

INDIGNADOS Y UTÓPICOS MÁS ALLÁ DE LOS TIEMPOS

ESTRELLA TRINCADO*

RESUMEN

En este artículo vamos a ver en los movimientos revolucionarios de la Primavera de los pueblos a los herederos de los movimientos de los indignados que han luchado contra el reino de la necesidad en política. Ese reino maquiavélico forma parte, en realidad, de la cultura de la economía política, de la “ciencia lúgubre” de Malthus. Pero también es fruto de la retórica de los políticos, que buscan justificar sus acciones a través de un argumento supuestamente científico y objetivo. Lo que intentan los movimientos utópicos es, precisamente, poner en duda ese objetivismo y buscar una nueva puerta de salida para los excluidos ante las situaciones de dificultad.

PALABRAS-CLAVE: indignados, primavera de los pueblos, anarquismo.

ABSTRACT

This article analyzes the revolutionary movements of the People's Spring to the heirs of Indignados movement that fought against the kingdom of necessity in politics. This Machiavellian kingdom is part actually of the culture of political economy, the "dismal science" of Malthus. But it is also the result of the rhetoric of politicians who seek to justify their actions by means of a supposedly scientific and objective argument. Utopian movements intend precisely to put in doubt this objectivism and find a new gateway to the excluded in face of difficulty situations.

KEYWORDS: indignants, People's Spring, Anarchism.

Introducción

La oleada revolucionaria de la Primavera de los Pueblos acabó con el absolutismo en Europa. Tras las guerras napoleónicas, parecía cuestión de necesidad que los estados liberales se impusieran a través del poder absoluto; sin embargo, el mismo liberalismo estaba creando una sociedad civil consciente y preocupada por su propio devenir. Las hambrunas de finales de los 1840 y las crisis de las exportaciones coloniales y, por tanto, la competencia interior de los grandes comercios que desplazaban a las pequeñas empresas, que también llevaron a quiebras de bancos ingleses y cierres de fábricas, hicieron que la clase obrera se hiciera consciente de su miseria, pero también de su fuerza reivindicativa.¹ Gracias al desarrollo de las comunicaciones, los excluidos del régimen absolutista mostraron su indignación y tomaron conciencia de sí mismos. De ahí surgieron los movimientos obreros y los movimientos nacionalistas que, aunque en principio se vieron reprimidos, hicieron imposible el mantenimiento del Antiguo Régimen tal y como había existido hasta entonces. En la Primavera de los pueblos, en 1848 aparece publicado en Londres el Manifiesto Comunista de Karl Marx y Friedrich Engels;² en Francia, los denominados socialistas utópicos tuvieron un gran protagonismo y durante un breve periodo pareció posible la puesta en práctica de un programa político diseñado a partir de la toma de conciencia de los intereses de la clase obrera. La reconducción conservadora del proceso revolucionario y la fase expansiva en que el capitalismo entró en las dos décadas siguientes hicieron que estos planteamientos no volvieran a surgir hasta la comuna de París de 1871.³

Ahora, vuelven a surgir en Europa movimientos de indignados. Estos intentan sobrepasar el “reino de la necesidad” (o de la “falsa necesidad”) que plantean las políticas liberales europeas ante la crisis económica de después de 2008, como veremos, igual que sucedía en el siglo XIX. Este movimiento de los indignados surgió primero en España como protestas pacíficas, el Movimiento 15-M.⁴ Ante los altos niveles de paro, la corrupción, el exceso de bipartidismo las estafas de los bancos y los cientos de familias que estaban perdiendo la vivienda o pequeños y medianos empresarios que cerraban sus empresas, 40 personas decidieron acampar en el centro neurálgico de la capital, Madrid, en la puerta del Sol para promover una democracia participativa. Se hicieron propuestas más controvertidas, como la abolición de la monarquía española, aunque en este punto no hubo consenso. Al día siguiente, las

Fuerzas de seguridad desalojaron la acampada, pero se reprodujeron centenares de movimientos similares en las plazas de la mayoría de las ciudades españolas. Algunas acampadas se transformaron en asambleas populares abiertas estructuradas en diversas *comisiones*. Miembros de estas asambleas han acabado creando plataformas, asociaciones, cooperativas, y proyectos políticos entre otros. A ellos se unen estrategias de escrache, es decir, de manifestación de denuncia en los domicilios o lugares de trabajo de los políticos, un método de protesta basado en la acción directa. El uso de las nuevas tecnologías, especialmente Facebook, ha facilitado la comunicación entre los participantes. En fin, todas estas son alternativas desde abajo en que, especialmente gracias a la difusión a través de software libre, se aboga por una democracia directa, incluso por Internet. Y es que, como dijo Ramonet⁵ no se puede combatir al sistema sin combatir a los medios.

En este artículo vamos a ver a los herederos de los movimientos de los indignados que han luchado contra el reino de la necesidad en política. Ese reino maquiavélico forma parte, en realidad, de la cultura de la economía política, de la “ciencia lúgubre” de Malthus. Pero también es fruto de la retórica de los políticos, que buscan justificar sus acciones a través de un argumento supuestamente científico y objetivo. Lo que intentan los movimientos utópicos es, precisamente, poner en duda ese objetivismo y buscar una nueva puerta de salida para los excluidos ante las situaciones de dificultad.

Progreso y utopía

Es en el Renacimiento cuando nace la idea de progreso. Y esta idea tiene un claro vínculo con la de utopía o perfección, dado que no podemos saber si un cambio constituye progreso si no tenemos un ideal con el que juzgarlo.⁶ Así, el pensamiento humanista del Renacimiento intentaba, a través de las utopías, superar las concepciones pesimistas del tiempo que le precedían, tanto el tiempo cíclico de los griegos como el sello innato del pecado original. También luchaba contra filosofías contemporáneas, como la del mal menor de Maquiavelo.⁷ Para el *Príncipe* de Maquiavelo era inútil rebelarse contra las leyes de la política, de manera que la necesidad nos aconseja liberar a la política del Bien o Mal moral. “Utopía”, aunque como dice Quevedo en la traducción de Tomás Moro (1517) significa “no hay tal lugar”, no implica que no puede haberlo: Moro, en vez de plantear dogmáticamente cómo debe

transformarse la sociedad, soñó despierto una utopía institucional, una sociedad sencilla en la que el hombre, en vez de la mezquina ambición de buscar su propia salvación, ambicionara hacer realidad que el Todo es más que la suma de las partes. Su utopía presenta ribetes escolásticos y pre-mercantilistas pero es una crítica a la “crematística” de su tiempo. Rigiéndose por los principios de la justicia conmutativa de Aristóteles,⁸ en Utopía las gentes se dan cuenta de que el oro es inútil y no lo valoran demasiado; los niños, incluso, juegan con los diamantes, igual que pudieran contemplar una estrella o el propio sol. Como para Platón, para Moro el problema de la justicia distributiva se resuelve disolviendo la propiedad privada y haciendo que no se mida todo por dinero. En fin, a partir de la Utopía de Moro, surgieron otras nuevas utopías. Así, Tommaso Campanella⁹ en “La imaginaria ciudad del Sol” plantea una utopía basada en la razón de Estado sita en la isla de Taprobana, una primera idea de organización científica de la humanidad y del trabajo, que llevaría a nuevos ensayistas a crear renovadas “distopías” o “cacotopías”.¹⁰ Por ejemplo, Francis Bacon creó un reino imaginario tecnócrata bajo el gobierno de la aristocracia en La Nueva Atlántida.¹¹

La utopia como propuesta institucional

Pero los anhelos de utopía no se agotaron en el Renacimiento. De hecho, los siglos XVIII y XIX están llenos de ambiciones utópicas. En particular, el ocaso del siglo XVIII despierta utopías basadas en la nueva filosofía del utilitarismo que muchos veían como una rehabilitación del hombre concreto en busca de una vida feliz. Dada la “psicología científica” de James Mill¹² que define los placeres como una colección de elementos simples previsibles y reproducibles, el poder puede hacer una identificación artificial de intereses y reformar las instituciones sociales para llegar a un mundo perfecto a través de la pedagogía. Resurge, pues, el concepto de institución como elemento transformador que genera una estructura de incentivos socialmente “deseable”. Siguiendo esta teoría educacionista, William Godwin¹³ planteó una nueva utopía. El legislador es un pedagogo que usa las penas y castigos para que el hombre ame lo justo. Aunque el motivo es siempre placentero, deben eliminarse los motivos egoístas a través de esa pedagogía que, a diferencia de la educación que se restringe a la infancia, es la elaboración de instituciones que influyan en la instrucción a lo largo de la vida adaptando al hombre a la inteligencia racional y permitiendo su emancipación intelectual. Según

Godwin las instituciones actuales militan contra la perfección y la felicidad humana y son instrumentos de poder. Godwin critica especialmente las instituciones de la propiedad, que debe eliminarse, y el matrimonio, que debe sustituirse por un sistema de libres y flexibles uniones. La única objeción a su propuesta, reconoce, es el principio de la población. Pero Godwin lo minimiza diciendo que podían pasar siglos hasta que el globo estuviera lleno y cuando llegase ese momento, los hombres, cuyo pensamiento habría establecido el imperio sobre el cuerpo cesarían de multiplicarse, liberados de la necesidad. El final utópico de esa forma de gobierno es, de hecho, la supresión del Estado, una situación en que la riqueza satisfará los deseos simples y dejará tiempo libre para las mejoras morales e intelectuales.

También el Marqués de Condorcet elabora una utopía en que, gracias al desarrollo de los métodos anticonceptivos y de los avances técnicos, el principio de la población se sometería a un control racional. Condorcet¹⁴ subraya el carácter acumulativo y progresivo del cambio social e institucional y plantea la inevitabilidad del progreso menos por causas morales que desde una visión histórica de acumulación de conocimientos y posibilidad de comunicación. El problema, decía, era que el desarrollo social es más desigual que el del conocimiento. El retraso del desarrollo social se debe a que la historia, hasta su época, había sido la historia de los individuos, no de las masas; y el bienestar de la sociedad se había sacrificado a los de pocas personas. Así, anticipa dos temas del siglo XIX: la idea de leyes naturales de desarrollo histórico; y la visión colectivista de la historia como estudio de las masas.

Thomas Robert Malthus¹⁵ recuperó estas ideas en su *Ensayo sobre el principio de la población y de cómo afecta al futuro progreso de la sociedad con algunas consideraciones de las teorías de Godwin, Condorcet y otros*. Precisamente, este clérigo quería rebatir a los utópicos insistiendo, como Maquiavelo, en el principio de la necesidad. Así, dirá que no son las instituciones humanas, sino la tacañería de la naturaleza, la base de la desigualdad y del principio de la población: es el instinto de multiplicarse lo que impide el progreso, unido a los rendimientos decrecientes. Además, si hubiera igualdad, no habría demanda de trabajo, y si el ocioso tuviera asegurado el sustento, no habría tendencia a esforzarse estimulándose, de nuevo, el “realista” crecimiento de la población. Así, para Malthus, el pobre debe dar gracias al rico por poder vivir de sus ahorros, y el principio de la población no es tan malo después de todo. Nos saca del “abismo de la perfectibilidad” y

excita al hombre a la acción agudizando sus facultades y rompiendo la inercia del hombre común.¹⁶

La Primavera de los Pueblos: los historicistas

En Inglaterra, especialmente hasta 1848, hay una aceptación general del análisis Malthusiano y Ricardiano. Sin embargo, en el siglo XIX surgió el historicismo británico como crítica a la economía clásica. Richard Jones, John K. Ingram, T. E. Cliffe-Leslie, Walter Bagehot o Arnold Toynbee se basaban en las teorías de Auguste Comte: Jones (1831), influido por sus lecturas de Bacon, criticaba el vicio ricardiano de modelizar la economía, dado que los supuestos económicos deben estar determinados históricamente. Jones insistió en el carácter evolutivo de las economías nacionales. Igualmente, Bagehot¹⁷ afirmaba que la teoría económica clásica no era de aplicabilidad general y que, dadas las diferencias institucionales, no servía fuera de Inglaterra. Los supuestos de la teoría económica no se pueden verificar y además las teorías eran tan abstractas que carecían de valor práctico. De hecho, en Norte América, la economía clásica y neoclásica nunca caló mucho. La *American Economic Association*, creada en 1886, siguió el pragmatismo para acomodar la economía a la realidad de los Estados Unidos y se basó en una rama del historicismo británico, el institucionalismo de Thorstein Veblen que estudió la interrelación entre las estructuras institucionales y la teoría económica. Las instituciones sellan a los seres con preconcepciones de tiempo y lugar, que dependen del sistema tecnológico constantemente cambiante. Para Veblen,¹⁸ las instituciones son de dos tipos: las tecnológicas que son dinámicas; y las ceremoniales que son estáticas y dependen de las primeras. Las primeras son las que determinan las preconcepciones y generan progreso; las segundas impiden el progreso. Y, aunque Veblen no predice el fin de la historia, sí creía que sería una forma de socialismo en que se maximizara la producción, sin un sistema de precios. De hecho, hace un estudio de la práctica del consumo y, frente a los economistas neoclásicos, considera que la formación de los gustos es una parte esencial del proceso económico. Es necesario un consumo elevado para mantener la demanda, y el consumo ostensible (por emulación con otros) derrocha bienes; el ocio ostensible, tiempo. En definitiva, el problema de la economía neoclásica es que no es crítica respecto del concepto de “necesidad”: no necesariamente una mayor cantidad de bienes es mejor que una menor cuando las necesidades son

superfluas y se hacen a expensas de bienes sociales o con desequilibrio medioambiental.

Tendencias semejantes se dan en la escuela histórica alemana. Esta se basó inicialmente en las teorías de List¹⁹ que, frente a principios generales aplicables a todo tiempo y lugar, prefieren extraer enseñanzas de la historia de cada nación. Posteriormente, Wilhelm Roscher,²⁰ con reminiscencias de la teoría de los antiguos, quiso demostrar el carácter cíclico de la historia de modo que las naciones pasarían sucesivamente por periodos de juventud, madurez y decadencia. Sin embargo, frente al vicio ricardiano, Roscher afirmaba que no se pueden aislar los problemas en forma de modelos económicos. Así, estudió las leyes relativas a un conjunto siempre cambiante de instituciones como son la esclavitud, la Iglesia, el lujo e incluso la población, basándose en el concepto de “necesidades”. Posteriormente, sería fundamental la crítica de los nuevos historicistas, como Gustav Schmoller.

La Primavera de los Pueblos: los socialistas utópicos

Las utopías postrevolucionarias denuncian como opresora la estructura económica de la revolución industrial. Así, los socialistas utópicos constituyen una crítica a la forma en que se estaba produciendo la revolución industrial en el periodo de la Primavera de los pueblos. Los socialistas utópicos consideraban el capitalismo irracional e injusto y repudiaban el *laissez-faire* de los clásicos. Sin embargo, eran optimistas con respecto a la perfectibilidad del hombre y del orden social. Pretendían sustituir la competencia por un sistema de cooperación y control democrático de la economía y reorganizar radicalmente la sociedad en base a la ciencia.²¹ Por tanto, igual que los utópicos del renacimiento, los socialistas utópicos intentaban liberar a la política – y a la economía – de la necesidad. De hecho, el apelativo de “Socialismo utópico” fue utilizado primero por Marx y Engels en el Manifiesto comunista, y Marx les critica porque él insistió en reivindicar el reino de la necesidad de Maquiavelo. Para Marx, los utópicos no consideraban el socialismo como una necesidad histórica, ni fruto de la experiencia, con lo que hubiera podido aparecer hace mucho, ahorrándonos sufrimientos innecesarios. Además, los utópicos no basaban su teoría en el motor del cambio histórico, la lucha de clases y, por ello, querían emancipar a todo el mundo y no a los verdaderos oprimidos según Marx, el proletariado. Marx contrastaba a estos utópicos – a Saint-Simon, Fourier y Owen –

con su socialismo, que él decía que era “socialismo científico”, entendiendo como científico el estudio de las regularidades, y necesidades, de la naturaleza.

Así, el Conde de Saint-Simon²² propone un mundo perfecto donde los hombres dejarían de tener luchas por el poder y lo utilizarían para explotar la naturaleza. Saint-Simon defiende que el gobierno debe reemplazarse por una administración de expertos que tomaría decisiones impersonalmente basándose en razones científicas “positivas”, el Parlamento industrial, que intentaría incrementar la productividad y la producción hasta que hubiera abundancia. El parlamento industrial esencialmente se dedicaría a la construcción de infraestructuras y a promover la educación gratuita. Saint-Simon no incide en cuestiones distributivas y de hecho, no es igualitarista y no ataca la jerarquía ni la propiedad privada. Creía que la monarquía tendría que instaurar este sistema industrial e incluso propone la dictadura para eliminar el sistema feudal. Una vez erradicado el desorden y los conflictos, lograda la armonía, el Estado actual perdería su razón de ser. Es fácil asimilar la propuesta de Saint-Simon con la idea de la “dictadura del proletariado”, algo que no se le escapó al mismo Engels.

Por su parte, Charles Fourier fue un profeta de la descentralización y atacó a Saint-Simon por ser precursor del estatismo y la planificación. Fourier no creía en el progreso por represión. Para Fourier, el mundo industrial y comercial, y la maquinaria, ahogan las pasiones. La sociedad civilizada no tiene arreglo porque en ella el hombre queda condenado a una existencia gris y rutinaria en rivalidad con sus congéneres. Se generan derroches por la competencia, la intermediación parasitaria en la distribución de mercancías, la ostentación de bienes inútiles y poco duraderos y la proliferación de personajes inútiles (soldados, burócratas, abogados, filósofos...). Por ello, hay que romper los barrotes de la prisión y hacer una completa reforma industrial. Para ello, Fourier²³ propone crear los falansterios, ciudades-jardín donde se haría vida y trabajo en común y la ley se basaría en la opinión del grupo. Frente a la desorganización capitalista, propone una completa reorganización social en forma de cooperativas de formación voluntaria que funcionarían sobre la base de la armonía social y la satisfacción de las necesidades psicológicas fundamentales. Finalmente, se crearía una unión mundial de falansterios que dependería de un orden jerárquico hasta el omniarca (puesto que Fourier ofreció a Napoleón).

Por su parte, Robert Owen denunció la corrupción del sistema fabril, donde los trabajadores se dejaban llevar por el absentismo, el alcoholismo y la degradación. Owen defiende que el trato humanitario hacia los trabajadores es un incentivo más efectivo que el castigo o el mayor salario. A ello, David Ricardo le criticó en 1819 diciendo que la experiencia demostraba que la cooperación no estimulaba a los trabajadores tanto como el interés individual. Owen creyó haber demostrado que eso no era necesario, tanto en sus escritos como en su vida empresarial en la fábrica de hilados de New Lanark donde mantuvo condiciones de vida para los trabajadores mejores que las habituales. Además, introdujo sistemas de control y organización que aumentaban la disciplina en las fábricas, como el registro del comportamiento de los trabajadores a las que unió su figura paternal como elemento de orden y motivación. El resultado fue una unidad modelo para todo el mundo, famosa internacionalmente, y que producía altos beneficios. Es decir, la forma en que nos enfrentamos a la vida cambia la vida misma y lo que antes parecía una necesidad, deja de serla. De hecho, Owen²⁴ consiguió convencer y ser modelo de numerosos filántropos horrorizados por las consecuencias de las fábricas sobre el bienestar y condición moral de los trabajadores. Aunque en un principio el objetivo de Owen era lograr mayor beneficio en el largo plazo, con el tiempo, vio que la iniciativa privada de cortas miras no introduciría las mejoras que él defendía y pidió la intervención del gobierno, convirtiéndose en un filántropo interesado en mejorar las condiciones de vida de los trabajadores fuera o no rentable y convenido de que esta mejora traería un nuevo mundo. Con el tiempo, Owen habla de las nefastas consecuencias de las instituciones fundamentales de la sociedad de su tiempo, que él vincula con el dinero, la propiedad y el matrimonio y eso le hizo más revolucionario y menos aceptado por las clases altas. Para demostrar que las instituciones no son cuestión de necesidad, Owen, que creía que la mecanización crea desempleo, para evitarlo propone que el trabajo recibiera todo su producto de modo que la oferta y demanda de mercancías crezca *pari passu*. En 1831 funda en Londres una Bolsa, la *National Equitable Labour Exchange*, para poner en contacto a las sociedades cooperativas y emite unos Bonos del trabajo que expresaban en horas el valor de las mercancías. En 1834 se formó el Gran Sindicato Nacional Consolidado basado en la propuesta de Owen de unir a todos los sindicatos de cualquier oficio, pero su éxito de afiliación llevó a que colapsara porque se fue quedando sin financiación y fue reprimido por el

gobierno y por los patronos, que impusieron a los obreros la firma de un documento por el cual se comprometían a no adherirse a él. También, la Bolsa y el periódico de Owen colapsaron.²⁵

Pero los socialistas utópicos no sólo alumbraron a experiencias revolucionarias o sectarias, si no que tuvieron importantes continuadores en el siglo XIX. Por ejemplo, John Stuart Mill tomó muchas ideas de ellos, y los socialistas Fabianos se basaron en sus teorías. La Sociedad Fabiana, creada en 1884 por un grupo de jóvenes intelectuales británicos de clase media, propusieron introducir reformas graduales en vez de plantear un mundo ideal estático y perfecto como los utópicos (tomaron precisamente su nombre del emperador romano Fabius Maximus Cunctator, el “Parsimonioso”). Destacados dramaturgos e intelectuales como George Bernard Shaw, Sidney y Beatrice Webb o H. G. Wells, decían que el capitalismo, basado en la propiedad privada, es inhumano, y que éste debe combatirse a través de la educación selectiva de unos pocos que pondrían en práctica las reformas del gobierno. Así, los Webb fundan en 1895 la *London School of Economics and Political Science*, extendiendo la filosofía de los Socialistas Utópicos en el siglo XX. Influyeron al laborismo británico y también a John Maynard Keynes.

El anarquismo

En la Primera Internacional Socialista (1864-78) Marx se debatió con los anarquistas porque éstos defendían que no se puede llegar a la dictadura con otra dictadura; sólo la libertad genera libertad. El amo es también esclavo de la sociedad opresora y la autorrealización sólo se consigue con el reconocimiento de nuestros iguales. Para los anarquistas, el individuo es naturalmente bueno y la ausencia de autoridad no crea desorden y caos; el problema son las instituciones de autoridad, como el gobierno, la ley y la propiedad privada, que generan una historia de opresores y oprimidos. Así, los anarquistas creían que el control desde arriba debía ser sustituido por un autocontrol, de modo que la conducta buena se haría instintiva y espontánea. También algunos plantean una sanción a través de la mirada atenta de los miembros. Ahora bien, para los anarquistas el gobierno sólo puede ser abolido por medios no políticos, desde fuera del sistema, y esta actitud es en ocasiones paralizante.²⁶ Es por ello que Marx huye de sus principios ya que muchos anarquistas acaban siendo individualistas filosóficos. Read²⁷ sostenía que

el anarquismo sólo es posible en una sociedad compleja capitalista con una elaborada división del trabajo.

El francés Pierre-Joseph Proudhon definía la anarquía como el gobierno de cada uno sobre sí mismo y por sí mismo, que se fortalecería con la mutua vigilancia moral. Su anarquía no es “cualquier” libertad absoluta sino un mundo en que el hombre hace lo que debe hacer, pero lo hace espontáneamente. Para ello, es necesario lograr una “igualdad de oportunidades”. Pero a la pregunta *¿Qué es la propiedad?* Proudhon respondía “La propiedad es un robo”²⁸ y hace a los hombres dependientes, llevándoles a la pérdida de autonomía y autocontrol. En particular, condena la propiedad si gracias a ella el propietario puede vivir sin trabajar; si consideramos que todo valor proviene del trabajo, eso le hace vivir del trabajo de otros. Así le sucede al capitalista, que según Proudhon obtiene del trabajador una plusvalía (que él definió antes que Marx). Efectivamente el capitalista paga por los esfuerzos individuales de los obreros pero no por el valor del esfuerzo colectivo.

Así, Proudhon defiende sustituir la propiedad por una sociedad basada en el intercambio contractual. Es decir, un orden sin dependencia y dominación en que se produjera una asociación libre sobre la base de múltiples contratos que regulen las acciones sociales. Es el contractualismo o mutualismo, que se basaría en comunidades campesinas o artesanales autosuficientes que consiguieran un correcto equilibrio orgánico entre los hombres. En su *Sistema de contradicciones económicas*²⁹ defiende que el carácter de una sociedad está determinado más por la forma en que circula la riqueza que por los métodos con los que se produce. Por tanto, para introducir cambios en la sociedad, había que modificar el sistema de créditos, liberando a la moneda del control del capital financiero y del estado. Según Proudhon, no debería haber escasez de crédito dado que esto es una traba a la expansión económica y una vía de desempleo. Por ello, propuso que se crearan asociaciones de crédito sin cobro de interés que actuaran como grandes centros de cooperación entre productores. Con un sistema de reaseguros que reflejen el valor del trabajo de cada producto se podría compensar a la gente contra las fluctuaciones y ese valor-trabajo evitaría las consecuencias inflacionarias de sus medidas. El Banco del pueblo sería el encargado de hacer esos contratos, que en vez de individuales, serían federales o comunales, basados no en la competencia si no en la confianza mutua. En definitiva, sería la comunidad la que valoraría el

trabajo, que podría tasarse en horas o en algún otro criterio generalmente aceptado.

Como medio de transformación, Proudhon desecha la violencia y defiende la persuasión moral, la educación y la propaganda, unida a la resistencia pasiva al gobierno. Recelaba del papel de los intelectuales en los movimientos sociales y aspiraba a que en una federación de comunas autogobernadas e igualitarias emergería la buena voluntad. Sería en la familia o el vecindario donde el hombre aprendería a valorar las virtudes de la justicia, la libertad y la igualdad. En fin, su propuesta es un federalismo autogestionario socialista.

Fue el ruso Michael Bakunin quien tuvo más desacuerdos tácticos con Marx, que acabaron en la escisión de la Primera Internacional socialista en la corriente anarquista y la autoritaria, que abogaba por la toma del estado. Como muestra en Bakunin³⁰ estaba de acuerdo con la necesidad de revolución y destrucción de las instituciones capitalistas, pero no coincidía con los marxistas en la táctica, el uso de los sindicatos y los partidos políticos que condenaba. Temía el colectivismo a gran escala por la posibilidad de que ocasionara un capitalismo de Estado. Él prefería las federaciones de pequeñas comunidades con vínculos débiles y una especialización de funciones, que eliminaría la centralización y nacionalismo y fomentaría la interdependencia.³¹ Para Bakunin, el hombre es fruto de la educación y defiende la libertad como razón u opinión, como no renunciar a su pensamiento y conciencia frente a voluntad o conciencia alguna. Esto no es la satisfacción de intereses individuales. De hecho, la libertad para Bakunin es una cualidad de la mente liberada del interés propio, lo que conecta libertad individual y social. La libertad no es ser libre de hacer el mal y cometer errores. Es mantenerse independiente de las órdenes de otros hombres y obedecer espontáneamente a las leyes del instintito, razón o moral.³² Sin embargo, Bakunin no es tan idealista con respecto al trabajo: los que no quieran trabajar, dice, deben ser despojados de sus derechos políticos por no cumplir con los deberes de la comunidad. Bakunin buscaba la “igualdad de tratamiento”, no la de oportunidades. El hombre debe ser retribuido según su trabajo, pero el que no trabaja bien podría dejársele morir de hambre. Aunque inicialmente sólo defiende la educación como medio de cambio, con el tiempo, y fruto de su colaboración con el anarquista Nechayev, acepta la violencia y conspiración para que la gente tome conciencia de clase.

El ruso Piotr Alexeievich Kropotkin fue seguidor de Bakunin pero defendió la “igualdad de satisfacción” que es lo que la mayoría de los marxistas han defendido. Kropotkin³³ establece paralelos entre la sociedad y el mundo animal y, contra el darwinismo social, hace estudios para probar que es mejor la cooperación que la competencia. Kropotkin acepta la irreversibilidad de la industrialización, pero quería reintegrar vida rural y urbana a través de pequeñas comunidades como las de los relojeros del Jura suizo (frente a algunos anarquistas, como Tolstoi, que querían eliminar la vida urbana e industrial). Kropotkin³⁴ duda que la gente disfrute con el trabajo y propone la distribución de acuerdo a necesidades.

Karl Marx: vuelta al reino de la necesidad

Dentro de este contexto, Karl Marx se alinea con los economistas políticos de la necesidad en vez de con los utópicos. Marx utiliza el instrumental analítico de los clásicos de modo que bien podríamos llamarle un “ultimo clásico”. Era gran admirador de Adam Smith y David Ricardo, pero creía que la economía burguesa estaba ya agotada y por ello John Stuart Mill había renegado de ella, separando las leyes de producción y las de distribución (es decir, planteando la posibilidad de “utopía” que era lo que Mill pensaba que podía darse en el estado estacionario). Marx fue especialmente crítico con Malthus, que para él había defendido que los obreros son culpables de su propia pobreza y había ensalzado la falsa conciencia de gratitud hacia los empleadores. Según Marx, cada modo de producción tiene un principio de población distinto, y la sobrepoblación del capitalismo no es absoluta, sino relativa al trabajo necesario para la producción y dependiente del hecho de que se sustituya el trabajo por la máquina. Marx se vio muy influido por Louis Blanc, y leyó a Fourier, así como *El Príncipe* de Maquiavelo. Extractó también libros de Quesnay, Sismondi, Say, James Mill y Proudhon y sus seguidores.

Marx³⁵ utiliza el método del materialismo histórico – determinismo dialéctico para describir la historia como una sucesión de modos de producción. En cada modo de producción, la estructura social puede dividirse en tres partes: las fuerzas productivas dinámicas, las relaciones de producción y la superestructura. Las primeras son las fuerzas que estudiaron los economistas clásicos, la tierra, el capital y el trabajo, a las

que Marx añade la tecnología. Éstas son las únicas que tienen un movimiento exógeno; las relaciones de producción, sin embargo, dependen de las fuerzas productivas. Por último, la superestructura social está determinada por las relaciones de producción. Es como la espuma tras el oleaje: la religión, el derecho, el gobierno, no son más que subproductos de las relaciones de producción, determinadas a su vez por las fuerzas productivas. Así, la justicia es una creación de los poderosos para defender su propiedad; pero, en cada época, se genera una “falsa conciencia” o “conciencia invertida” en que los sometidos sufren una suerte de agradecimiento a los opresores. “No es la conciencia del hombre la que determina la realidad, por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”.³⁶

Según Marx, las fuerzas productivas burguesas que produce el cambio técnico, la mecanización y el desarrollo económico, llevan insertas las condiciones materiales para resolver el antagonismo y las fuerzas antitéticas: con esto termina la prehistoria de la sociedad humana. En definitiva, en la teoría de Marx, el hombre está alienado porque el comportamiento humano se ve guiado por fuerzas impersonales incontrolables. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, si no bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”.³⁷

De hecho, en 1847 escribe *La miseria de la Filosofía* que criticaba el *Sistema de contradicciones económicas o filosofía de la miseria* de Proudhon.³⁸ Como hemos comentado, Proudhon había defendido que sólo la posesión, el derecho de uso, es legítima. Defendía que el hombre tiene una tendencia natural a la ayuda mutua y que el socialismo se impondría desde arriba por miembros desinteresados de las clases superiores. Marx critica esta ideas: el socialismo sólo se impondría porque el capitalismo generaría a su propio enterrador, el proletario. Sin embargo, posteriormente, durante la Comuna de París de 1871, defendió en *La guerra civil en Francia* la rebelión de los parisinos y que la comuna era “la forma política, por fin descubierta, en la que es posible realizar la emancipación del trabajo.”³⁹ En 1875, en *Crítica al programa de Gotha* se opuso a la tendencia de Liebknecht y Bebel de comprometerse con el socialismo de estado de Ferdinand Lassalle. En él dirá “¡De cada cual

según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” adelantándose al anarquismo de Kropotkin.

Igualmente, en su teoría económica, Marx sigue la concepción del valor trabajo incorporado a los objetos físicos de David Ricardo. Así, el valor de la fuerza de trabajo es el salario en el nivel de subsistencia, como mostraba la ley de bronce del salario de Lasalle y la teoría de Malthus. Las contradicciones internas (antítesis) del capitalismo (tesis) harán que se produzca una revolución social que llevará al florecimiento de un nuevo sistema (síntesis), que en algún momento se hará no contradictorio. Unas fuerzas incontrollables llevarán al hombre a la violencia. De algún modo el propio futuro aliena al hombre, creando una ciencia “ahumana” dada por el cambio técnico. Así, como vemos, frente a los utópicos que se esforzaron por liberar a la política y la economía de la necesidad de Maquiavelo, Marx insiste en devolver la necesidad a la economía y a la política. Los utópicos luchaban por un cambio dando pistas de a dónde debíamos ir; Marx luchaba por un cambio aspirando a que la alienación se resolviera sola, porque no concebía un hombre permanentemente alienado.

Sin embargo, desde mediados del siglo XX, se ha producido un movimiento de renovación de las teorías de Marx en el neomarxismo, que aún a los utopismos con las teorías de Marx. Con la denuncia de Khrushchev en 1956 de la dictadura personalista de Stalin, los neomarxistas denunciaron las matanzas que se habían hecho en nombre del marxismo. Nombres como Lévy, Lefévre, Gramsci, Habermas o Lukács, intentan volver al materialismo de Marx paliado con el recurso a la creatividad. Inciden en el concepto de alienación acentuando los aspectos éticos y artísticos. Proponen una descentralización total con una crítica subyacente a la propiedad privada y a la manipulación de las tecnologías gigantescas de las empresas y el Estado. En este sentido, encontramos la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt. En ella, Herbert Marcuse defendía una utopía lúdica marxiano-freudiana y anarcosocialista. Marcuse⁴⁰ critica el totalitarismo de la sociedad capitalista que crea un hombre fragmentado, sin interioridad, que necesita desesperadamente buscar la alteridad a través del juego y la participación en una realidad más allá de su propia subjetividad. También participan de este movimiento las alternativas autogestionarias. La autogestión, como dicen Maire y Julliard, no es sólo una doctrina económica, si no la propuesta de intervención directa de los individuos y de los grupos en los terrenos donde se juega su propio destino. Estas

alternativas se retrotraen a experiencias aisladas, como la Comuna de París de 1871, los soviets de 1917, los consejos de fábrica italianos y húngaros de 1919-20, la experiencia autogestionaria de la guerra civil española, o el mayo del 68 y los movimientos de la izquierda autogestionaria francesa, para defender la posibilidad de una producción autogestionada. Igualmente, los movimientos cooperativistas, menos radicales pero no por ello menos beligerantes, surgen de estas ideas como tercera vía. Desde las cooperativas de trabajo de Rochdale (1884) donde se plantearon los principios cooperativos, o de Boimondu (1941), o el cooperativismo de consumidores de Charles Gide o de Georges Fauquet, estos observan que en el capitalismo tanto como en el comunismo, el trabajo y el consumo se usan como medios. Por tanto, defienden las cooperativas de trabajo y de consumo: no sólo hay que abolir al empleador, también al intermediario entre el consumidor y el productor, que crea necesidades para alentar una demanda necesaria para mantener el capitalismo. En fin, defienden lo mismo que los indignados del 2012.

Conclusiones

Como hemos visto, los indignados son herederos de los utópicos de todos los tiempos, que intentan defenderse del reino de la necesidad en la política. Los utópicos de antes del siglo XIX eran racionalistas y creían que las instituciones no son expresión espontánea de las necesidades o ideales una sociedad, sino obstáculos al libre juego de la razón que oprimen a las masas. Apelaban a la reforma de estas instituciones para lograr una mayor suma de intereses individuales. Así, el poder puede hacer una identificación artificial de intereses para llegar a un mundo perfecto.

Las utopías postrevolucionarias, sin embargo, denunciaban como opresora la estructura de la revolución industrial y pretendían sustituir la competencia por un sistema de cooperación y control democrático de la economía. La mayoría de los utópicos adjudican la responsabilidad del carácter individual a las instituciones y el entorno en vez de a la libertad personal, pero intentan liberar a la política – y a la economía – de la necesidad de Maquiavelo. Frente a ellos, los clásicos, incluido Karl Marx, y los políticos actuales, insisten en reivindicar el reino de la necesidad. Marx contrastaba a estos utópicos con su “socialismo científico”,

entendiendo como científico el estudio de las regularidades, y necesidades, de la naturaleza.

Los anarquistas y los indignados tienen una concepción radical de libertad y, sin embargo, la libertad para ellos no es cualquier acción descontrolada. Sólo es libre la acción autocontrolada que, dado que debe enmarcarse en un contexto, tiene que basarse en la igualdad y en el reconocimiento de los iguales y de los excluidos. Y eso es lo que sucede en el 2013. La llamada de atención de los excluidos del sistema, aunque reprimida a través de cargas policiales, no hace sino atisbar cambios en el sistema mismo. Los utópicos, al menos, dan una imagen especular de hacia dónde dirigir ese cambio.

Notas

* Universidad Complutense de Madrid. E-mail: estrinaz@ccee.ucm.es

¹ GRENVILLE, J. A. S. *La Europa remodelada 1848-1878*. Siglo XXI. Madrid, 1991.

² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones Pluma. Buenos Aires, 1974.

³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La guerra civil en Francia*. Editorial Progreso. Moscú, 1891.

⁴ Ver HESSEL, Stéphane. *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Destino. Barcelona, 2010.

“*¡Comprometeos! Libro en el cual Hessel expresa su alegría con el surgimiento del movimiento 15-M e insta a los ya indignados y a los que no ha que se comprometan con el movimiento y no cejen en la búsqueda de una sociedad más equitativa y justa*. Destino, Barcelona.

⁵ Ramonet, Ignacio, 2011, *¿En manos de quién estamos?* Conferencia en la Universidad de Heidelberg, 8 Junio 2011.

⁶ BERZOSA, Carlos; SANTOS, Manuel. *Los socialistas utópicos, Marx y sus discípulos*. Editorial Síntesis. Madrid, 2000.

⁷ MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. Editorial Ercilla. Santiago de Chile, 1935.

⁸ Aristóteles. *La Política*. Ediciones Nuestra Raza. Madrid, 1934.

⁹ CAMPANELLA, Tommaso. *La ciudad del Sol*. Ediciones Akal. Madrid, 2006.

¹⁰ Así las llamaban los autores BENTHAM, Jeremy. *Plan of Parliamentary Reform: In the Form of a Catechism, with Reasons for Each Article, with an Introduction, Showing the Necessity of Radical, and the Inadequacy of Moderate Reform*. London, 1817.; MILL, John Stuart, 1868, writing in Hansard Commons, 12 Mar. 1517/1, In: “*Dystopia*”, *Oxford English Dictionary* (3rd ed.). Oxford University Press. September 2005.

-
- ¹¹ BACON, Francis. *La nueva Atlántida*. Editorial Zero. Madrid, 1971.
- ¹² MILL, James. *An Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. 2 vols. New York. A. M. Kelley, 1829.
- ¹³ GODWIN, William. *Enquiry Concerning Political Justice*. G.G.J. and J. Robinson. London, 1793.
- ¹⁴ Marquis de Condorcet. *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*. Philadelphia, 1796.
- ¹⁵ MALTHUS, Thomas Robert. *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future improvement of society with remarks on the speculations of Mr Godwin, M. Condorcet, and other writers*. London, 1798.
- ¹⁶ TRINCADO, Estrella. *La escuela clásica (IV): John Stuart Mill. Historia del pensamiento económico*. Editorial Síntesis. Madrid, 2003, pp. 201-229.
- ¹⁷ BAGEHOT, Walter. *Physics and politics or thoughts on the application of the principles of "natural selection" and "inheritance" to political society*. King. London, 1872.
- ¹⁸ VEBLEN, Thornstein. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Macmillan. New York, 1915.
- ¹⁹ LIST, Friedrich. *Sistema nacional de economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- ²⁰ ROSCHER, Wilhelm. *Principles of Political Economy*. Chicago, 1878.
- ²¹ BERZOSA; SANTOS, 2000. *Op. Cit.*
- ²² SIMON, Conde de Saint. *Catecismo político de los industriales*. Aguilar. Buenos Aires, 1960.
- ²³ FOURIER, Charles. *El falansterio. Textos seleccionados de Charles Fourier*. Godot. Buenos Aires, 2008.
- ²⁴ OWEN, Robert. *A New View of Society: Friends of the New System*. London, 1826.
- ²⁵ TRINCADO, Estrella; SANTOS, Manuel. Bentham and Owen on entrepreneurship and social reform. In: *European Journal of the History of Economic Thought*. Vol. 0, 2012, pp. 1-26.
- ²⁶ TRINCADO, Estrella. Anarchist Governance. In: O'HARA, Phillip Anthony (Ed). *International Encyclopedia of Public Policy — Governance in a Global Age*. Vol. 3: Public Policy and Political Economy. GPERU. Perth, 2010, pp. 18-31, <http://pohara.homestead.com/Encyclopedia/Volume-3.pdf>.
- ²⁷ READ, Herbert. *The Philosophy of Anarchism*. Freedom Press, London, 1940.
- ²⁸ PROUDHON, Pierre Joseph. *What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and of Government*. Mass. Princeton University Press, 1976.
- ²⁹ PROUDHON, Pierre Joseph. *System of Economical Contradictions; or the Philosophy of Misery*. University of Virginia Library, Virginia, 1888.
- ³⁰ BAKUNIN, Mijail. *Marxism, Freedom and the State*. Freedom Press. London, 1867.
- ³¹ BAKUNIN, Mijail. *Statism and Anarchy*. Cambridge University Press. Cambridge, 2005.

-
- ³² BAKUNIN, Mijail. *Dios y el Estado*. El Viejo Topo. Madrid, 1997.
- ³³ KROPOTKIN, Peter. Mutual Aid among animals. *In: The Nineteenth Century*. Vol. XXVIII, n° CLXIV, 1890, pp. 337-354.
- ³⁴ KROPOTKIN, Peter. *The Conquest of Bread*. New York University Press. New York, 1992.
- ³⁵ MARX, Karl. *La ideología Alemana*. Universitat de Valencia. Valencia, 1994.
- ³⁶ MARX, Karl; ENGELS, F. *Ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular. México, 1978, p. 26.
- ³⁷ MARX, Karl; ENGELS, F. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Anteo. Buenos Aires, 1976.
- ³⁸ PROUDHON, Pierre Joseph. *System of Economical Contradictions; or the Philosophy of Misery*. University of Virginia Library, Virginia, 1888.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; LENIN, V.Ilianovich. *La comuna de París*. Ed. Revolución. Madrid, 1980.
- ⁴⁰ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*, Mortiz, México, 1987.; MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Mortiz. México, 1987.

Data de envio: 13/02/2013

Data de aceite: 20/02/2013