

Violencia, no violencia y el concepto de revolución en el pensamiento anarquista

ANDYCHAN

8525 13th Ave NW Seattle, WA 98117 USA

andyhkchan@hotmail.com

Un estado maduro de anarquía equivale a tomas de decisiones y discusiones libres de coacción, fuerza o violencia. ¿A partir de qué momento deben los anarquistas renunciar a la violencia? La consistencia ideológica del recurso a la fuerza (en la revolución) con el fin de una sociedad no violenta sigue siendo un problema fundamental para los anarquistas. Los anarquistas pacifistas argumentan que violencia y anarquía son extremos irreconciliables; que la revolución violenta no sólo pervierte el fin de la anarquía sino que hace imposible su realización. Algunos incluso cuestionen si “revolución” es una palabra apropiada a la hora de discutir las vías hacia la anarquía. Los anarquistas no pacifistas han replicado que, frente al arsenal del Estado, los métodos no violentos son insuficientemente potentes; que la renuncia a la violencia en la revolución asegura la derrota. Así es como se mantiene una “paradoja estratégica” que no ha sido suficientemente tratada por los teóricos anarquistas. Este texto trata de trazar una ruta ideológica consistente a través de estas aguas estancadas.

La opción de identificar anarquismo con revolución social cuenta con fuertes argumentos. Al fin y al cabo, la anarquía requiere un profundo cambio en la organización económica, social y política de la sociedad. El acto de disolución de la autoridad institucionalizada, el capitalismo, el patriarcado o de lo que sea, parece tener su mejor representación en acontecimientos dramáticos como el asalto al palacio de invierno. En realidad, semejantes actos suelen ser los aspectos menos importantes de una revolución, a pesar de su gran importancia simbólica. Los partidarios de la no violencia amenazan estos símbolos. Los abogados y apologistas de la revolución violenta son especialmente escépticos respecto a la posibilidad de una revolución sistémica no violenta y se quejan de que atraer revolucionarios hacia ese callejón sin salida sólo sirve para desviar a aquellos que están comprometidos con la vía violenta, más prometedora. Los partidarios de la no violencia pueden afirmar a su vez la imposibilidad, ineficiencia, inmoralidad e inconsistencia ideológica de alcanzar la anarquía mediante una revolución violenta.

En la primera parte de este texto voy a examinar la postura de quienes habitan la zona gris entre el anarquismo filosófico y el anarquismo propiamente dicho y cuestionaré si es apropiado considerar sus visiones como revolucionarias (1). Después revisaré el debate sobre la compatibilidad de la no violencia con la idea de revolución. A pesar de que muchos teóricos asocian revolución con violencia, esto no parece ser una conjunción necesaria.

En la segunda y tercera partes examinaré la ‘paradoja estratégica’ y los dilemas morales e ideológicos que la acompañan. Es posible proponer que el uso de la violencia –u otros elementos del poder aborrecidos por el ideal anarquista, como la coacción y la manipulación- es un medio totalmente irreconciliable con la anarquía como fin. Una persona que señale las deficiencias en la consistencia de la estrategia revolucionaria anarquista no pacifista puede dudar al mismo tiempo de que los medios persuasivos (me refiero al ideal no coercitivo de la anarquía) sean suficientes para superar el materialismo egoísta y la autoridad instituida que combaten los anarquistas. Si el anarquismo ha de ser algo más que filosófico, deberá ser capaz de argumentar que si la persuasión racional basta de por sí para realizar el cambio social o si la violencia y la coacción son moralmente excusables, ideológicamente consistentes o simplemente históricamente inevitables.

1. ILUSTRACIÓN, NO VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN

El ideal de un Godwin, un Gandhi o de cualquiera que gravite en torno al anarquismo filosófico es la institución de una anarquía ilustrada sin recurrir a los métodos que contravengan doctrinas políticas o religioso-morales. El ideal que visualizó Godwin estaba a la par con los de Tucker, Warren o Proudhon. La utopía de Gandhi no era de menor alcance que el comunismo anarquista de Kropotkin o Berkman y, al contrario de los verdaderos anarquistas filosóficos, Gandhi se implicó físicamente en una lucha por asegurar el cambio social.

Godwin tenía fe en los efectos progresivos de la experiencia y la educación en la gente como agentes morales racionales (1985, pág.414). Imaginó que la gente, en un momento dado, podría ser capaz de ejercer con pleno derecho su criterio propio, sin trabas legales, y a la vez actuar de la manera más provechosa para todo el mundo (Godwin, 1985, págs.200, 387-8, 695; Philp, 1986, pág.169). Esto estaba a una gran distancia del pesimismo de Thomas Hobbes, quien temía que, sin un gobierno soberano, toda situación en la que el deseo superara lo disponible acabaría siempre en enfrentamiento: “es manifiesto que durante el tiempo en el que los hombres viven sin un Poder común que les mantenga temerosos, se hallan en la condición a la que llamamos Guerra” (1992, pág.88; ver también Schultz, 1984, pág.6). No obstante, Godwin sentía que, hasta que la necesaria ilustración fuera evidente en la masa de la población, la disolución del gobierno no era deseable. Hasta que la virtud sustituyera al amor propio, un estado de anarquía sólo podría añadir la falta de armonía a la injusticia en las relaciones humanas (injusticia que existía ya con todo gobierno; 1985, págs.663-4). El gobierno tenía un espacio en una sociedad sin ilustrar y sería lo mejor que los políticos fueran activos en el proceso de ilustración (1985, pág.388).

Gandhi sentía de manera aún más fuerte que trabajar con el gobierno por el cambio era un paso deseable y necesario. Mientras que la *satyagraha* (no violencia) era el camino para la *swaraj* (autogobierno personal y nacional), el gobierno era el mejor medio para mantener las condiciones necesarias para este cambio armonioso. El colapso prematuro del gobierno no significaba para Gandhi más que una anarquía negativa y temible (1987, págs.307; 602).

La aplicación de los principios de Gandhi conduciría a una reordenación social masiva, pero el proceso era sobre todo un proceso personal, gradual (Gandhi, 1987, pág.447). **Para Godwin, la revolución era más un espasmo que un motor fundamental (Godwin, 1985, págs.269-70).** Él nunca llamó “revolución” al proceso de cambio, aunque Gandhi sí lo hizo (Gandhi, 1987, págs.447, 507).

Uno de los principales problemas de adjudicar la etiqueta de “revolución” a un proceso continuo que podría llevar generaciones es que entonces cualquier cambio podría considerarse revolucionario (por ejemplo, véase Edwards, 1973, pág.9). Mientras que la mayoría está de acuerdo en considerar la revolución francesa como una revolución, es difícil –por no decir degradante– describir del mismo modo el largo movimiento de siglos desde el feudalismo hasta el capitalismo. (Para un punto de vista alternativo que considere que mirando hacia atrás se pueda dar a un periodo extenso de reajuste social la apariencia de una revolución véase Neumann, 1949, pág.334.)

Un factor que falta en los procesos gandhiano y godwiniano pero que es común en las definiciones políticas y legales de revolución es el reconocimiento de algún tipo de convulsión social dentro de un periodo de tiempo bien definido y relativamente corto. Las definiciones sociológicas de revolución tienen sus propios problemas: se concentran en cuestiones como el derrumbamiento de la autoridad o la obediencia y quitan énfasis a las connotaciones temporales y convulsivas (Ellwood, 1905, pág.51; Amann, 1962, págs.38-9). Aunque esto ayuda a evitar la confusión acerca de la convergencia de rebelión, golpe de Estado e insurrección con revolución, también implica que cualquier derrumbamiento de la autoridad, intencionado o no, exitoso o fracasado, se convierte en revolucionario, con lo que sacrificamos una confusión en aras de otra.

Volviendo a las definiciones político-legales, y dejando para más adelante la cuestión de la convulsión, parece razonable argumentar que un proceso de creciente racionalidad y predominio del criterio propio, que lleve generaciones hasta eliminar la necesidad de un gobierno, no debería categorizarse como revolución social. Los científicos sociales parecen estar de acuerdo en que la duración es un factor que ayuda a diferenciar lo que es revolución de lo que es evolución (Calvert, 1970, pág.14). Mientras que algunos cuantifican su postura hasta el punto de “quizá un periodo de entre dos o tres años hasta dos o tres décadas” (Rejai, 1977, pág.7), la mayoría se limitan a usar palabras como “rápido” o “repentino” (Kamenka, 1969, pág.124; Dunn, 1974, pág.12).

Para definir un proceso de gran reajuste social sin una escala de acontecimientos o de tiempo perceptible es mejor hablar de “transformación” que de “revolución” social. Algunos anarcopacifistas definitivamente no se sienten a gusto con la palabra revolución (Tolstoy, 1960; Redpath, 1960, pág.25). Quienes usan la palabra revolución como algo positivo la convierten en sinónimo de determinadas clases de cambios. El anarcopacifista Ronald Sampson la usa al referirse a la ilustración personal (1985, p.23). Pero aunque la mayoría no se sentirán ofendidos si los efectos de un cambio social gradual son descritos como “transformación” más que como “revolución”, tampoco es cuestión de despreciar todos los conceptos de anarquismo no violento como algo fuera del ámbito de la revolución. Para algunos anarcopacifistas, la verdadera diferencia entre la revolución anarquista y la reforma transformativa es el recurso en última instancia a métodos no legales (si no ilegales) para realizar el cambio, y no la cuestión de si se ha recurrido o no a la violencia.

Las definiciones político-legales hacia el final de la era de la guerra fría tendían a distinguir la revolución sociopolítica a través de la inclusión de una convulsión violenta (Friedrich, 1969, pág.5; Huntington, 1968, pág.264; Rejai, 1977, pág.8). Esta inclusión se basaba en parte en el análisis empírico y en parte en la necesidad que se sentía de diferenciar revolución de reformas introducida en el marco constitucional (Nielsen, 1979, págs.162-3; Gorz, 1967, págs.6-8; Bruyn, 1979, pág.30). . Se observaba cómo los paradigmas convencionales como las revoluciones francesa y rusa habían incluido una fase violenta y un derrumbe de la continuidad constitucional. A las tácticas no violentas se les concedía como máximo un papel parcial en una estrategia revolucionaria necesariamente violenta (Oppenheimer, 1969, Cap. 6; Childress, 1971, págs.20-1).

Algunos filósofos políticos admitieron a regañadientes la posibilidad teórica de una revolución libre de violencia que mantuviera otros rasgos revolucionarios, principalmente la convulsión (Kamenka, 1969, pág.124). Nielsen fue un grado más positivo: admitió que “no existe ninguna razón *conceptual* por la que una revolución deba ser violenta, aunque puede haber una justificación empírica bastante fuerte para creer que todas las revoluciones [lo van a ser]” (Nielsen, 1979, pág.161). De todos modos, la postura marxista y anarquista predominante era que una revolución no violenta era imposible *en la práctica*:

El elemento de coacción o violencia es [...] esencial en una revolución, porque cada sistema político descansa en última instancia sobre el uso de la fuerza, de modo que la fuerza es necesaria para derribarlo. En teoría, los defensores del viejo sistema podrían estar tan desmoralizados, y los campeones del nuevo podrían estar tan confiados y unidos, que el poder se podría transmitir pacíficamente. En la práctica nunca se dan esas condiciones. (Close, 1985, pág..2)

Quienes proponen la no violencia podrían empezar por rechazar el argumento de que contra la fuerza es necesario emplear la fuerza. También podrían desafiar la creencia en que si nunca se han dado las condiciones para una revolución social no violenta es porque no pueden llegar a darse. Una crítica “dura” desde la no violencia señala que, si semejantes condiciones nunca se han dado en el pasado, tampoco se han dado entonces las condiciones necesarias para la revolución social anarquista. Una forma más suave apunta que difícilmente se puede rechazar la estrategia no violenta como si fuera inútil cuando las revoluciones violentas siempre han fracasado a la hora de acercar a la humanidad a cualquier sitio remotamente lejano al paraíso socialista.

En el mundo de la guerra fría, tanto los críticos como muchos de los defensores de la no violencia la asociaban indudablemente a reformismo y resistencia. Los muchos ejemplos de campañas no violentas triunfantes o casi triunfantes que citaban los defensores de semejantes cambios, tales como Gene Sharp (1971, Cap. 5) y Richard Gregg (1960, Cap. 1) hacían sobre todo referencia a la resistencia al dominio extranjero (sobre todo la campaña gandhiana para echar a los británicos) o a los intentos de producir cambios en las políticas gubernamentales mediante conversión o coacción. Algunos partidarios de la no violencia descartaron explícitamente cualquier posibilidad de revolución no violenta triunfante (W.R. Miller, 1964, pág.93).

Respondiendo a quienes les criticaban durante la era de la guerra fría, los partidarios de la revolución no violenta tendían a basarse únicamente en la capacidad de persuasión de su hipotética estrategia. La carencia de experiencias pasadas en el campo de la revolución social apenas importaba si los teóricos de la no violencia eran capaces de elaborar un modelo lógico y completo. La estrategia de revolución social de George Lakey (1973) fue posiblemente la más coherente de entre las que surgieron en aquel tiempo (Lakey no es un anarquista, pero su modelo es aplicable a una revolución de inspiración anarquista). Lakey estableció una estrategia de etapas progresivas que podían darse simultáneamente. Comenzaba con la “preparación cultural” o concienciación, haciendo a la gente notar los errores de la sociedad y despertándoles ante la posibilidad de un cambio. Se hacían tentativas organizativas, cuyas unidades básicas serían los grupos de afinidad en la comunidad o en el puesto de trabajo. Dentro de cuerpos mayores y menos progresistas se crearían comisiones y grupos de trabajo radicales que, si no lograban transformar estas instituciones, las abandonarían para crear contrainstituciones. Un método más para atraer el apoyo popular sería la propaganda por el hecho, en forma de gestos y actos simbólicos (del tipo de las acciones de muertes fingidas en la calle durante las campañas antinucleares, por ejemplo). Una vez que se ha asegurado la propia capacidad, sea en grupos de afinidad o a nivel provincial o nacional, se puede animar a la no cooperación política o económica. Tan sólo una vez que la masa de la población está concienciada, organizada y activa puede comenzar la revolución como combinación de no cooperación, la actuación contra las instituciones existentes y la promoción de instituciones paralelas.

Quedaba la posibilidad de que hubiera determinada fuerza dispuesta a emplear la violencia para atacar a los revolucionarios. Para Lakey esto no era el problema insuperable que muchos anarquistas no pacifistas creen que es.

Dada la disposición de los revolucionarios al sacrificio y su tenaz resistencia no violenta, los defensores del privilegio se darían pronto cuenta de lo insostenible de su situación. Los revolucionarios no violentos no es que sugieran que no vaya a haber víctimas, sino más bien que habría menos víctimas adicionales que si a los reaccionarios se les enfrentaran revolucionarios violentos.

Otra alternativa táctica al enfoque *esencialmente* violento de los anarquistas insurreccionales es el de los anarcosindicalistas. A pesar de que no haya nada que separe del todo la violencia del anarcosindicalismo, muchos de sus pioneros en Europa eran anarcopacifistas (por ejemplo Nieuwenhuis y de Light). La esencia del anarcosindicalismo es que el Estado (y el capitalismo) depende para su existencia de la cooperación económica del proletariado. Es a través de la acción coordinada de este músculo industrial, y no del ataque físico, como los anarcosindicalistas creen que el Estado puede ser desafiado de manera efectiva.

Quizá el mayor estímulo para los estrategias de una hipotética revolución no violenta haya sido el ejemplo concreto del colapso del sistema soviético en Europa central. En 1989-90, los regímenes de la órbita soviética de Polonia, Checoslovaquia y Hungría cayeron del poder de manera no violenta. Se daba una serie de factores especiales (al igual que en cualquier revolución triunfante) que permitieron a estos países sacudirse el socialismo de Estado sin derramamiento de sangre. Una de las condiciones primordiales fue la decisión de la Unión Soviética de no intervenir militarmente tal y como había hecho décadas antes. Puede aducirse que, en estos países, la lucha contra los sistemas de socialismo de Estado siempre había sido una lucha contra el control extranjero: “[...] fue el rechazo instintivo a un sistema extranjero cuyo fracaso en todos los aspectos de la vida era cada vez más evidente” (Nagorski, 1993, pág.26). De todos modos, la naturaleza rápida, popular y profunda de los cambios sociales, políticos y económicos que se dieron indicarían con certeza que el término revolución es adecuado para lo que ocurrió. Lo que ya no es tan seguro es si esas revoluciones son buenos modelos para una revolución social anarquista. Lo principal es que ocurrieron y que, por tanto, le dan mayor credibilidad a la idea de una vía no violenta hacia la revolución social anarquista.

La revolución social puede seguir siendo una revolución sin que las fuerzas revolucionarias tengan por qué recurrir a la violencia. Otros aspectos de la revolución son más importantes: gran cambio; temporalidad; empleo de medios legales o ilegales para realizar el cambio directamente; ruptura y/o convulsión implicando probablemente algún acto definible como revolución o momento revolucionario. La violencia es sólo un factor subordinado que depende de la voluntad de los reaccionarios y los revolucionarios. Lakey y otros han elaborado convincentes modelos hipotéticos que aseguran que la determinación de las fuerzas progresistas no violentas puede socavar sin violencia el poder y la autoridad del Estado. Sus modelos comparten rasgos con los modelos revolucionarios más que con los modelos transformativos o de reforma radical, porque asumen la cualidad de la temporalidad y rechazan el papel de los métodos institucionales de cambio. Tanto en la estrategia de Lakey como en el anarcosindicalismo hay una convulsión de algún tipo: en la primera la competición definitiva entre instituciones y contrainstituciones; en la segunda estrategia el momento revolucionario concreto, la huelga general. Se pueden hallar elementos que se semejan a las contrainstituciones y al sindicalismo en el ejemplo práctico del colapso de la Europa central soviética. Así pues, tiene poco sentido negar la posibilidad de una revolución no violenta. La cuestión que debe enfocarse es si es probable o improbable, efectiva o inefectiva en el contexto anarquista.

2. LA PARADOJA ESTRATÉGICA Y OTROS DILEMAS IDEOLÓGICO-MORALES

Una cuestión significativa a la que podemos aproximarnos es la paradoja estratégica a la que se alude tan frecuentemente en los trabajos académicos (Novak, 1954, pág.184; Goodwin, 1992, págs.150-1; D. Miller, 1984, págs.94, 123). Quizá la exposición mejor articulada de esta paradoja la hallamos en el capítulo 5 de *Anarchism* de Alan Ritter (1980). Ritter postula en primer lugar que la meta anarquista de la “individualidad comunal” sólo se puede obtener legítimamente a través de métodos que no sean contrarios al fin (pág.90). Dado que encuentra que sólo la persuasión racional al modo de Godwin es compatible con los modos de la anarquía, considera que ésta es la única herramienta legítima para los anarquistas. En segundo lugar, Ritter declara que la persuasión racional no es un método lo bastante potente para afrontar los intereses ocultos anteriores a la disolución del gobierno y los elementos incorregibles después (págs.96-98).

Pocos anarquistas dejarán de estar de acuerdo con que la persuasión racional y el ejemplo personal son los métodos ideológicamente más consistentes para cambiar comportamientos y actitudes. Los anarquistas no pacifistas aceptan que los métodos violentos y coercitivos servirán como máximo para eliminar la oposición y cambiar el comportamiento. Son claramente inútiles para gestar una cooperación comprometida y la buena voluntad general necesarias para la creación de una anarquía estable. Desde Godwin (1985, libro VII, Cap. 11), a Bakunin (1980,

pág.421) o Berkman (1942, pág.52), hasta los activistas de base que cita Chan (1995), la mayoría de anarquistas de todos los colores han reconocido que la comprensión y aceptación son los únicos medios para una anarquía madura – aun sin ser necesariamente la única vía para la disolución de la autoridad institucional y la sujeción económica.

No obstante, incluso los campeones de la persuasión racional, Godwin y Proudhon, tenían sus dudas acerca de que ésta fuera la fuerza motriz de la transformación social. Ritter piensa que Bakunin es el heredero natural de estas dudas o desilusiones. Se encuentra con que este archiconspirador adopta una estrategia que “a menudo implica lo que para los anarquistas es el recurso ilegítimo a la violencia” (pág.103). Ilegítimo porque Ritter considera que si los anarquistas aceptan la validez de una estrategia que implique fuerza y coacción estarán refutando su propia denuncia del uso del poder y socavando así el ideal anarquista. Ritter nos coloca ante la proposición de que o bien la fuerza y la coacción son válidas y lo son siempre, o que no son válidas y no lo son nunca. Ritter ve a Kropotkin como un teórico consciente de la incoherencia entre el anarquismo y el uso de poder, luchando desesperadamente por conciliar esto con la aparente impotencia de la persuasión racional. En lo que respecta a Ritter, Kropotkin fracasó en lograr un compromiso consistente a la vez ideológicamente y en la práctica, porque es imposible de lograr: la estrategia anarquista es invariablemente ilegítima o ineficiente (pág.108).

Aquí no vamos a tratar en detalle la segunda cláusula de la paradoja estratégica –la ineficiencia de la persuasión como herramienta para la revolución anarquista. La ineficiencia de la persuasión racional en la transformación social durante cualquier momento de la existencia humana puede ser una cuestión de hechos históricos. La existencia de los anarquistas filosóficos como una categoría tangible de casi-anarquistas revela cómo algunos no están convencidos de la practicabilidad de sus propios ideales anárquicos o de las vías hacia ellos. No obstante, las entrevistas de Chan (1995) a activistas anarquistas de base contemporáneos muestra cómo también hay anarcopacifistas que se ciñen a una estrategia de pura persuasión y, sin embargo, creen que la anarquía es una meta perfectamente realizable y evitan por tanto la pasividad de los verdaderos anarquistas filosóficos. Aunque esto pueda no convencer a muchos otros, ellos consideran que no es imposible que la persuasión y el ejemplo personal puedan resultar en un momento dado lo suficientemente atractivos como para convertir a la humanidad; a pesar de la historia.

Si se trata de investigar la legitimidad de la violencia podemos buscar otros argumentos fuera de la aserción de Ritter de que el uso de la fuerza y la coacción son incompatibles con el anarquismo. El rechazo anarcopacifista de la violencia se deriva de una serie de hipótesis empíricas y principios *a priori* que deben ser examinados. También está el desafío de la moral kantiana, paralelo a la crítica ideológica que realiza Ritter.

¿Qué es lo que hace que la violencia sea tan inaceptable? Sin duda alguna, para la mayoría de códigos morales, el daño y el dolor que causa la violencia son malos y, como mínimo, tienen que ser disculpados o justificados. Pero los tolstoyanos insisten en que no hay verdaderamente excusas ni justificaciones para el derramamiento de sangre. La tradición tolstoyana de pacifismo absoluto nace de una base religiosa y nos remite al mandamiento del “no matarás”. Este mandamiento es fundamental para el pacifista absoluto, como si estuviera grabado en piedra. En teoría, un humanista no religioso podría considerar también que este mandamiento es intuitivamente correcto. Poco podremos sacar de discutir sobre estos fundamentos si derivan directamente de la fe en un ser supremo que no puede ser juzgado por medios racionales. Pero, a la vez que las bases intuitivas o religiosas del pacifismo absoluto pueden ser firmes internamente, tampoco constituyen un argumento especialmente bueno contra el uso de la violencia para quienes no comparten esa religión o intuición. En realidad, al observador externo le pueden resultar incluso ridículas.

Una forma de hacer creíble para los demás la postura del pacifista absoluto es desarrollando un sistema de priorización de reglas (Whitman, 1966, pág.307). Un pacifista absoluto puede tener una serie de obligaciones legales o principios religiosos a los que adherirse, pero si éstos entraran en conflicto se podrían ceñir a la regla de “nunca hacer el mal... o, si hay que escoger entre varios males, nunca escoger el mayor”. Los pacifistas absolutos escogen como principio supremo la negativa a matar o usar la violencia.

El estudioso libertario de la ética Jan Narveson trata de negar la naturaleza *a priori* de esto sugiriendo que puede surgir una situación en la que, para evitar una cantidad masiva de asesinatos, para el pacifista absoluto que siga la regla de las prioridades resulte lógico romper su principio supremo: la clásica situación de “asesinar a Hitler” (1968, p.149). El filósofo moral Tom Regan despacha convenientemente el argumento de Narveson cuestionando la validez de su suposición de que el pacifista absoluto cree que el uso de una menor cantidad de violencia para prevenir una cantidad de violencia mayor conduce a un resultado de menor mal o injusticia. Sin embargo, Regan considera lógicamente posible que un pacifista considere la violencia/asesinato como algo “irremisiblemente malo”, dado que “hay más mal en usar la fuerza que en hacer posible la fuerza adicional al negarse a usarla, que es como decir que nadie debería emplear la fuerza” (1972, págs.80-1). La incertidumbre de Regan sobre si los pacifistas consideran

esto como correcto puede ser invalidada por esta afirmación del anarcopacifista Ronald Sampson:

[...] el pacifismo descansa sobre una comprensión de la naturaleza de la relación del hombre con el universo puramente religiosa. La reverencia por la vida no significa matar con el fin de influir sobre los acontecimientos futuros, lo cual nunca está al alcance de ningún individuo. El propósito de la vida no es salvar a buenas personas de morir a manos de malas personas [...] El propósito de la vida es ejemplificar la bondad a costa de la maldad (1985, pág.22).

El hecho de que sea lógicamente posible mantener una posición de pacifismo absoluto no le confiere a esta línea de argumentación ninguna calidad persuasiva frente a quienes abogan por la violencia y evidentemente no la consideran irremisiblemente mala. Una postura posiblemente más funcional es la del pacifista casi absoluto. El pacifista casi absoluto, a quien a veces se confunde con el pacifista absoluto (Holmes, 1971, pág.119), sostiene que nunca se da una circunstancia concebible en la que el asesinato o la violencia esté justificada. El pacifista casi absoluto parece trabajar principalmente sobre una base aforística: “No debemos nunca dejarnos arrastrar hacia la creencia de que el fin justifica los medios, sino darnos cuenta de que a través de medios perfectos, ni las mejores intenciones llevan a ninguna parte” (Lund, 1966, pág.356). Las raíces de otras comunes máximas casi absolutas son que “la violencia no funciona”, “la violencia engendra violencia” y que “la violencia se vuelve contra quien la usa” (ver por ejemplo Huxley, 1947, pág.25). Los pacifistas absolutos también recurren a estos axiomas para hacer su postura más atractiva. Sin embargo, ambas posturas no son lógicamente complementarias. Si el uso de la violencia es, como sostienen los pacifistas absolutos, irremisiblemente malo, la cuestión de si las consecuencias de su renuncia van a ser buenas o malas es irrelevante (Regan, 1972, pág.86).

Las máximas casi absolutistas no son *a priori*. Por ejemplo, la afirmación de que la violencia siempre lleva a males mayores tiene poco fundamento a no ser que haya superado una cierta investigación empírica (Melzer, 1975, pág.126). Si se trata de investigar seriamente la afirmación de que “la violencia engendra violencia”, no deberemos conformarnos con meros juicios de valor o hipótesis empíricas; es necesaria la evidencia de los hechos. No parece que la postura casi absoluta pueda resistir un examen exhaustivo si depende exclusivamente de meros aforismos, puesto que hay pocas dudas de que algunos actos de violencia han quedado alguna vez sin represalia o que el uso de la violencia ha logrado alguna vez ciertos propósitos sin producir terribles efectos colaterales. Naturalmente, el fracaso de una regla empírica en una sola ocasión hace dudar de la validez de esa regla.

Sin embargo, esto no debería hacernos pensar que quienes mantienen el marco de argumentación de la inutilidad de la violencia estén manteniendo una postura insostenible (como Cullen, 1992b, pág.8). Lo más defendible es la verdad *general* de esas máximas, a menudo no enunciada. Durante el siglo XX, la creciente capacidad destructiva de la guerra entre las grandes potencias demostró al mundo que un futuro conflicto global podría resultar catastrófico. No es irrazonable argüir que, a la larga, el uso de la violencia revolucionaria puede conducir hacia el mantenimiento de la cultura de la violencia o hacia una violencia mayor que si se hubiera renunciado a la violencia. Si no podemos estar seguros (y no podemos) de en qué circunstancias vamos a obtener resultados desfavorables a corto o largo plazo, es mejor evitar por completo la violencia. La regla general del pacifista casi absoluto es una proposición que los anarquistas no pacifistas tienen que afrontar, pero ellos tampoco tienen que aportar pruebas empíricas para refutarla, basta con argumentar dudas razonables.

Otra posibilidad es el pacifismo estratégico. Algunos buenos ejemplos de este razonamiento los podemos hallar en Pike (1990, págs.24-30) e Ihara (1988). En el contexto del anarquismo, el pacifista estratégico sugiere que la violencia puede ser aceptable como autodefensa, pero nunca en beneficio de metas políticas o sociales o, para algunos, a falta de premeditación. El pacifista estratégico sugiere que, mientras que la violencia puede ser aceptable como medio de autodefensa (en su forma más pura: autodefensa no premeditada), nunca lo es como herramienta para acelerar una meta política o social. Todo lo más habría que señalar que la exención en caso de autodefensa no ayuda a la postura contraria al uso de la violencia revolucionaria y, de hecho, la debilita por cuestiones que veremos más adelante.

Un ataque *a priori* más consistente que el de los pacifistas absolutos contra el uso de la fuerza y la coacción puede hacerse mediante el reto kantiano de la base deontológica de la moralidad. Kant argumentaba que la moralidad de un acto debería ser juzgada por sus motivos más que por sus resultados. El principal determinante de la moralidad de un acto era si estaba motivado por la buena voluntad. Por si son necesarios otros requisitos nos remitimos a los imperativos kantianos. La Fórmula de la Ley Universal (FLU) nos dice: “Actúa sólo de acuerdo con la máxima de que tu actuación, al mismo tiempo, deba convertirse en ley universal” (Kant, 1959, pág.39). La Fórmula del Fin en sí Mismo (FFsM) declara: “Actúa de modo que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en otra, siempre como un fin y nunca como un medio” (Kant, 1959, pág.47). Sobre la base de estas fórmulas, los datos histórico-empíricos

son superfluos para cualquier consideración moral. el hecho de que, a menudo, las malas consecuencias puedan resultar de buenos motivos (como el deber o la obligación) es completamente irrelevante. El teórico anarquista Giovanni Baldelli escribe: “Usar a las personas como medios e incorporarlas a una organización o institución cuyos propósitos les trascienden es convertirlas en piezas de una maquinaria y degradarlas por debajo de los esclavos de la antigüedad” (1971, pág.162).

La moralidad kantiana no parte de los mismos principios fundacionales que los pacifistas absolutos. La FLU podría justificar perfectamente la defensa no premeditada ante un ataque físico injustificado. De todos modos, la FFsM hace difíciles de mantener consideraciones como la violencia preventiva, la manipulación o la coacción en nombre de la revolución social. Estos métodos pretenden usar a sus objetivos como medios para alcanzar un fin. El revolucionario social que asesina a un déspota esencial para la supervivencia de la jerarquía dominante contraviene la FFsM porque considera al autócrata puramente como un medio.

Parece que la FLU sea también una herramienta moral contra el uso anarquista de la violencia para realizar cambios sociales. Ciertamente los anarquistas sufrirían una conmoción ante la idea de aprobar el derecho universal de cualquiera a usar la violencia contra cualquier otro. Sin embargo, los anarquistas podrían remitirse a otro principio universalizante, la Regla Dorada de “haz a los demás como quisieras que te hagan a tí”. Podrían retorcerla hasta obtener un principio satisfactorio: hazle a los opresores lo que esperarías que otros te hicieran a tí si pretendieras oprimir”.

Finalmente, podemos volver a la misma paradoja estratégica anarquista. Alan Ritter y sus colegas académicos no están solos señalando la incoherencia de los fines y los supuestos medios; los propios anarquistas son conscientes y se preocupan. Esta cuestión suele partir de la tendencia anarcopacifista (Sampson, 1985, pág.23), pero también otros cuya agenda no esté dominada por la cuestión de minimalizar la violencia pueden plantearse. Solnemann, un anarquista individualista, declara que “el patrón de si alguien es realmente un anarquista o no se basa en si renuncia o no a dominar a otros” (1983, pág. 180).

Hay por lo menos tres objeciones específicamente doctrinales que pueden explicar el razonamiento que sustenta las dudas de los analistas tanto anarquistas como no anarquistas. La primera es que la crítica anarquista al estado se basa en la idea de que el uso del poder (refiriéndose a fuerza, coacción, manipulación, etc.) por parte de un grupo para controlar a otro grupo de gente es injusto. Según la lógica, si el uso de la violencia o la coacción es injusto cuando parte de un déspota tiránico o de un representante democráticamente electo, sigue siendo injusto cuando recurren a ello los anarquistas. La segunda objeción es que los anarquistas consideran la anarquía como una alternativa preferible al Estado porque la gente es capaz de decidir racionalmente y lo justo es que se les permita emplear esa facultad. Al usar la fuerza y la coacción en el contexto revolucionario, los revolucionarios anarquistas están rechazando el libre ejercicio de la autonomía personal y mostrando así que no tienen fe en la facultad de la gente para tomar las decisiones “correctas”.

El resumen de estas dos primeras objeciones es que los anarquistas deberían actuar identificando lo que *es* con lo que *debería ser*, porque de lo contrario parecerán demostrar que no tienen fe en la verdad de sus propias ideas. Si los estrategas de la revolución violenta tienen argumentos que oponer a estas dos objeciones, tendrán que afrontar la tercera: si es posible posponer la aplicación de las doctrinas fundamentales hasta el final de la revolución, ¿por qué entonces se oponen los anarquistas a la idea de un gobierno revolucionario provisional?3. REFUTANDO LA PARADOJA ESTRATÉGICA Y LOS DILEMAS IDEOLÓGICO-MORALES

Moralmente, los estrategas de la revolución directa deben creer que el derramamiento de sangre no es el único mal a tener en cuenta en cualquier planteamiento sobre el valor del cambio social. Deben ser capaces de hacer una apreciación justa según la cual el balance de males resultará peor si no se recurre a la violencia y no hay otro medio de actuación factible que pudiera producir los mismos resultados con menos daños resultantes. Los anarquistas no pacifistas también deberían ser capaces de dar algún paso para armonizar los fines ideales con métodos menos que ideales, especialmente allá donde esos métodos pueden casar mal con los principios ideológicos fundamentales.

Desde un punto de vista estratégico, la mayoría de anarquistas parecen creer (ver Chan 1993, Caps. 3 y 5) a regañadientes o no, que el cambio societal masivo que desean va a tener que estar acompañado de muertes y violencia, que es imposible una transformación sin violencia. A Kropotkin le parecía abracadabrante que alguien pudiera pensar que un cambio fundamental en el sistema pudiera suceder “sin ni tan siquiera aventar la vajilla de las mesas de los restaurantes” (1972, pág.113). Bakunin apuntó: “Desde luego es una pena que la humanidad todavía no haya inventado medios más pacíficos para el progreso pero, hasta ahora, cada avance en la historia se ha logrado sólo

después de ser bautizado en sangre.” (1964, pág.372). El fatalismo de los anarquistas se base ante todo en la observación de que una parte de la población de una sociedad estatista tiene intereses ocultos en la actual estructura económica y de poder, y que el poder institucionalizado tiene una fuerte tendencia a mantenerse. No podemos afirmar que en *todos* los casos los adalides del Estado van a luchar por mantenerlo, ni que no puedan ser convencidos para rendir voluntariamente su poder y su riqueza. La evidencia empírica que proporcionan los no pacifistas señala sólo la enorme *probabilidad* de que, cuando la masa de la población desee un cambio, siempre habrá alguna pequeña minoría militarmente dispuesta para la reacción.

Mientras, los pacifistas absolutos deben confiar en el principio *a priori* de que la violencia/asesinato es irremediamente malo, la defensa del uso de la violencia puede basarse en la idea del derecho absoluto a la autodefensa. Ciertas interpretaciones de la autodefensa reactiva han sido justificadas en muchas culturas tradicionales, incluyendo aquellas con prohibición de matar, como el judaísmo. Teóricos cristianos tempranos, como Agustín, rechazaban la (auto)defensa no autorizada por su alta concentración de cosas mundanas (a pesar de que defendía la guerra justa; Holmes, 1989, pág.120). No obstante, esto cambió con gente como Tomás de Aquino, que argüía que la moralidad de la autodefensa se basaba en la buena intención de preservar y no en la mala intención de matar (1929, cit. 64, art. 7, págs.208-10). La autodefensa se considera algo tan instintivo que algunos pacifistas consideran necesario excusar la posibilidad de que campañistas no violentos reaccionen con violencia ante los ataques físicos (Crosswell, 1992b, pág.8).

El derecho a la autodefensa estaría estrechamente ligado a la idea del derecho a la vida: se puede apelar al derecho a la autodefensa con el fin de preservar la propia vida. Y sin embargo, inmediatamente surge el problema de que, si existe un derecho natural a la vida, quien se defiende podría violarlo al recurrir a un golpe mortal contra un agresor homicida que no pueda ser frenado de otro modo. Jenny Teichman, que estudió las teorías del pacifismo y la guerra justa, muestra sus reservas para aceptar cualquier concesión tratándose del derecho a la vida (1986, págs.81-2), pero concede que el análisis de Hobbes parece el más atractivo:

existen ciertos Derechos que ningún hombre debe abandonar o transferir bajo ningún concepto. Lo primero es que ningún hombre puede rechazar el derecho a resistirse contra quienes le asaltan para arrebatarle la vida por la fuerza [...] (Hobbes, 1992, pág.93)

Hobbes no explica adecuadamente por qué es preferible moralmente el derecho a una autodefensa letal al derecho a la vida del agresor homicida, y Teichman no sabe cómo resolver esto más allá de señalando su estatus *a priori*. Es posible que su llamada intuitiva en el individuo trascienda la moralidad, porque es moralmente difícil argumentar que los agresores pierden su derecho a la vida (a pesar de que estos es lo que trata de hacer Locke cuando recurre a la “ley de la naturaleza” 1960, II, sección 23, pág.302), o que pierden su derecho a la autodefensa ante su víctima, ahoracombativa (tal y como pretende argumentar Nozick 1974, pág.100).

Si se considera la autodefensa como un derecho natural e inalienable –algo escogido racionalmente más que inconscientemente reactivo- se hace difícil frenar la marea de alegaciones de actos de defensa moralmente justificables o excusables. Teichman compara una guerra de agresión con la autodefensa individual para hacernos notar las diferencias cualitativas entre ambos casos (1986, págs.88-9). No obstante, esto no rebata la idea de que existe una pendiente resbaladiza desde la autodefensa reactiva hasta la defensa colectiva preventiva. Si es ético defenderse a sí mismo, parece moralmente incoherente y contraintuitivo (excepto quizá para los egoístas) afirmar que es injustificable defender a alguien incapaz de defenderse por sí mismo.

Esto nos devuelve a la cuestión de la premeditación. Si alguien sabe que va a ser atacado por unos bandidos homicidas armados, y estamos de acuerdo en que tiene derecho a usar cualquier medio (digamos una pistola) con el fin de defenderse de ellos adecuadamente y con posibilidades de éxito, resultaría ilógico que se negara a preparar esos medios de resistencia. Igualmente, si coordinarse premeditadamente con otras personas pareciera el único medio para frenar a los agresores homicidas, sería absurdo descartarlo. Siguiendo esta línea de razonamiento, los revolucionarios pueden considerar moralmente justificado el defenderse a sí mismos y a otros durante el acto revolucionario; incluso uniéndose por anticipado a unidades armadas para la defensa, si no pareciera haber otro medio de rechazar los ataques y el éxito fuera posible.

La zona más gris de la defensa justificable es la defensa preventiva: allá donde el único modo de que la propia debilidad militar pueda prevalecer sobre los bandidos homicidas armados sea un ataque preventivo. Esto se acerca peligrosamente a la línea entre defensa ante una amenaza cierta y agresión para eliminar una amenaza *potencial*.

Otra zona de disputa es dónde se puede aplicar la defensa propia, de otros o colectiva. El contexto más claro es la

violencia de un ataque físico directo. Considerar los ataques físicos como la única base para una defensa física justificable/excusable supone sugerir que (a) sólo pueden ser contestados mediante la defensa física y que (b) sólo éstos *merecen* ser contrarrestados mediante la defensa física. Si aceptamos que existe un argumento plausible contra (a), entonces (b) sólo tiene sentido si un ataque físico es lo peor que le puede suceder a una persona.

Es evidente que quienes emplean el término violencia con el fin de abarcar la injusticia social o la coacción puedan colocar la injusticia social o la coacción a la par que el asalto físico. Paul Wolf se pregunta justamente si la *satyagraha* podría considerarse en la práctica automáticamente más ética que algunas formas de daño físico. También es posible que quienes empleen una definición más estrecha de lo que es violencia –quienes vean violencia sólo en el ataque físico- puedan compartir las dudas acerca de que la violencia sea el mal supremo. El filósofo de la política Gerald Runkle sugiere que es justificable cierto grado de violencia para oponerse a “condiciones de miseria, angustia, pobreza, alineación, enfermedad, inseguridad, deshumanización y esclavitud” (1976, pág.375). Runkle debe de creer que es posible establecer alguna correlación moral a grandes rasgos entre la violencia y el sometimiento a la injusticia social; que cierta cantidad y grado de violencia puede justificarse porque solucionará o evitará un equivalente mayor de injusticia social.

El revolucionario no pacifista puede aceptar que el sistema de escala de prioridades es bueno y útil, pero a la vez negar que el principio supremo sea “no matarás/ no practicarás violencia”. Para los filósofos de la moral no pacifistas (como Narveson y Regan) y los anarquistas, escoger este principio del mal supremo es contraintuitivo. Es posible proponer un principio supremo alternativo. Emma Goldman, con la vista puesta más en la propaganda que en la teoría, declaró:

El anarquismo, más que cualquier otra teoría social, valora la vida humana por encima de todas las cosas [...] De todos modos, esto no significa para nada que el anarquismo enseñe sumisión. ¿Cómo va a ser así, si conoce todo el sufrimiento, toda la miseria, todos los padecimientos que resultan del mal de la sumisión? Yo diría que el ideal más elevado del hombre es la resistencia ante la tiranía (1969, pág.107).

Si se tiene un principio supremo alternativo, como parece tenerlo Goldman, la llamada a evitar la violencia porque es mala puede caer en oídos sordos. La violencia puede ser mala, pero hay cosas que pueden ser peores y, en ese caso, Goldman está dispuesta a escoger el mal menor para vencer el mayor.

El argumento del principio supremo alternativo sólo es válido como argumento frente al pacifismo absoluto, del que Regan afirma que también puede mostrarse demasiado fácilmente como contraintuitivo (1972, pág.84). Es dudoso que Goldman defendiera su “más alto ideal” hasta el fin del mundo. El motivo por el que, después de todo, Narveson cree que a la mayoría el pacifismo le parece “absurdo y temblorosamente ridículo” es debido a las innumerables situaciones donde un pequeño despliegue de violencia podría evitar con toda probabilidad una violencia mayor (de nuevo la situación de “asesinar a Hitler”). Una forma de hacer más atractivo ese sistema *a priori* es optar por un sistema de prioridades fluido; esto es, uno en el que no haya un principio supremo.

Alternativamente, se puede rechazar un sistema de normas a favor de la mera regla utilitarista de que una acción es correcta si, y sólo si, promueve la mayor felicidad del mayor número de gente. Bajo esta regla, el uso de la violencia es tan sólo un factor dentro de toda ecuación moral. Si se pueden calcular a grandes rasgos los puntos positivos y negativos respecto al uso de una revolución violenta, se puede hallar que el resultado es menor que la injusticia equivalente si la revolución no tiene lugar (suponiendo que no haya medios menos dolorosos para realizar ese cambio). No es un cálculo fácil de hacer. No hay reglas de oro que establezcan cuántos grados de dolor aliviado a cuánta gente equivalen a un solo asesinato. Hay que ser capaz de afirmar sin dudas que el alivio de la miseria y los beneficios de la autonomía moral de la amplia mayoría superarán con mucho el dolor de la obstinada minoría dirigente. Incluso si se acepta semejante cálculo como base para una decisión moral, se puede ser presa de la lógica duda pacifista de que nadie puede predecir a ciencia cierta el resultado de las propias acciones, con lo que los cálculos no sirven de nada. Los utilitaristas sólo pueden remitirse a las probabilidades y a las evidencias históricas.

En cualquier caso, se rechaza la FFSM por la idea teleológica de que el fin puede justificar los medios. Gerald Runkle cree que a la humanidad le parece tan intuitiva la idea de hacer algo desagradable para obtener algo agradable que “asumimos la consistencia de esta máxima a cada minuto de nuestra vida” (1976, pág.373). Algunos anarquistas argumentan desde la máxima de que el fin justifica los medios (JS, 1992, pág.8), a pesar de que el utilitarismo se asocia raramente al anarquismo. El problema de relacionar estos dos conjuntos de ideas es el que nos encontramos cuando el cálculo felicitarario de tipo utilitario interfiere con los principios doctrinales anarquistas aunque, si se creyera

firmemente que la mayor felicidad se halla siempre en la disolución de los gobiernos podría haber un verdadero terreno abonado para la convergencia.

Al casi pacifista que argumenta que “la violencia no funciona” o que “la violencia engendra violencia” se le podría replicar con afirmaciones igualmente hipotéticas como que “la violencia funciona” o que “la violencia no tiene por qué engendrar violencia”. No hay que aceptar necesariamente la idea de que las máximas pacifistas tiendan a acercarse más a las verdades universales. El hecho de que haya habido violencia en diferentes momentos y lugares no indica que tenga propiedades estilo virus. Un episodio de violencia entre personas no ha sido siempre seguido por otros episodios de violencia. Los anarquistas no pacifistas tienen su propio arsenal de aforismos, los más relevantes de los cuales son: la clase dirigente no se rendirá sin luchar; y la injusticia social engendra violencia. Esto está respaldado por cierta evidencia empírica así como por algunos argumentos razonables. De todos modos, al igual que las máximas pacifistas, no es empíricamente absoluto.

Por cada Gene Sharp que argumenta las posibilidades de la no violencia hay un Jan Narveson (1965) o un Gerald Runkle (1976) argumentando las posibilidades de la violencia.

Si los anarcopacifistas señalan que las revoluciones violentas no han llevado a la disminución del poder del Estado y las rígidas jerarquías sociales, los anarquistas no pacifistas pueden indicar la coincidencia de la violencia popular con situaciones potencialmente de revolución social. A pesar de los esfuerzos de gente como Sharp y Gregg, podría parecer que los no pacifistas tienen la baza empírica más alta. El problema es que la evidencia empírica no llega lo bastante lejos como para resultar especialmente útil. La historia no nos ha proporcionado un ejemplo estable de revolución triunfante de carácter anarquista.

Los ejemplos modernos de ausencia de Estado a los que se aferran los anarquistas –la *Makhnovschina* y el noroeste de España durante 1936-7- no cumplen la papeleta debido a su efímera existencia. No podemos saber si una cosa única y extraordinaria –la sociedad anarquista- puede ser creada a través de métodos que a veces logran cosas ordinarias. En un debate justo, ninguna de las dos partes puede aportar evidencias concluyentes que demuestren que la otra parte se equivoca. A los individuos les queda decidir por sí mismos cuáles más convincente empíricamente.

Si los anarquistas consideran que se inclinan intuitivamente hacia un sistema de reglas morales de prioridades fluidas temperado por el hedonismo social y están convencidos de que la violencia parece ser hipotéticamente una necesidad empírica y/o capaz de provocar la disolución del Estado, deberán preguntarse al cabo si la violencia es ideológicamente compatible con el anarquismo. La primera cláusula de la paradoja estratégica es que la violencia, coacción y la manipulación son incompatibles con el anarquismo.

Un *purista* como Giovanni Baldelli puede creer que los medios y los fines son éticamente indistintos y, no obstante, no emitir juicio alguno sobre la coherencia de la violencia o la coacción en un contexto revolucionario (1971, pág.162). Esto lo hace afirmando que existen fuerzas movidas por la desesperación que pueden no ser éticas, pero que son instintivas imparables:

El antipoder es la fuerza motriz de las revoluciones genuinas, Al ser fruto de la desesperación, se disipa tan pronto como vuelve la esperanza y, no siendo ético, se convierte en poder tan pronto como triunfa. Y, sin embargo, al ser distinto al poder en su origen y motivación, no es inconcebible que pudiera ser lo bastante disciplinado como para derrotar al poder como pilar de la autoridad (anarquía) sin convertirse a su vez en poder (1971, págs.169-70).

A pesar de que el argumento de Baldelli pueda resultar atractivo, hay que notar que parece decir que las revoluciones están motivadas en un momento por necesidades primarias y al momento siguiente por criterios racionales.

En aras de la coherencia doctrinal, los anarquistas no pacifistas deben ser capaces de sostener que la violencia no es incompatible con el anarquismo. Volviendo a las objeciones doctrinales: tienen que ser capaces de argumentar que el uso de la fuerza contra los protectores del Estado es válido durante la revolución social; deben creer que no es injusto anular la autonomía individual de los defensores del Estado. El teólogo cristiano Agustín de Hipona tomó postura a favor del justo uso de la violencia, en aparente contradicción con las enseñanzas de no resistencia de Cristo. Tomás de Aquino clarificó y amplió las condiciones para que un buen cristiano pudiera emplear la violencia justa. Ambos señalaron la seriedad de las reglas que contradecían el mandamiento de “no matarás”. Hay otras fuentes para seguir la postura secular a favor de la existencia de condiciones especiales en las que la violencia está justificada:

Quienes renuncian a toda violencia como herramienta del movimiento no aciertan a distinguir adecuadamente entre la violencia que arrastra un movimiento de masas contra la opresión y la violencia empleada por quienes se benefician de la opresión [...] Nadie en su sano juicio aspira a la paz a *cualquier* precio (Ameson, 1971, pág.157).

Aquí la violencia no se considera como algo esencialmente bueno o malo. Se toma como una herramienta amoral, el uso de la cual suele comportar motivos o intenciones inmorales o bien resultados desagradables, pero que puede estar justificada en determinadas circunstancias.

Los anarquistas pueden recurrir a este argumento para justificar el uso de la autodefensa violenta contra los maniacos homicidas en una sociedad anárquicas (pues pudieran existir asesinos enloquecidos incluso en una anarquía estable). Este argumento se emplea también, junto con otros menos útiles, para justificar la apología de la revolución violenta. La escuela anarquista de la lucha de clases tiende a preocuparse poco por quienes consideran que han sobrepasado los límites de la autonomía individual al privar de ella a los obreros. La propuesta de Stuart Christie y Albert Meltzer de que “el uso de la fuerza es incompatible con la libertad” no parece ser del todo coherente con su teoría estratégica. Recurren a matizar esto afirmando que el motivo y la intención que hay tras el uso de la fuerza son el factor determinante:

La resistencia ante la fuerza [...] es antes que nada esencial para lograr la libertad, aunque haya que recurrir a la violencia para ello. La violencia que practica el Estado es la antítesis de la libertad porque es el medio a través del cual mantiene el dominio. Si sólo se puede resistir la imposición de la voluntad del estado a través de la violencia, entonces esa violencia deberá ser el requisito previo a la libertad (1974, pág.134).

Queda claro entonces que consideran que la violencia empleada por una causa justa es muy diferente de la violencia empleada por una causa injusta; la coacción que se emplea para reprimir la libertad de los oprimidos es incompatible con el anarquismo, la coacción empleada para contrarrestar esa represión (que será a costa de los opresores) es coherente.

Los anarquistas que aceptan el uso de la violencia y buscan coherencia ideológica no pueden aceptar las dos primeras objeciones doctrinales que indicamos al final de la anterior sección (que la violencia y la coacción son injustas incluso cuando las practican anarquistas y que el uso de la violencia inhibe el libre transcurso de la autonomía individual, lo que indica falta de fe en la capacidad de la gente para tomar decisiones “correctas”). Deben decir que el uso de la violencia y la coacción son injustos cuando se emplean con la intención de iniciar o mantener una autoridad institucionalizada y estructuras jerárquicas de poder, pero que son justificables/ disculpables (más que “justas”) cuando la intención es la disolución de esa autoridad y esas estructuras y no existen medios más eficientes (menos dañinos) para ello. Igualmente, la autonomía de los individuos es deseable excepto cuando ese libre ejercicio se usa institucionalmente para anular la autonomía individual de otras personas y allá donde no hayan servido otros medios para cambiar semejante irresponsabilidad. Según esto, el anarquismo está a favor de la libertad autónoma responsable, y no a favor de las libertades egoístas. Estas dos tesis doctrinales, si se han de mantener, han de mantenerse antes, durante y después de la disolución del Estado.

Al sostener estas dos tesis doctrinales, parece que choquemos con la tercera objeción doctrinal: que si hay excepciones en la prohibición ideológica de usar el poder, ¿por qué no entonces hacer excepciones en la prohibición de un gobierno provisional revolucionario? El movimiento en pleno ha tratado como a renegados a los anarquistas que han llegado a aceptar la idea de la validez de un gobierno revolucionario (como el *Anarchist Workers Group* británico). Podríamos aceptar la afirmación axiomática de que las configuraciones institucionales tienen a perpetuarse (mientras que el uso individual de la violencia no), pero este no es el meollo de la posición no pacifista. La solución para esta tercera objeción la encontramos en la naturaleza del Estado y las instituciones a él asociadas. Los anarquistas no pacifistas contemplan la violencia, la fuerza y la coacción como acciones, posiblemente malas pero no esencialmente. La institucionalización de la violencia, la fuerza y la coacción se considera una cuestión cualitativamente distinta. Una jerarquía revolucionaria, por muy buenas que sean sus intenciones, se someterá a las mismas objeciones que los anarquistas tienen para cualquier configuración institucional.

El mensaje de esto, igual que de las ideas de Baldelli, es que cualquier anarquista dispuesto a usar la violencia o la coacción en pos de la anarquía camina sobre el filo de una navaja. Es posible usar la violencia y la coacción como parte de la lucha para disolver el Estado, pero la confianza en esos medios y la falta de atención pueden llevar al usuario al papel de reaccionario o protoestatista. Incluso si fuera necesario, justificable y coherente recurrir a la violencia, no dejaría de ser peligroso.

CONCLUSIÓN

El objetivo de este artículo era doble. El primer objetivo era determinar la relación entre el concepto de revolución social y las estrategias anarquistas persuasivas y no violentas. Para ello ha sido necesario aislar las estrategias relevantes. He llegado a la conclusión de que una estrategia cuyo componente clave sean la persuasión y el ejemplo personal se ajusta mejor al concepto de transformación que al de revolución. Por otra parte, las estrategias no violentas que implican rapidez de ejecución e inconstitucionalidad pueden contemplarse bastante justificablemente como que tienen valor revolucionario.

La segunda intención del artículo era investigar la validez ética de las estrategias revolucionarias. Se hacen muchas afirmaciones de que las revoluciones violentas (o cualquier revolución no violenta pero coactiva/manipuladora) son desmesuradas para el anarquismo. Los pacifistas proporcionan una serie de argumentos de por qué la violencia es moralmente errónea en todas (o prácticamente todas) las circunstancias. Sin embargo, sus argumentos son notablemente deficientes. El pacifismo absoluto depende de la aceptación de un principio que es fundamental para poca gente; el pacifismo casi absoluto es empíricamente refutable. Dada la aprobación mayoritaria de las medidas violentas, esos errores bastan para mantener la posición minoritaria del enfoque pacifista.

Otro ataque a la estrategia revolucionaria emana de la ética deontológica kantiana. Mientras que la fórmula del fin en sí mismo puede ser loable en una sociedad sin Estado, es muy probable que los intentos revolucionarios de los anarquistas no pacifistas se ciñan al principio teleológico de que el fin justifica los medios. Esto no es una respuesta enteramente satisfactoria. Cualquier cálculo previo acerca de si el resultado de una revolución social va a justificar realmente una perturbación y/o víctimas masivas difícilmente va a ser otra cosa que una mera especulación. Sin embargo, una ética consecuencialista es un lugar razonablemente seguro desde el que plantear una estrategia revolucionaria.

El argumento más crítico al que se enfrentan las pretensiones anarquistas revolucionarias es el que cuestiona la coherencia ideológica del anarquismo con el uso de la violencia, la fuerza y la coacción. Esta es la base de la paradoja estratégica que, según Ritter y otros, reduce al anarquismo a la impotencia. Con el fin de refutar estas alegaciones, los anarquistas no pueden afirmar a la vez que rechazan completamente la violencia y la coacción y que aceptan una estrategia revolucionaria violenta (o coactiva). Deben mantener que existe un contexto particular en el que el uso de la violencia es justificable. Ese contexto es donde la violencia (o la coacción) es aceptable para disolver el poder institucionalizado y la injusticia institucionalizada si es que no hay otros medios menos costosos. Al plantear una estrategia revolucionaria establecen una distinción entre el uso individual del poder y el poder institucionalizado. Lo primero es justificable en determinados casos; lo segundo es siempre injustificable. Tal y como señala Baldelli, esta línea es coherente, aunque precaria.

NOTAS

1. El término “anarquista filosófico” puede usarse en un sentido general para referirnos a cualquiera que crea en los principios generales del anarquismo. Sin embargo, aquí lo uso de manera un poco más limitada para referirme a alguien que, mientras considera el anarquismo (o, en el caso de protoanarquistas, algo emparentado con el anarquismo) como el ideal *en la teoría*, no lo considera una opción factible hasta que haya un mayor progreso en el proceso de ilustración humana, si es que llega a ser factible alguna vez. El corolario de esta postura es que los anarquistas filosóficos no son activistas revolucionarios sino pensadores, agentes educadores en el mejor de los casos. Los anarcopacifistas son los parientes más cercanos de los anarquistas filosóficos, de los que se distinguen principalmente por su compromiso activo con el cambio. Según esta definición, podemos considerar a gente como William Godwin o Herbert Read como anarquistas filosóficos.
2. En Chan (Cap.1,1993) le dediqué cierto tiempo a la cuestión de definir la violencia de manera que esta definición no sólo sirviera para el contexto académico, sino que tuviera cierta utilidad en el uso cotidiano. Finalmente opté por: • “Un acto de violencia es: cualquier acto realizado por una persona A con la intención (o, por lo menos, con una esperanza razonable) de hacer daño físico a la(s) persona(s) B, y cuya ejecución o efectos sean vigorosos y repentinos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Amann, P. (1962) 'Revolution: a redefinition', *Political Science Quarterly* (77: 1), March, pp.36-53.
- Aquinas, T. (1929) *The 'Summa Theologica' of Sto Thomas Aquinas*, Vol. 10 (London:

- Burns Oates and Washbourne).
- Arneson, D. (1971) 'Violence and social change', R. Buckhout (ed.), *Toward Social Change* (N.Y.: Harper and Row), pp.157-8.
- Bakunin, M. (1964) *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (ed.) G.P. Maximoff(London: Free PressofGlencoe).
- Bakunin, M. (1980) *Bakunin on Anarchism* (ed.) S. DoJgoff (Montreal: BJack Rose).
- Baldejli, G. (1971) *Social Anarchism* (Chicago: AJdine-Atherton).
- Berkman, A. (1942) *A.B.C. of Anarchism* (London: Freedom Press).
- Bruyn, S.T. (J 979) 'Social theory of nonviolent action: a framework forresearch in creative conflict', S.T. Bruyn and P.M. Rayman (eds), *Nonviolent Action and Social Change* (NY: Irvington).
- Calvert, P. (J 970) *A Study of Revolution* (Oxford: Clarendon Press).
- Chan, A. (J 993) *The Creative Urge: Anarchist Perspectives on Violence, Nonviolence, and Social Change* (PhD thesis, University of Bristol, England).
- Chan, A. (J995) 'Anarchists, Yiolence and Social Change: perspectives from today's grassroots', *Anarchist Studies* (3: J), pp.45-68.
- Childress, J.F. (J 971) *Civil Disobedience and Political Obligation: a Study in Christian Social Ethics* (New Haven: Yale University Press).
- Christie, S., and Meltzer, A. (1970) *The Floodgates of Anarchy* (Kahn and Averill).
- Close, D. (1985) 'The meaning of revolution', D. Close and C. Bridge (eds), *Revolution: a History ofthe Idea* (London: Croom Helm).
- Colin (1987) 'Direct action', *Green Anarchist* (17), Aut., p.9.
- Crosswell, E. (1 992b) 'Anarchism and violence: 3', *Freedom* (53:18),19/9/92, p.8.
- Cullen, S. (1992b) 'Nonviolent change?', *Freedom* (53: 16),8/8/92, p.8.
- Dunn, J. (1974) *Modern Revolutions: an Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Edwards, L.P. (1973) *The Natural History of Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ellwood, C.A. (1905) 'A psychological theory of revolutions', *American Journal of Sociology*, 11 (1), July.
- Friedrich, C.J. (1969) 'An introductory note on revolution', C.J. Friedrich (ed.), *Revolution*, Nomos 8 (N.Y.: Atherton), pp.3-9.
- Gandhi, M.K. (1987) *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Vol.III (ed.) R.Iyer (Oxford: Clarendon Press).
- Godwin, W. (1985) *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness* (ed.) I. Kramnick (Harmondsworth: Penguin).
- Goldman, E.,(1969) *Anarchism and Other Essays* (N.Y.: Dover).
- Goodwin, B. (1992) *Using Political Ideas* (Chichester: John Wiley).
- Gorz, A. (1967) *Strategy for Labor: a Radical Proposal* (Boston: Beacon Press).
- Gregg, R.B. (1960) *The Power ofNonviolence* (London: James Clarke).
- Hobbes, T. (1992) *Leviathan* (ed.) R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press).
- Holmes, RL (1971) 'Violence and nonviolence', IA. Shaffer (ed.), *Violence: Award Winning Essays in the Councilfor Philosophical Studies Competition* (N.Y.: David McKay) pp.101-35.
- Holmes, RL (1989) *On War and Morality* (Princeton: Princeton University Press).
- Huntington, S.P. (1968) *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press).
- Huxley, A. (1947) *Ends and Means* (London: Chatto and Windus).
- Ihara, C. (1988) 'Pacifism as a moral ideal', *Journal of Value Inquiry*, 22, Oct., pp.267-277.
- JS (1992) 'Nonviolent change?' *Freedom*, 53 (16), 8/8/92, p.8.
- Kamenka, E. (1969) 'The concept of a political revolution', C.J. Friedrich (ed.), *Revolution*, Nomos 8 (N. Y.: Atherton), pp. 122-35.
- Kant, I. (1959) *Foundations ofthe Metaphysics of Morals* (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
- Kropotkin, P (1972) *Conquest of Bread* (Harmondsworth: Penguin).
- Lakey, G. (1973) *Strategy For a Living Revolution* (N.Y.: Grossman).
- Locke, J. (1960) *Two Treatises o fGovernment* (ed.) P. Laslett (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lund, D.H. (1966) 'Pacifism under the occupation', P. Mayer (oo.), *The Pacifist Conscience* (Harmondsworth: Penguin), pp.355-61.
- Melzer, Y. (1975) *Concepts of Just War*(Leyden: A.W. Sijthoff).
- Miller, D. (1984) *Anarchism* (London: J.M. Dent).
- Miller, W.R. (1964) *Nonviolence: a Christian Interpretation* (London: George Allen and Unwin).
- Nagorski, A. (1993) *Birth of Freedom: Shaping Lives and Societies in the New Eastern Europe* (NY: Simon and Schuster).

- Neumann, S. (1949) 'The international civil war', *World Politics* (1 :3), April, pp.333-50.
- Narveson, I (1968) 'Is pacifism consistent?', *Ethics* (78:2), Jan., pp.148-50.
- Nielsen, K. (1979) 'On the choice between reform and revolution', HJ. Johnson, U. Leach, and R.G. Meuhlmann (eds), *Revolutions, Systems, and Theories: Essays in Political Philosophy* (Dordrecht: D. Reidel).
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell). Oppenheimer, M. (1969) *The Urban Guerrilla* (Chicago: Quadrangle).
- Philp, M. (1986) *Godwin s Political Justice* (London: Duckworth).
- Pike, D.A. (1990) *Anarcho-Pacifism: Questions and Answers* (Glastonbury: D.A. Pike). Redpath, T. (1960) *Tolstoy* (London: Bowes and Bowes).
- Regan, T. (1972) 'A defense of pacifism', *Canadian Journal of Philosophy* (2: 1), Sept., pp.73-86.
- Rejai, M. (1977) *The Comparative Study of Revolutionary Strategy* (NY: David McKay).
- Ritter, A. (1980) *Anarchism: a Theoretical Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press) .
- Runkle, G. (1976) 'Is violence always wrong?' *Journal of Politics* (38:2), May, pp.367 -89.
- Sampson, R. (1985) *Society Without the State* (London: Peace Pledge Union).
- Schultz, K.D. (1984) *Revolutionary Versus Evolutionary Anarchism: an Intra-Theory Analysis* (PhD thesis, Florida State University).
- Sharp, G. (1971) *Exploring Nonviolent Alternatives* (Boston: Porter Sargent). Solnemann, K.H.Z. (1983) *The Manifesto of Peace and Freedom* (Freiburg: Mackay Gesellschaft).
- Teichman, J. (1986) *Pacifism and the Just War: a Study in Applied Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell).
- Tolstoy, L. (1960) *The Kingdom of God and Peace Essays* (London: Oxford University Press).



Cuadernos de formación
'Juventud Libre'