. De hecho, en el contexto de la cita anterior, su postura resuena como algo que pareciera inadmisibles para el más radical de los anarquistas, puesto que el presente y el futuro son dos cosas absolutamente contrarias. El orden social del futuro se aleja sobremanera del diagnóstico perverso que recae sobre el orden social presente. A lo mejor, trabajar por el fortalecimiento de este último implique, en última instancia, establecer un acuerdo implícito con él.

Como proyecto político revolucionario, el anarquismo no tolera la existencia del Estado *por principio*. Y es esta, quizá, una nota identificatoria que acompaña connaturalmente al movimiento, y con la que se lo distingue de otras corrientes de pensamiento presentes en la tradición de la reflexión política. La anarquía ha sido una expresión teórica que ha confrontado lo que en palabras de Castoriadis (2014) se reconoce como el imaginario del Estado ‘inelimible’. Para el filósofo, en lo que ha durado esta tradición se ha hecho presente una paradoja muy difícil de resolver, pues a la reflexión política moderna “(...) le hace falta justificar el Estado, mientras se esfuerza en pensar la libertad. Se trata de asentar la libertad sobre la negación de la libertad, o de confiar su custodia a su principal enemigo” (pp. 80-81). Como sistema de pensamiento social, la anarquía figura como una excepción al interior de esta historia. Persiguiendo el horizonte irrenunciable de la revolución, siguiendo los pasos de un orden en el que la transformación radical de la sociedad sea efectiva, acaso el anarquismo brinde elementos para la comprensión de un régimen de autoinstitución extremo; los aportes específicos de la mordaz crítica anarquista al Estado a lo mejor faciliten la aparición de expresiones políticas que apunten en esta dirección.

El imaginario del Estado limita el trabajo de autoinstitución de la Revolución francesa. Limita también, más tarde, el comportamiento efectivo de los movimientos revolucionarios (con excepción del anarquismo). Hace que la idea de revolución se identifique con la idea de que es necesario y que es suficiente apoderarse del Estado para transformar la sociedad (la toma del Palacio de Invierno, etcétera). Se amalgama con otra significación imaginaria cardinal de los Tiempos Modernos, la Nación, encontrando allí una fuente todopoderosa de movilización efectiva; se convierte en la encarnación de la Nación, Estado-Nación. Sin la discusión de estos dos imaginarios, sin la ruptura con esta tradición, es imposible concebir un nuevo movimiento histórico de autoinstitución de la sociedad. Lo que es seguro, es que el imaginario estatal y las instituciones en las que él encarna han canalizado durante mucho tiempo el imaginario revolucionario, y que es la lógica del Estado la que ha prevalecido finalmente (Castoriadis, 2014, p. 81).

En resumen, la postura anarquista de Chomsky plantea el desafío de determinar el *alcance* de la defensa estatal. En orden con las precisiones al sentido de esta defensa, el interrogante se manifiesta sobre todo en relación al carácter *temporal* de la misma. ¿En qué momento se transita de la defensa a la abolición del Estado, puesto que la desaparición del aparato estatal es el objetivo último –si es, de hecho, la razón principal de la defensa-? Con el cuento de Julio Cortázar se ha pretendido ilustrar este problema ante el cual, con el fin de no renunciar a sus propósitos revolucionarios, el anarquista debe permanecer alerta. Por otra parte, el pensador norteamericano considera que la anarquía no se resiste, de entrada, a estrategias políticas de carácter reformista. No obstante, el comentario histórico de Joll ha permitido descubrir que el dilema por los medios es algo que levanta debate. Finalmente, la voz de Castoriadis resalta la particularidad del movimiento anarquista al interior de la tradición de reflexión política y, además, sugiere la estimación de sus aportes en el proyecto político de autoinstitución de la sociedad.

### **3.4. Conclusión del tercer capítulo.**

Los principios marcan un derrotero para reflexión (como también para la acción) en el ámbito de la filosofía política. En verdad, no son nociones accesorias sino más bien elementos estructurales en orden a un sistema de pensamiento. Su reconocimiento otorga identidad a una postura, brinda unos soportes para el análisis o la crítica. En el caso de Chomsky, la revisión de su propuesta que tiende hacia la defensa del Estado transcurre sobre

la base de reconocer su adherencia a uno de los principios anarquistas, con el propósito de evaluar si de algún modo ‘cede’ ese principio. Justamente, se trató del principio de abolición del Estado. Dividida en dos momentos, la exposición mostró las razones por las cuales se entiende que la postura de Chomsky recibe el apelativo de anarquista; mostró, también, las razones en función de las cuales esto puede ponerse en duda. Por un lado, su propuesta se encuentra justificada, en lo fundamental, en su concepción del anarquismo como *tendencia* y, además, en el sentido de su defensa, que se presenta como un camino para la abolición del aparato estatal. Por otro lado, la puesta en duda enfatiza en el interrogante sobre la *oportunidad* del ‘tránsito’ desde la defensa hacia la abolición y, en seguida, confronta que el anarquista pueda ver favorablemente estrategias políticas de carácter reformista.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del presente ejercicio de investigación se ha logrado establecer, a grandes rasgos, tres cosas: por un lado, una manera general en que pudiéramos entender el anarquismo y el principio de la abolición del Estado; por otro, algunos detalles de la propuesta de Noam Chomsky sobre la defensa estatal; y, finalmente, las tensiones que pueden señalarse entre la propuesta del autor y la perspectiva anarquista. Enlazados, el desarrollo de esas tres cuestiones comprenden el hilo argumentativo fuerte del trabajo. No obstante, ha habido ocasión de articular otros temas de interés, como el de las reflexiones políticas más generales del autor, a fin de justificar, aclarar y complementar el ejercicio.

En cuanto a lo primero, a partir de una breve reseña de la presencia de un entramado conceptual, un diagnóstico social y unas proyecciones normativas en el interior del movimiento anarquista, se ha sugerido su particularidad en la tradición de la filosofía política. Además, se lo ha hecho ver como algo distinto de la violencia y el nihilismo. El anarquismo, haciendo de la paradoja una de sus notas identificatorias, se declara como una postura antipolítica que, con el despliegue de estrategias de acción directa, perfila un nuevo orden social en el que un modelo de autogestión reemplaza la organización constituida en función del Estado. El anarquista adopta una posición radical que persigue, a toda costa, la abolición del aparato estatal por representar éste la concentración del poder y, en consecuencia, una estructuración jerárquica y vertical de la sociedad que torna impracticable la autodeterminación individual y colectiva.

En cuanto a lo segundo, se ha procurado caracterizar el anarquismo como un factor que constituye el marco general de la reflexión filosófico-política de Noam Chomsky. Se lo entendió como una *perspectiva* que guía su actividad intelectual. Al amparo de ella, en la obra del autor se devela el ánimo de identificar y denunciar relaciones de jerarquía. En los dos ejemplos aludidos, el de los medios de comunicación y el sentido ideológico de la palabra democracia, se alcanza a notar la relevancia que para el análisis merece los conceptos de clase y la distinción conceptual gobernante/gobernado. Además, se hizo referencia a la dualidad que se refleja en la adopción del anarquismo por parte del autor puesto que, por un lado, lo entiende como una *tendencia* del pensamiento destinada a la identificación, denuncia y elaboración de estrategias y tácticas para el desmonte de las relaciones de jerarquía, y, por



otro, simpatiza con una línea especial de la reflexión anarquista relacionada con el socialismo libertario. Con todo, puede decirse que, en el fondo, el anarquismo chomskiano es una suerte de actitud teórica que interroga o evalúa al poder en orden a su legitimidad. Concluíamos que la suya es una definición, ciertamente, amplia y generosa. Una amplitud y una flexibilidad que se revelan, también, en la metodología que apoya Chomsky. Él sostiene que el Estado – contra todo prejuicio dogmático- es un recurso disponible para los logros del programa político ácrata y, entonces, defenderlo e incluso reforzarlo es algo viable. Aunque sea una institución ilegítima por principio, dadas las circunstancias *actuales* se plantea la urgencia de posponer su abolición. Chomsky plantea por lo menos dos razones para la defensa estatal, una de carácter fenoménico y otra moral, y, además, en el trabajo se ha podido aducir que precisa su punto de vista con tres características particulares: la teleología, la temporalidad y la selectividad de esta defensa.

En cuanto a lo tercero, la revisión de la propuesta de Chomsky que tiende hacia la defensa del Estado transcurrió sobre la base de reconocer su adherencia a uno de los principios anarquistas, con el propósito de estimar si de algún modo lo desconocía. Justamente, se trató del principio de abolición del Estado. Dividida en dos momentos, la exposición mostró las razones por las cuales se entiende que la postura de Chomsky recibe el apelativo de anarquista; mostró, también, las razones en función de las cuales esto puede ponerse en duda. Por un lado, su propuesta se encontró justificada, en lo fundamental, en su concepción del anarquismo como *tendencia* y, además, en el sentido de su defensa, que se presenta como un camino para la abolición del aparato estatal. Por otro lado, la puesta en duda enfatiza en el interrogante sobre la oportunidad del *tránsito* desde la defensa hacia la abolición y, en seguida, confronta que el anarquista pueda ver favorablemente estrategias políticas de carácter reformista.

En síntesis, la argumentación concluye en sospechar de la legitimidad de la propuesta de Chomsky de cara a una teoría ácrata general. Para los efectos del presente trabajo, después de haber establecido que el anarquismo puede ser entendido como un sistema de pensamiento social gobernado por unos principios (entre los que se cuenta la abolición del Estado), el ingenio del autor no parece salir bien librado ni ser suficiente. Hay razones para sospechar de su propuesta, puesto que él no delimita el alcance de la defensa. Acertada o no, aquella no logra coincidir con postulados básicos del movimiento anarquista, como son la radicalidad

del proyecto revolucionario y la abolición de toda estructura de dominación (de la que el Estado es el prototipo). Chomsky ofrece algunas tesis por las cuales debe de tenerse en cuenta su propuesta. No obstante, no parece ser consciente de los riesgos que ésta acarrea. El autor sugiere que, al aprobarla, el anarquista ‘suspende’ la construcción de un nuevo orden social para reforzar el existente. Y lo que sucede es que esta suspensión (que, de acuerdo con él, de ningún modo se entiende como una renuncia) conlleva un peligro. El peligro radica en que esta construcción se pierda en el tiempo; consiste, en otras palabras, en que llegue a existir el escenario fatal en el que el propósito de la reconfiguración social no se suspende sino que se abdica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (Segunda ed.). Madrid: Gredos.
- Barsky, R. (2005). *Noam Chomsky: una vida de discrepancia*. Barcelona: Ediciones Península.
- Beltrán Dengra, J. (2019). Visión de los anarquistas sobre el Estado: una perspectiva desde la historia. *Encuentros multidisciplinares*(61), 1-13.
- Bermudo, J. (2015). *Marx. Del ágora al mercado*. Barcelona: Batiscafo.
- Bierce, A. (2015). *El diccionario del diablo*. Madrid: Valdemar.
- Bobbio, N. (1991). *Diccionario de política*. Mexico: Siglo XXI editores.
- Bueno, G. (1995). Principios de una teoría filosófica política materialista., (págs. 1-35). Oviedo.
- Cappelletti, A. (2010). *La ideología anarquista*. Barcelona: El grillo libertario.
- Castoriadis, C. (2014). *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.
- Chomsky, N. (1994). *Política y cultura a finales del siglo XX*. Barcelona: Ariel.
- Chomsky, N. (1995). *Mantener la chusma a raya*. Tafalla: Txalaparta.
- Chomsky, N. (2002). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Crítica.
- Chomsky, N. (2002B). *La propaganda y la opinión pública: conversaciones con David Barsamian*. Barcelona: Crítica.
- Chomsky, N. (2004). *Actos de agresión*. Barcelona : Crítica.
- Chomsky, N. (2007). *Ilusiones necesarias*. La Plata: Terrafar.
- Chomsky, N. (2008). *Sobre el anarquismo*. Pamplona: Laetoli.
- Chomsky, N. (2015). *El tipo de anarquismo en el que creo, y lo que está mal con los libertarios*. Entrevista a cargo de Michael S. Wilson. Obtenido de Vox populi: [chomsky.info/el-tipo-de-anarquismo-en-el-que-creo-y-lo-que-esta-mal-con-los-libertarios/](http://chomsky.info/el-tipo-de-anarquismo-en-el-que-creo-y-lo-que-esta-mal-con-los-libertarios/)
- Chomsky, N. (2017). *¿Qué clase de criaturas somos?* Buenos Aires: Ariel.
- Chomsky, N., & Herman, E. (1995). *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación*. Grijalbo mondadori.
- Cortázar, J. (2014). *Casa tomada, en Bestiario*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Argentina.
- Dolors Marin. (2014). *Anarquismo. Una introducción*. Barcelona: Editorial Planeta.

- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem ediciones.
- Garaventa, C. (2011). [Des]igualdad y anarquismo. Derecha e izquierda en el ideario anarquista. *Lecciones y ensayos*(89), 489-514.
- Garaventa, C. (2011). Principios generales del anarquismo. *Revista electrónica del Instituto de investigaciones 'Ambrosio L. Gioja'*, 475-486.
- Gómez de Poo, A. (2017). *Perspectivas sobre el Estado*. Barcelona: Universidad Nacional de Educación a distancia.
- Guérin, D. (1975). *El anarquismo*. Buenos Aires: Ediciones Utopía libertaria.
- Hernández-Zambrano, D. (2019). Autoridad y legitimación: devuelta al anarquismo. *Areté*, XXXI(1), 129-154.
- Joll, J. (1968). *Los anarquistas*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Marquisio Aguirre, R. (2016). La idea de una autoridad democrática. *Revista de la Facultad de Derecho*(40), 177-207.
- Marx, G. (2012). *Recopilador: Guillermo A. Bavera*. Obtenido de Producción-animal: [http://www.produccion-animal.com.ar/humor/33-frases\\_Groucho\\_Marx.pdf](http://www.produccion-animal.com.ar/humor/33-frases_Groucho_Marx.pdf)
- Méndez, N., & Vallota, A. (2006). Una perspectiva anarquista de la autogestión. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, XII(1), 59-72.
- Otero, C. (1984). *La revolución de Chomsky: ciencia y sociedad*. Madrid : Técnos.
- Paredes, D. (2017). Los orígenes del anarquismo en Colombia y su relación con el liberalismo. *Tábula Rasa*(27), 391-407.
- Pineda Cachero, A. (2001). El modelo de propaganda de Noam Chomsky: medios mainstream y control del pensamiento. *Ámbitos*(6), 191-210.
- Roffinelli, G. (2003). *Noam Chomsky y el control del pensamiento*. Madrid: Campo de Ideas.
- Russell, B. (1966). *Los caminos de la libertad. El socialismo, el anarquismo y el sindicalismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Sandoval Ballesteros, N. (2015). Reseña: Wolff, en defensa del anarquismo. *Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*(9), 431-435.
- Silva Montellano, L. (2017). *Historia y ética: el concepto de libertad en la filosofía ácrata de Avram Noam Chomsky. Un enfoque analítico-hermenéutico*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Smith, N. (2001). *Chomsky: ideas e ideales*. Madrid: Cambridge University Press.
- Woodcock, G. (1979). *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Barcelona: Ariel.