



**Facultad de
Humanidades y
Ciencias de la
Educación**

Gerardo Garay Montaner

**Director de la tesis: Mag. Yamandú
Acosta**

**Maestría en Ciencias Humanas,
opción**

Estudios Latinoamericanos

Montevideo, 2012

[Seleccionar fecha]

Índice

Índice	2
Introducción	5
Capítulo I	10
Olvido e incomprensión del pensamiento anarquista	10
Un proyecto y una fórmula	14
La crítica de Hinkelammert	17
Un esquema bipolar y maniqueo	18
Inviabilidad del Anarquismo	20
Capítulo II	22
Presupuestos teóricos	22
Una filosofía con vocación ético-política	23
La función utópica del discurso	26
Modalidades de la función utópica:	28
La función crítico-reguladora de la utopía	28
La función liberadora del determinismo legal	33
La función anticipadora del futuro:	35
La función constitutiva de formas de subjetividad	36
Capítulo III	42
Estudio sobre Barrett I: la “cuestión social”	42
Rafael Barrett, “apóstol” de América	43
Abreviaturas de las obras de Rafael Barrett:	45
Rasgos de su pensamiento filosófico	46
La cuestión social	49

<u>Función liberadora del determinismo legal</u>	49
<u>Función anticipadora del futuro</u>	56
<u>Función crítico reguladora.</u>	59
<u>Función constituyente de formas de subjetividad.</u>	61
<u>Capítulo IV</u>	66
<u>Estudio sobre Barrett II. Su anarquismo.</u>	66
<u>El terrorismo es obra vuestra</u>	67
<u>Función liberadora del determinismo legal</u>	72
<u>La indignación ética como punto de partida para comprender al anarquismo:</u>	73
<u>Crítica al Estado y a la Ley</u>	75
<u>La resignación de los de abajo. El anarquismo como liberación de todo determinismo.</u>	78
<u>Despreciar la política</u>	81
<u>Función anticipadora del futuro</u>	83
<u>Función crítico-reguladora</u>	85
<u>Función constitutiva de formas de subjetividad</u>	87
<u>Capítulo V</u>	91
<u>Conclusiones a Barrett</u>	91
<u>Capítulo VI</u>	98
<u>Estudio sobre Fabbri I. El Fascismo.</u>	98
<u>Una vida anarquista</u>	99
<u>La experiencia del fascismo</u>	100
<u>Los orígenes.</u>	103
<u>El ambiente cultural pre-fascista en Italia</u>	104
<u>“Contenido ideológico” y “contenido lírico” del fascismo</u>	106
<u>Caracteres esenciales y adquiridos del fascismo</u>	112
<u>Función liberadora del determinismo legal</u>	115
<u>La naturalización del terror.</u>	117

<u>Función crítico-reguladora</u>	120
<u>Función anticipadora del futuro</u>	123
<u>Función constitutiva de formas de subjetividad</u>	126
<u>Capítulo VII</u>	135
<u>Estudio sobre Fabbri II. Su anarquismo</u>	135
<u>Voluntad de poder</u>	138
<u>Función liberadora del determinismo legal</u>	141
<u>Función crítico-reguladora</u>	145
<u>Función anticipadora del futuro</u>	147
<u>Anarquismo y democracia</u>	152
<u>Función constitutiva de formas de subjetividad</u>	165
<u>Capítulo VIII</u>	169
<u>Conclusiones a Fabbri</u>	169
<u>Capítulo IX</u>	174
<u>Conclusiones</u>	174
<u>Bibliografía General</u>	182

Introducción

Hannah Arendt fue quien señaló con insistencia que nuestra tradición de pensamiento político dio comienzo cuando Platón “descubrió” que toda experiencia filosófica conlleva un alejamiento del mundo habitual de los asuntos humanos y que su enjuiciamiento debía realizarse con categorías ajenas al tiempo y al cambio; con ello, la consecuencia natural -para nuestro pesar- ha sido la creciente oposición entre pensamiento y acción, con la consiguiente pérdida de significación para ambos; (Arendt, 1997: 33 y 2007: 30). Tal pérdida de sentido es vivida por nuestros contemporáneos como tiempo acomodaticio, de escasa profundidad y sin percepción de lo mejor, volcado a lo inmediato, tiempos sin utopías o esperanzas a largo plazo y sin posibilidades de extender su elasticidad fuera de los límites del presente; (Liberati, 2008: 19; Fernández, 2005: 13). Este *tiempo vivido* -como oposición del *tiempo utópico*- no es más que un largo presente cotidiano, un cúmulo de instantes en el que lo inédito parece no tener cabida y en el que la posibilidad de distinguir el instante venidero de aquel que le precedió, parece irrealizable.

La realidad política, no obstante, no puede ser pensada sin referir al ámbito de lo utópico, de lo contrario quedaría condenada a repetir fatalmente sus dinámicas inmanentes; como ha señalado Ibáñez, “la producción de discursos distintos puede contribuir a crear formas de ser distintas y realidades sociales diferentes”, (Ibáñez, 2007: 31). Por otra parte, tampoco es posible pretender salvar los conflictos humanos apelando a normas trascendentales, lejos del alcance de la experiencia humana.

El pensamiento anarquista ha pretendido estructurar una praxis y una reflexión en las que la tensión entre ambas dimensiones de lo humano están siempre presente, tratando de mantener el sentido del pensamiento y la acción, buscando contribuir a la constitución de una sociedad que, dentro de los límites de lo humano, desarrolle un continuo movimiento de superación. Por esto, la comprensión del *momento*, de la *actualidad*, se torna un lugar privilegiado para la realización de esta tensión. La relación

topos-utopos puede definirse como *tensión necesaria*, entendiendo por ésta a toda inacomodación o lucha de opuestos en el que la “instancia superadora” nunca acontece, y en la que más bien, el aparente triunfo de uno de sus focos no permite la total disolución del otro. Por el contrario, ambos polos se requieren mutuamente, al punto que la desaparición de uno, implica irremediablemente la desaparición del otro. En lo utópico, la *tensión necesaria* se da, más allá de la pluralidad semántica, en la dialéctica permanente entre la realidad con el ideal, lo utópico no es meramente una descripción del mundo ideal, lo propiamente utópico es justamente esa tensión en que lo real aspira al ideal y el ideal exige realizarse, sin que lleguen a fundirse nunca o a identificarse totalmente.

Por eso, en sentido estricto, la función utópica trabaja únicamente en el *presente absoluto*, siendo siempre una negación radical de lo que es, su principal valor radica en “poner en tela de juicio lo existente actualmente haciendo que el mundo real parezca extraño”, (Ricoeur, 1996: 303), por eso “su dimensión propia, a pesar de su nombre, es el tiempo”; (Colombo, 2000: 162). Esa negación es la *anarquía*, figura de un espacio político no jerárquico organizado por y para la autonomía de los sujetos, individuales y colectivos.

Esta preocupación por el *presente absoluto* se ha tornado característica fundamental de un modo de hacer filosofía en América Latina, como se verá en el capítulo II, y en el que el movimiento libertario continúa aportando valiosos insumos. Efectivamente, la década de los noventa del siglo XX vio reaparecer en las calles consignas libertarias, inspiraciones fundamentales del ciclo de movilizaciones a escala mundial que contra las grandes corporaciones económicas y financieras viene desarrollándose desde Seattle; (Méndez, Vallotta, 2001: 11, Barret, 2011: 17, Zinn, 2010: 3).

En primer lugar, como ha señalado Gallo, (Gallo, 2007: 19); es conveniente hablar de “anarquismos”, debido a la diversidad de perspectivas asumidas por los diversos

teóricos y militantes del “movimiento anarquista histórico”¹, lo que imposibilitaría ubicarlos en una única doctrina. Esta situación, lejos de perjudicar su vocación comunicativa, fortaleció sus posibilidades de desarrollo. En efecto, si algo favoreció la difusión del anarquismo fue “(...) la inexistencia de un “conmutador central ideológico”, (Ferrer, 2006: 18) que disciplinara y normalizara las diferentes experiencias a lo largo del mundo. La fuerza de los movimientos anarquistas estaría justamente en el hecho de no caer en la solidificación de principios que impone la constitución de una doctrina, sino en la plasticidad de teoría y praxis.

No obstante, existe en esta diversidad una coherencia y cohesión, una fuente común que permite reconocer filiaciones y articulaciones nítidas, una configuración de pensamiento y acción perfectamente identificables; (Furth, 2004: 26; García Moriyón; 2009: 12):

1. En primera instancia podría destacarse en este “troco común”, el respeto a la autonomía individual, el socialismo libertario ve en el individuo, la célula fundamental de cualquier grupo o asociación, realidad que no puede ser dejada de lado en nombre del grupo. La relación individuo-sociedad en el anarquismo es esencialmente dialéctica. (Gallo, 2007: 20; Tomassi, 1988: 8-9). Por esto, se atribuye gran importancia a la participación y el protagonismo de los implicados en los grupos y organizaciones, buscando evitar el divorcio entre un sector dirigente y sectores dirigidos, situación característica de la estructuración del Estado.

2. Consecuencia de lo anterior es la preocupación por las formas organizativas de tipo asambleario y autogestionario para garantizar esta participación activa y directa como sujetos protagónicos de su historia. Cada colectivo, sea cual sea su área de actuación,

¹ Expresión que toma de George Woodcock y que comprende las acciones anarquistas organizadas en el contexto del movimiento obrero europeo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la Guerra Civil Española; en este sentido, las influencias de Proudhon, como de Bakunin por ejemplo, imposibilitaría agrupar en una misma “doctrina” ambos aportes. En una caracterización similar, pero extrayendo una conclusión un tanto diferente, Daniel Barret (seudónimo de Rafael Spósito) habla de “anarquismo clásico”, para designar “a aquel cuerpo ideológico que va adquiriendo formas propias –con sus correspondientes proyectos de transformación, modelos de organización, y métodos de acción- en el entorno de la ruptura de la 1º Internacional y se sustancia en un movimiento revolucionario de base popular. Ese anarquismo clásico se constituirá en tanto paradigma del movimiento a escala internacional y su reconocimiento básico –en lo organizativo y en los métodos de acción- se dará a través del anarcosindicalismo, extendiendo su influjo en forma prevalente hasta los tiempos de la Revolución Española de 1936-1939”; (Barret, 2011: 26).

asume la posibilidad y la capacidad de administrar, sin representación alguna, sus propios asuntos.

3. La forma de intervención preferida por los grupos anarquistas es la acción directa, de fuerte connotación pedagógica, una acción que rechaza toda forma de coacción, opresión y explotación.

4. Los grupos anarquistas usualmente comparten la convicción de que es posible una vida distinta y sensiblemente mejor; de que es posible alcanzar un mundo más solidario, y para ello es necesario el compromiso de todas las personas implicadas, ejercitando las diferentes formas de apoyo mutuo y prácticas de solidaridad.

6. Internacionalismo, para los anarquistas es inconcebible la lucha política por la emancipación de los trabajadores y por la construcción de una sociedad libertaria circunscrita a los límites políticos. La constitución de los Estados-nación fue un empobrecimiento político ligado a la ascensión y consolidación del capitalismo, siendo, por lo tanto, expresión de un proceso de dominación y explotación.

7. Coherencia entre los fines buscados y los medios empleados.

La real dimensión de la filosofía política del anarquismo está constituida fundamentalmente por una actitud, actitud de negación de toda autoridad y de afirmación de la libertad. Entonces, si bien la anarquía cambia “su estado de existencia física” según los contextos, como “actitud básica”, como “principio generador” apoyado en los pilares básicos señalados, es posible hablar de “anarquismo” como “paradigma de análisis político-social”, pues existiría así un único anarquismo que asumiría diferentes formas y facetas de interpretación de la realidad y de acción; (Gallo, 2007: 20-22; Barret, 2011: 81).

Una actitud, un modo de vida, que atraviesa, bajo formas diversas, el entramado social y cultural de los sectores populares de América Latina, (Hinkelammert, 2000: 13), que, pensada como *topos* para la *utopía* del “Renacimiento” europeo, ha tenido que cargar con el estigma que la condenó a una función pasiva, de “continente (contenedor) de lo que otros ponen en él”, (Cerutti Guldberg, 2010: 96). Si bien son acertadas las palabras de

Octavio Paz, en tanto “no se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”, (en Aínsa, 2004b: 29), la *tensión necesaria* topos-utopos, involucra indefectiblemente una dialéctica distinta, que se resiste a reiterar sin más el recorrido del viejo continente.

Capítulo I

Olvido e incomprensión del pensamiento anarquista

El pensamiento anarquista es probablemente la corriente política en torno a la cual ha habido mayor desinformación e incomprensión a la hora de describirla. La historiadora brasileña Margareth Rago en su biografía sobre Luce Fabbri afirma que existe un “gran desconocimiento de las figuras expresivas del anarquismo”, el bagaje teórico del pensamiento libertario raramente es incorporado en las discusiones relevantes de actualidad y cuando ocurre, es “estigmatizado” como pensamiento “romántico”, perteneciente a un estadio “prepolítico”, (Rago, 2002: 20). En la misma línea, la crítica y la historiografía anarquista insisten en señalar este “olvido” y minusvaloración², (Kropotkin, 1977: 91; Cappelletti, 1978: 2; Méndez, Vallotta; 2001: 11; Zinn, 2010: 3).

En opinión de Ángel Cappelletti las causas de esta situación (que alcanza también a la realidad rioplatense) radican tanto en la ignorancia como la “mala fe”:

“(…) quienes escriben la historia social, política, cultural, literaria, filosófica, (...) del subcontinente suelen pasar por alto o minimizar la importancia del movimiento anarquista. Hay en ello tanta ignorancia como mala fe. Algunos historiadores desconocen los hechos o consideran al anarquismo como una ideología marginal y absolutamente minoritaria y desdeñable. Otros, por el contrario, saben lo que el anarquismo significa en la historia de las ideas socialistas y comprenden bien su actitud frente al marxismo, pero precisamente por eso se esfuerzan en olvidarlo o en desvalorizarlo como fruto de inmadurez revolucionaria, utopismo abstracto, rebeldía artesanal y pequeño burguesa, etc.”; (Cappelletti, 1990: X).

² Un autor uruguayo, en una publicación reciente se pregunta: “¿Cuántas veces hemos oído ya, en medio de la prisa burocrática por extender certificados de defunción, cobrar las herencias que correspondan y adoptar a los huérfanos respectivos, que el anarquismo ha muerto definitivamente: que sus hombres, sus travesías y sus propuestas son sólo una curiosidad para historiadores; que sus resortes ideológicos básicos no representan otra cosa que una evocación nostálgica de un mítico igualitarismo agrario; que sus alzamientos individuales o colectivos no expresan más que una rebeldía infantil, primitiva y pre-política; que su destino inexorable no puede resultar en algo distinto que una sala extravagante y más o menos entrañable en el museo de las reliquias revolucionarias; que sus nociones fundamentales son inervaciones intelectuales delirantes, carentes de profundidad, despojadas de articulaciones teóricas relevantes, huérfanas de todo desarrollo posible y ampliamente superadas por el recorrido y la experiencia de las sociedades humanas?”; (Barret, 2011: 20-21)

Efectivamente, la persistencia de ciertos prejuicios en las investigaciones históricas ha solidificado una visión “violentista” del pensamiento anarquista, empobrecida teóricamente, propia de sociedades atrasadas³.

En el ámbito filosófico la situación no es más alentadora; Agustín Courtoisie en un artículo sobre Luce Fabbri da cuenta de que parte de la filosofía contemporánea “no parece llevarse bien con el anarquismo”⁴, y a pesar de la prolífica obra de Rafael Barrett, durante mucho tiempo se ha dado por cierta la afirmación de Antonio Tudela de que no existe para su generación ninguna tradición o antecedente intelectual desde donde plantear un discurso filosófico nacional, dando por laudado la inexistencia o inautenticidad del pensamiento filosófico en el Paraguay⁵. Barrett es considerado “precursor de la literatura social latinoamericana”, (Pérez Maricevich, 1984), condición que sin embargo, no lo ha librado de un “olvido interesado o deliberado” según Augusto Roa Bastos.

Este estado de cosas tiende a agravarse si, además de anarquista, quien intenta realizar esa reflexión es una mujer. Efectivamente, existen para América Latina importantes estudios históricos sobre mujeres, pero no abundan aquellos que valoren el alcance filosófico de su pensamiento. Fernet-Betancourt, en una reciente publicación, aborda directamente el tema pero sin por ello contribuir a debilitar esta falencia. La relación de las mujeres y la filosofía en Iberoamérica –nos dice el autor– ha tenido y tiene aún hoy una “relación difícil”, este libro pretende contribuir a la comprensión de hasta dónde el

³ Al respecto, el historiador argentino Juan Suriano señala: “(...) es notable la perdurabilidad de algunos supuestos básicos presentes en las versiones militantes, que siguieron formando parte del sentido común historiográfico sin la corroboración empírica adecuada. Sólo a modo de ejemplo: existe una aseveración vulgar, proveniente genéricamente del marxismo, que adjudica al anarquismo tanto un escaso bagaje teórico como un carácter arcaico e irreflexivo que, consecuentemente, le otorgaría preeminencia y ascendiente en aquellas sociedades más atrasadas y menos desarrolladas económicamente”; (Suriano, 2008: 23).

⁴ Como ejemplo de ello cita a un autor “inteligente y profundo como André Comte-Sponville” que en su “Diccionario filosófico”, reflexiona: “a los anarquistas les horroriza el ejército. Y a los militares la anarquía. Los demócratas desconfían de ambos: saben perfectamente que el desorden, casi siempre, le hace el juego a la fuerza (...) La justicia sin la fuerza es sólo un sueño. Ese sueño es la anarquía. La fuerza sin la justicia es una realidad: la guerra, el mercado, la tiranía de los ricos. Ambos modelos pueden, sin embargo, alimentarse de un mismo rechazo del Estado. Es lo que explica que los jóvenes anarquistas acaben, con frecuencia, transformándose en viejos liberales”, (Courtoisie, 2010: 18). No se podrían compendiar mejor tantos lugares comunes en un solo fragmento.

problema creado por el androcentrismo en la historia del pensamiento filosófico iberoamericano ha influido en su desarrollo; y pretende ofrecer perspectivas que alimenten un nuevo vínculo, que permita reconstruir y transformar la filosofía actual *con y desde* la experiencia filosófica de las mujeres; (Fornet-Betancourt, 2009: 8).

Según el autor, la consecuencia más nefasta del “monólogo masculino” -expresión que toma de la ensayista argentina Victoria Ocampo- consiste más que en la propia situación de silenciamiento y marginación que la mujer ha padecido, en el hecho de que esto priva a las mujeres de su propia historia y de sus experiencias de *ser y hacer*, ya que el discurso masculino habla *por* ellas; (Fornet-Betancourt, 2009: 10). Es una relación difícil entonces porque:

“Así como en la filosofía en general no se puede hablar simplemente de ausencia o marginación de la mujer, así tampoco se puede decir que en la filosofía iberoamericana la mujer está simplemente ausente. Más que ausencia lo que hay es una mala y ofensiva presencia porque, si vemos bien, tenemos que reconocer que está presente, pero justamente a través del discurso masculino, es decir, como un tema de y para hombres.” (Fornet-Betancourt, 2009: 11).

La filosofía hecha por hombres, no sólo habla *de y por* la mujer, sino que ubica a la mujer como *lo otro*, una alteridad que la deja fuera del mundo racional-teórico de la filosofía, caracterizada como expresión de sentimientos, emociones, pasión, intuición, etc. Refundar la filosofía, en opinión de Fornet-Betancourt, implica que sean las mujeres mismas quienes digan qué tipo de filosofía necesitan para dar cuenta de sus experiencias, (Fornet-Betancourt, 2009: 12). Este estudio sin embargo no escapa a las características habituales que presentan las investigaciones sobre el anarquismo: la referencia que realiza sobre autores libertarios no logra ir más allá de la valoración como “precursores”, “antecedentes históricos”, esfuerzos loables tal vez, pero en todo caso, superados. No analiza en profundidad los postulados de los artículos de “La voz de la mujer”, aparecido por primera vez en 1896, ni realiza un balance crítico de las reivindicaciones de Virginia Bolten, Juana Ruoco Buela o María Collazo⁶. No establece

⁵ Cf. (Andino, 2011: 54).

⁶ Esta afirmación no pretende enjuiciar aquellas investigaciones cuyo propósito es estrictamente histórico, en Uruguay existen importantes estudios que dan cuenta de estas figuras tanto en la acción política como en la sindical, entre otros, Sapriza, 1988, López D'Alesandro, 1990.

un diálogo de ideas, bajo el supuesto de que dicha contribución es algo que ya tuvo su lugar y ese lugar es el del pasado.

El caso de Luce Fabbri es un ejemplo de este ostracismo: mujer, anarquista y librepensadora, a pesar de haber contribuido con vastísimas críticas en la literatura, la filosofía y la política -tanto en el ámbito académico como en el de los movimientos populares- no aparece una sola referencia a su pensamiento en la obra de Fernet-Betancourt.

A continuación se presentan dos ejemplos en los que es posible constatar –según surge del análisis– este olvido e incompreensión; pensadores insignes, clarividentes, merecedores de la mayor estima, pero que, no obstante, reproducen esta situación que mencionáramos. El primer caso es el del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira en sus conferencias “Sobre los problemas sociales”; el segundo, es el del filósofo alemán, costarricense por adopción, Franz Hinkelammert en su libro “Crítica a la razón utópica” de 1984. Ambos ejemplos servirán como punto de partida en esta investigación.

Un proyecto y una fórmula

El conjunto de conferencias denominadas “Sobre los problemas sociales” que el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira dictó en 1920, enuncian –como se ha dicho también a propósito de “Lógica Viva”- un proyecto. Este proyecto, de implicancias intelectuales y políticas, es un “modo de pensar (y de sentir)”, una manera “focal” de abordar los problemas, en donde se concentran los esfuerzos en tratar los puntos centrales, un modo de pensar libremente, no atado a esquemas paralizantes, “libertad en cuanto a prejuicios, en cuanto a teorías, intereses, etc.”, (Vaz Ferreira, 1963: 20). Esta libertad que nos independiza de teorías sistémicas, redundando en que no dependamos de ellas para pensar los problemas, sino que los afrontemos directamente. Un modo –dice Vaz Ferreira- que “vale más que una teoría”, (Vaz Ferreira, 1963: 73).

Y para esto es necesario un “espíritu sincero”, un espíritu capaz de dudar, de emprender un diálogo abierto, capaz de ponerse en el lugar del otro, que sospeche de las oposiciones radicales, y rescate los aspectos que nos unen antes de dejar claramente delimitado aquellos que nos distancian. Una actitud que asuma las consecuencias de los derroteros emprendidos aunque no sepa dónde culminan. Una actitud que se apoya en la convicción de que si estos “espíritus comprensivos”, “sinceros”, se sientan sobre una misma mesa a debatir, “pueden y deben estar de acuerdo sobre un ideal suficientemente práctico”, (Vaz Ferreira, 1963: 21) –postura ésta, vale decir, menospreciada habitualmente por su presunta “inutilidad” o “poca eficacia” a la hora de blandir las armas para el debate, o tildada directamente de “débil”, “timorata”, “pequeño burguesa”, etc.–.

Este modo de pensar y de sentir lo condensa Vaz Ferreira en una “fórmula”, una solución dotada de suficiente plasticidad como para poder contemplar las diferencias; una identidad flexible, pero identidad decidida, y cuyos rasgos constitutivos son: *la preservación del individuo*, “no se puede abandonar al individuo antes de cierto momento” y *la preservación de la libertad*, “es necesario abandonarlo a la libertad una vez que se ha llegado hasta cierto grado”, (Vaz Ferreira, 1963: 74).

Insiste Vaz Ferreira en dejar claro que la estructuración de esta fórmula no suprime el desacuerdo, pero ¿será posible que sólo existan desacuerdos *dentro* de la fórmula, es decir, que las diferencias en materia social se reduzcan en última instancia a diferencias de grado solamente?

Obsérvese que en la primera conferencia Vaz Ferreira presenta los problemas sociales como *problemas normativos*, dice que son problemas de *acción* y de *ideal*, de *hacer* o de *preferir*. También es probable que sea “común creer” que los problemas de “hacer” y de “preferir” deberían forzosamente tener alguna solución “perfecta”: “esto es, que sólo ofreciera ventajas, sin inconveniente alguno”. Sin embargo –afirma Vaz - “lo común es que los problemas de este orden sólo admitan lo que hemos llamado una solución de

elección”; (Vaz Ferreira, 1963: 18). Existe un método “*verdadero*” para lidiar con estos problemas, que Vaz Ferreira desarrolla en “Lógica viva”, y consiste en tres momentos:

1. Previsión y consideración de todas las soluciones posibles,
2. determinación y comparaciones de las ventajas e inconvenientes de cada una de estas soluciones, y
3. elección.

A pesar de la enorme complejidad que revisten cada uno de los pasos en el ámbito social, Vaz Ferreira reafirma la pertinencia de éste método y la “condición esencial”, de comprender de antemano que lo que hay que buscar son “soluciones de elección”.

Ahora bien, resulta interesante resaltar, que en la dicotomía (liberalismo-socialismo) que Vaz Ferreira señala como primera tensión que debe ser resuelta por infecunda (“polaridad no polarizante”, según sus propias palabras), crea que “la oposición de esas dos tendencias es, en verdad, lo fundamental: el análisis de otras nociones, propiamente *no agregaría nada esencialmente a ellas*”. Por ejemplo, la noción de “anarquismo”; (Vaz Ferreira, 1963: 24, subrayado nuestro). Analizando uno de los sentidos que propone Vaz Ferreira, -el literal, “no gobierno”- esta postura, “no sería sino el “individualismo extremo”:

“supresión de toda ley, de toda coerción, individualismo absoluto. (En este sentido tiene a su favor un mérito muy simple: ser... el ideal; pero ideal que postula un demasiado profundo cambio en la naturaleza humana, sin el cual sería mal extremo). (...) lo esencial sigue siendo el conflicto de las ideas de igualdad y de libertad”; (Vaz Ferreira, 1963: 25).

Es decir, respecto de este *proyecto*, que busca “pensar bien” la problemática de los asuntos sociales, es posible –si se posee un “espíritu sincero”– alcanzar una solución que, si bien no suprime el disenso, *elige*, sin embargo, *dejar fuera* una de las soluciones históricamente acuñada respecto de esta problemática, violentando así el primer momento de la fórmula.

Por otra parte, la acusación de Vaz Ferreira de que el anarquismo es un ideal que postula un “demasiado profundo cambio en la naturaleza humana” es aplicable más bien al propio planteo de Vaz cuando sostiene una ingenua disponibilidad para tomar todas las posturas y estudiarlas “como se presentan”. Parecería más bien que un abordaje de este tipo termina recortando la realidad en función de intereses previamente aceptados.⁷

La crítica de Hinkelammert

En el prefacio de su “Crítica a la razón utópica” (1984), el filósofo Franz Hinkelammert, partiendo de la obra de los “representantes actuales” de corrientes clave del pensamiento moderno, propone realizar un seguimiento del proceso de crítica y construcción de utopías, “intentando descubrir las más variadas formas de ellas para sistematizarlas e intentar una crítica más bien general de este pensamiento utópico en su conjunto”; (Hinkelammert, 2000: 12). Establece que una crítica a la razón utópica apenas necesita justificación, ya que “desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre

⁷ Otro ejemplo en el que Vaz Ferreira muestra una discutible comprensión de las ideas anarquistas es el que alude a la división tajante que a menudo se establece entre trabajo intelectual y trabajo manual. En opinión de Vaz, los “*revolucionarios*” tienen que entender que el trabajo intelectual debe ser defendido también por ellos, de otro modo, toda revolución estará condenada al fracaso. Generalmente, burgueses y revolucionarios han actuado igual, siguiendo los mismos parámetros en la acción: han atacado “lo bueno y lo malo, ciegamente”; (Vaz Ferreira, 1963: 68). La incompreensión de que el trabajo intelectual es también trabajo, está en “espíritus superiores”, un ejemplo “impresionante” de esto –afirma Vaz– es el cuento popular de Tolstoi “Historia de Iván el imbécil” en el que se muestran crudamente las relaciones entre el trabajo espiritual y el trabajo material. Su “error capital”, el de Tolstoi, “es el de excluir el trabajo intelectual como trabajo, la condenación del trabajo espiritual”. Y la “fórmula” es: quien no tiene callos en las manos, no tiene derecho a comer; no quien no trabaja, sino quien no tiene callos en las manos. Y la idea de que además de poder trabajar con las manos, se puede trabajar con la cabeza, es idea del diablo”; (Vaz Ferreira, 1963: 69). Esta interpretación que Vaz Ferreira hace del cuento es parcial, al final del mismo, lo que la esposa de Iván dice al diablo es: “Pero existe en este reino una costumbre, una sola: al que tiene callos en las manos se le dice: “¡Ponte a la mesa!”, y al que no los tiene: “¡Come las sobras!”; (Tolstoi, 1981: 1466). Es decir –y esto se vislumbra en más de un momento en el cuento– que no se deja a nadie morir de hambre en el reino de Iván; ni siquiera al diablo, que poseyendo todo el oro del mundo, se niega a trabajar con sus manos para satisfacer sus necesidades, y espera con su dinero hacer que los demás *le sirvan*. Lo que está en juego aquí, no es un desprecio del trabajo intelectual sin más, sino un desprecio a la actitud “aristocrática” de pretender normalizar las diferencias sociales y económicas basadas en la disparidad de instrucción, pretendiendo conservar un mundo de pseudovalores en el que se justifique la explotación del otro. La fórmula que subyace en Tolstoi es más bien el viejo principio anarquista de libertad e igualdad: *trabajar* con las manos *tanto* como con la inteligencia; (Cf. Kropotkin, 1972).

como un velo la percepción de la realidad social”, (Hinkelammert, 2000: 11). Y esta ingenuidad utópica el autor parece encontrarla tanto en el pensamiento burgués como en el pensamiento socialista.

Así es como Hinkelammert progresa en el análisis, reconociendo el margen de arbitrariedad que pudiera conllevar la elección de pensadores como Peter Berger, Friedrich Hayek, Karl Popper y el círculos de intelectuales soviéticos del período de Kruschef. Es interesante destacar, que a diferencia de Vaz, Hinkelammert *incluye* en la discusión las categorías intelectuales del anarquismo, y para eso, escoge el pensamiento de Ricardo Flores Magón. Las razones para esta elección son las siguientes:

“(…) sin duda ha sido el gran inspirador de la revolución mexicana de este siglo. El movimiento anarquista es hoy más bien una tendencia subterránea en América Latina, y ya no aparece como un movimiento político de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales. Su carácter subterráneo, en cambio, hace que no tenga ningún representante evidente. Preferimos analizar a Flores Magón porque es un anarquista muy brillante, muy sacrificado y muy olvidado, que merece ser recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista”; (Hinkelammert, 2000: 13).

Este fragmento es relevante en tanto reconoce al anarquismo como una “tendencia subterránea en América Latina” y su “vigencia” expresada a través de los movimientos sociales. Es importante destacar no obstante que la brillantez, el espíritu de sacrificio y la situación de olvido podrían extenderse a un centenar de figuras anarquistas latinoamericanas, no parecerían ser razones suficientes para justificar la elección de este teórico.

Un esquema bipolar y maniqueo

En el análisis que Hinkelammert realiza del pensamiento conservador-neoliberal, establece que su estructuración obedece a un esquema tripolar –en una dinámica de centro-periferia–, en el que el “concepto límite” es el caos, la “realidad precaria” es el sistema institucional, –especialmente la propiedad privada–, y esta tensión apunta a establecer un equilibrio en un sistema institucional “perfecto”.

En opinión de Hinkelammert el pensamiento anarquista⁸ posee, no obstante, un esquema bipolar: muerte presente-vida futura; también parte de una realidad empírica material sojuzgada por un sistema institucional representado fundamentalmente por la propiedad y el Estado. El “mal” en el esquema conservador es exterior, es una amenaza contra un orden legítimo; el mal en el esquema anarquista es intrínseco al sistema: existe un “orden de esclavitud” en constante lucha con un “orden de libertad”. El análisis del anarquismo que realiza Hinkelammert es el siguiente:

1. Es un esquema bipolar
2. Ubica en el centro la realidad material
3. Esta realidad material sojuzgada por un sistema que opone un orden según la esclavitud y un orden según la libertad
4. La propiedad privada y la generación de competencia es la causa principal de esta dinámica
5. El origen que explica esto es la estupidez (lo cual refleja una carencia de argumentos para explicar las causas de esta situación; esta misma carencia está presente en el pensamiento conservador, para quien “la estupidez” es la causa de la realidad institucional amenazada).
6. El origen del surgimiento del Estado y la autoridad es la justificación de la desigualdad social. El Estado es necesario para defender las leyes y la moral burguesa: esto posibilita una doble esclavitud del hombre: es esclavo del trabajo y esclavo del Estado.

⁸ Sorprende la facilidad con que Hinkelammert traslada estas categorías desde el pensamiento de Ricardo Flores Magón a todo el movimiento anarquista.

La alternativa que propone el anarquismo a juicio de Hinkelammert es “*polarizada y maniquea*”, la afirmación de la libertad supone la negación de toda autoridad (entendida como el conjunto de la propiedad privada y el Estado), en contraposición de la libertad liberal que es la afirmación de la autoridad.

El proyecto anarquista se basa en la afirmación de la libertad económica (base de la vida, de la libertad y de la felicidad); (Hinkelammert, 2000: 97). La libertad económica es la base para la transformación del corazón mismo del hombre, bajo la polarización axiológica humildad-orgullo; Flores Magón parte de la convicción de que el cambio de estructuras políticas es la condición previa para el cambio interior del corazón humano.

La tensión bipolar es hacia un futuro como realidad empírica, pero a juicio de Hinkelammert, la libertad anarquista “no es un concepto empírico que esté al alcance de la praxis humana (...) es una libertad trascendental, no empírica”. (Hinkelammert, 2000: 117).

Inviabilidad del Anarquismo

Pero el problema más importante del pensamiento anarquista queda al descubierto cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad, “entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional”, sostiene el autor, (Hinkelammert, 2000: 107). Por esto el balance crítico del pensamiento anarquista en tanto alternativa utópica arroja una conclusión inapelable: el pensamiento anarquista es inviable, no tiene ningún concepto de construcción de futuro, no posee ningún concepto de praxis: “una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque, precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad”; (Hinkelammert, 2000: 109).

En el planteo de Hinkelammert no hay lugar a dudas, “cualquier rebelión anarquista – aunque gane- ya tiene en sí los gérmenes de derrota (...)”, (Hinkelammert, 2000: 114).

No es un pensamiento muy elaborado, es sumamente popular, y como pensamiento anti-institucional no tiene modelo teórico:

“Si bien los anarquistas no esperan ninguna venida de Cristo, su esperanza en el surgimiento espontáneo de la libertad como resultado de la destrucción de la institucionalidad pareciera ser más bien una secularización de la actividad mesiánica que no llega todavía a una toma de responsabilidad por la construcción de la sociedad posterior a la rebelión. Por consiguiente el anarquismo desarrolla una grandiosa imagen de libertad, pero no tiene una manera eficaz de responder al movimiento conservador que se le enfrenta”; (Hinkelammert, 2000: 109).

Permanentemente Hinkelammert señala que el pensamiento anarquista se basa en una inversión de las valoraciones del pensamiento conservador, lo que es menos claro es saber a cuento de qué se realiza esta insistencia, ni la razón de su sorpresa cuando justamente el pensamiento anarquista pretende subvertir el orden instituido. La impresión que deja este análisis conceptual que realiza Hinkelammert es la de una reflexión muy sesgada, cae en una trascendentalización ilegítima al presentar como categorías conceptuales de todo el movimiento anarquista el pensamiento de uno de sus representantes y se apresura en sancionar de manera tajante el aporte teórico de sus postulados.

Capítulo II

Presupuestos teóricos

Una filosofía con vocación ético-política

La presente investigación pretende adscribirse en la tradición intelectual de Historia de las Ideas en América Latina, tradición que tuvo comienzo en la década del 40 del siglo pasado y que adquirió definición institucional con la creación del “Comité de Historia de las Ideas en América”⁹. Este movimiento presentó como característica saliente el haber sido llevado adelante fundamentalmente por filósofos y asumió como presupuesto teórico la convicción de la existencia de una estrecha conexión entre ideas filosóficas e historia general. En este sentido, privilegió como objeto de las investigaciones históricas, ideas que provenían fundamentalmente del ámbito filosófico, (Acosta, 1999: 261).

Esta tradición latinoamericana, además de inaugurar una concepción y metodología nueva, contribuyó a gestar y estimular “un movimiento auténticamente filosófico”, hasta estructurarse como un “paradigma” del pensamiento filosófico latinoamericano, (Miró Quesada, 1981: 28-29). Las posteriores discusiones respecto de ampliaciones metodológicas, o de objetos de estudio, el carácter del conocimiento producido en el contexto de la globalización, mundialización o postmodernidad, no han hecho sino fortalecer una praxis que trasluce una filosofía propiamente latinoamericana¹⁰.

⁹ Creado en 1947 por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia de la Organización de Estados Americanos con sede en México, designó a Leopoldo Zea como su primer presidente.

¹⁰ En el marco de la pluralidad de criterios de fundamentación y de abordaje a los objetos de estudio de estas investigaciones, seguimos a Acosta cuando advierte (en diálogo con Sazbón, 2009), sobre el entender la Historia de las ideas como un mero preámbulo –ya superado– por la ‘historia intelectual’, según la reciente tradición anglosajona. Al respecto Acosta sostiene: “El pretendido desplazamiento de la Historia de las ideas por la Historia intelectual en razón de la superación de los estrechos límites de aquella por la amplitud del campo de conocimiento abierto por la segunda es probablemente un dato irrefutable en la tradición euro-norteamericana, pero su proyección al ámbito latinoamericano implica a nuestro juicio una trascendentalización ilegítima, desde que en éste, si bien así como en el caso de Sazbón hay quienes se encuadran legítimamente en esa tradición y sus “metamorfosis”, hay otros –entre los cuales me inscribo– para quienes las “metamorfosis” de la Historia de las ideas en América Latina, con el carácter de transformaciones y ampliaciones epistemológicas y metodológicas, no han derivado sino en la reválida de la misma tradición disciplinaria renovada...”, (Acosta, 2009: 3).

Entre innumerables objeciones que se han planteado al proyecto de *Historia de las ideas en América Latina* cabe recordar aquella que pesó sobre la formulación “Historia de las ideas en América”, enunciación que conlleva el supuesto de que existen ideas ya articuladas, al menos en lo sustancial y que encuentran en América el escenario en el que desenvuelven un derrotero específico; si esto fuese así, “solamente tendría lugar una resignificación derivada de las concretas circunstancias histórico-culturales de su uso, con lo que la proyección de esta última sería meramente local frente a aquél sentido presuntamente universal”, (Acosta, 1999: 261). Desde esta concepción, restrictiva, parten las críticas de Antezana aplicadas a las ideas filosóficas en América Latina; según este autor, “poco o nada sucede filosóficamente por aquí”, (Antezana, 1996: 16); en su opinión, los aportes del pensamiento filosófico latinoamericano tal vez contribuyan a “adjetivar” la filosofía, pero no percibe en esta tradición esos “momentos decisivos” o “constitutivos” en el que es reconocible la alteración de sus usos discursivos, la renovación o ruptura de los sentidos en juego, modificando así “sustantivamente” el pensamiento filosófico: “no conozco ni escucho nada en la filosofía latinoamericana que no sólo haya decidido en su forma discursiva (...) sino, menos, que haya alterado la (supuesta) universalidad de sus proposiciones”, (Antezana, 1996: 18-19).

Este juicio, provocativo, encierra un supuesto fundamental, advertido por Fornet-Betancourt: el hecho de que existe un “conflicto de racionalidades” en el que pueden fácilmente reconocerse al menos dos modos distintos de concebir la filosofía; por un lado, pensar que ésta puede crear su propia dinámica o regularidad, su propia necesidad, y que, por ello mismo, “puede dictar desde su ‘esencia’ lo que es filosófico o no; o dictaminar desde sí mismo su modo de habérselas con la realidad”, (Fornet-Betancourt 1991: 124-125). Por la primera vía se llega a la autonomía absoluta del pensar filosófico construyendo las escaleras necesarias por las que ella, en soledad, decide transitar. Por otro lado, una opción teórica, una “creencia” -tan válida como la anterior- que entiende que la filosofía *puede y debe* contribuir a los procesos históricos de transformación social: “nosotros no creemos en la soberanía de la filosofía, sino más bien en una filosofía que se hace tal a fuerza de intentar contribuir a la solución de los problemas reales de sociedades históricas concretas”, (Fornet-Betancourt 1991: 125-126). En opinión del autor, ésta es la perspectiva que ha ido adquiriendo la filosofía en América

Latina. Articulada como todo esfuerzo reflexivo, a través de subjetividades encarnadas en un espacio y en un tiempo determinado, con una lengua, y en una cultura determinada, ha realizado una *opción fundamental* en este problema subyacente al conflicto de y entre las diversas concepciones de la filosofía:

“(…) se comprende que partimos de una “creencia” que nos hace concebir la filosofía como un pensar que se constituye a sí mismo como tal, esto es, en tanto que pensar filosófico, justo en la medida en que va intentando reaccionar reflexivamente ante la realidad. Es la realidad la que ofrece las tareas, problemas, que hay que resolver. La realidad es el desafío primero con que comienza todo pensamiento en tanto que “reflexión sobre”, (Fornet-Betancourt 1991: 124-125).

Esta concepción de la filosofía –continúa Fornet-Bentancourt- no es una mera ocurrencia subjetiva, sino que es la “conciencia explícita de la ubicación, pertenencia y ‘estancia’ en una determinada tradición; tradición que es el resultado de diversas tendencias de pensamiento a lo largo de varias generaciones y que ha ido convergiendo en un modo particular de “hacer” filosofía, es decir, en un “estilo”, una manera de concebirla, y esto, a partir de las “urgencias de la realidad”, esforzándose por brindar un “aporte específico”; es decir que,

“con el presupuesto de una concepción de la filosofía en la que ésta se ve de entrada confrontada con el desafío de constituirse de tal forma que su ejercicio sea en sí mismo ya una contribución efectiva a la solución de los problemas que presenta la realidad, nos movemos en la dirección marcada a la filosofía dentro del ámbito político –cultural latinoamericano”, (Fornet-Betancourt 1991: 126).

Este “modo” de hacer filosofía no ha tenido ocasión siquiera de cuestionarse si es posible una contribución efectiva a la dinámica de los procesos sociales, su aporte específico vino de la mano con la premura de los acontecimientos políticos. En este sentido, la historia de las ideas en América Latina es el lugar de una tradición filosófica de vocación práctico-política, entendiéndolo por esto, no una rama particular de La filosofía, sino más bien, *la perspectiva fundamental* desde la cual se ejercita,

“... en el ámbito cultural latinoamericano cuaja, en efecto, un estilo o modelo propio de hacer filosofía cuyo eje central es la preocupación por hacer filosofía ‘práctica’, esto es, por hacer una filosofía que, alimentándose en la reflexión de los problemas de la realidad, se ejercite en perspectiva socio-política y con la clara finalidad de contribuir a la transformación de la sociedad. Se trata entonces de un modelo de filosofía con eminente vocación ético-política y que busca, por consiguiente, la función de una fuerza de orientación práctica”, (Fornet-Betancourt 1991: 131).

Independientemente de que Fornet-Betancourt sobredimensione la identidad y alcance de esta tradición, así como las dudas que genera el que este modo de hacer filosofía constituya un fenómeno específicamente latinoamericano, es importante asumir en esta investigación, el esquema propuesto, como principio heurístico; que, lejos de inducir a error, permite comprender las principales tensiones actuando en las discusiones sobre este “conflicto de racionalidades”.

La función utópica del discurso

Dado el variado horizonte conceptual de esta tradición, hemos optado por asumir el marco referencial analítico-crítico-normativo de la filosofía latinoamericana inaugurada por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig, especialmente en lo que atañe a sus estudios sobre la utopía¹¹. El acierto de Roig consistió en mostrar que el efecto discursivo de las utopías -es decir, el hecho de que desde un lugar imaginado se midan las fallas del lugar real, abriendo, a partir de este contraste, un espacio nuevo como posibilidad de realización- excede lo propiamente narrativo de la utopía, ubicándonos de este modo, en el terreno de las funciones del lenguaje. Efectivamente, existe una

¹¹ Estudios que tienen como mojón fundamental la obra: *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*, (Roig, 1987); sus antecedentes teóricos pueden encontrarse en *El principio esperanza* de Ernst Bloch (Bloch, 1983, Cf. también Galvez Mora, 2012), en línea de continuidad directa, los trabajos de Fernando Aínsa, especialmente, Aínsa, 2004a.

dimensión utópica presente en todo discurso, y no exclusivamente en aquellos textos que tradicionalmente se los ubica en la categoría de ‘género utópico’¹².

El estudio de cómo se ejercita esta *función utópica* al interior del lenguaje nos parece pertinente para el estudio de los textos de Fabbri y Barrett, ya que si bien estos autores no plasmaron sus ideas en una escritura enmarcada en el género utópico, reivindicaron sin embargo el papel de la utopía en la construcción de un pensamiento de vocación crítica y liberadora. Estudiarlos a través de la mediación de las funciones discursivas parece particularmente adecuado para comprender el modo de objetivación de ese discurso. En palabras de Roig, nuestro esfuerzo tratará de “captar en su movilidad misma una de las funciones más ricas de las que el ser humano haya podido poner en movimiento y que lo ha puesto además a él en movimiento”, (Roig, 1987: 58).

Por otra parte, el estudio de la función utópica aporta presupuestos epistemológicos sumamente relevantes para el proceso de constitución de una filosofía latinoamericana:

“No cabe duda de que la problemática de la función utópica interesa de modo directo dentro de la constitución de una filosofía latinoamericana. En efecto, la función que ha de jugar esta filosofía es posible sobre presupuestos epistemológicos que están dados de modo espontáneo en el ejercicio utópico y en el de otras formas discursivas muy próximas a él”, (Roig, 1987: 48).

Ahora bien, el “género utópico” corresponde al nivel de la narratividad o del enunciado y el efecto discursivo que realiza es el siguiente: desde el u-topos se miden las fallas del topos, y de esa comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible. La utopía, como género utópico, no agota la dimensión utópica del discurso. La categoría “función utópica del lenguaje” y su distinción del género utópico, es útil para visualizar

¹² Para un estudio detallado de los diferentes usos del término utopía y las diferentes clasificaciones sobre el género utópico, ver Antony, 2012. Mas allá de la compleja variedad semántica podría definirse “género utópico” como “una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción, donde se presenta el relato de un viaje, cuyo punto de partida es una sociedad conocida, que es descripta críticamente y cuyo punto de llegada es otra sociedad, no real sino imaginaria. Entre ambas existe un claro contraste: la segunda es presentada como un lugar donde las contradicciones existentes en la primera hallarían una resolución feliz”,

la gama de diferentes funciones del lenguaje; ésta es relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación y refiere al carácter ideológico del lenguaje, (Roig, 1987: 15)¹³.

Por esto, desde el punto de vista del análisis del discurso político o filosófico lo que interesa estudiar en esta investigación es cómo estos discursos -de modo consciente o no- realizan al interior del lenguaje una función utópica y cómo esa función es ejercida por un sujeto en el que se da un cierto grado de autoconciencia en cuanto tal, ya que “hay un sujeto de cultura al que, atendiendo a grados y modos, se le puede atribuir el ejercicio de dicha función”, (Roig, 1987: 23).

Modalidades de la función utópica:

Tres serían las funciones principales del discurso utópico: una ‘función crítico-reguladora’; una ‘función liberadora del determinismo de carácter legal’ y, por último, una ‘función anticipadora del futuro’.

La función crítico-reguladora de la utopía

Como toda manifestación u objetivación cultural, las utopías están insertas en un lenguaje, y por esto es importantísimo encarar el estudio de su forma discursiva, la función crítico-reguladora remite al papel mediador del lenguaje respecto de la realidad social y al carácter conflictivo y polémico de lo simbólico mismo. Roig habla de la posibilidad de estructurar el realismo de la vida cotidiana desde elementos reguladores; estos elementos se expresan en imágenes y símbolos, pero son categorías o conceptos ordenadores de una razón conforme a fines. Se desarrollarán a continuación algunos principios básicos que Roig establece como momento inicial de la investigación y que

(Fernández, 1995: 27). Las características de este género serían: la insularidad, autarquía, acronía, planificación urbanista y la reglamentación, (Cf. Aínsa, 1999:19-26; Fernández, 2005).

¹³ En palabras de Estela Fernández: “La función utópica se refiere al carácter ideológico del lenguaje y expresa una determinada concepción del mundo y de la vida, proyectada por un sujeto, con cierta ubicación social e histórica, al que no concebimos como anterior al discurso mismo sino como configurado parcialmente en y por el discurso”, (Fernández, 1995: 28).

implican una serie de tesis básicas que determinan la metodología de lectura de un texto:

1. Entre los aspectos de la totalidad discursiva existe un ‘universo discursivo’ como dimensión relativamente autónoma dentro de la cual se ha de ver el modo como juegan entre otras la ‘función utópica’.

El peso y el valor del “universo discursivo”, entendido éste como “la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincronismo) o a lo largo de un cierto período (diacronismo) y sobre cuya base se establece, para esa comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación”¹⁴, tiene como supuesto la tesis de que el lenguaje es una de las vías de objetivación más complejas, porque lo que lo caracteriza es su constante mediación entre los hablantes y las otras formas de objetivación,

“Es, además, el lugar del encuentro y del desencuentro, de la comunicación y de la incomunicación entre aquellos mismos hablantes, reflejo todo ello, sin duda, de la naturaleza misma de los signos en los que las categorías de “ausencia” y de “presencia” –tal como en su momento lo señaló Ferdinand de Saussure- lo definen en lo que tienen de más propio”; (Roig, 1987: 24).

El lenguaje entonces, es el lugar “excepcional” de la objetivación, todas las demás formas refluyen sobre el lenguaje, y confluyen en él, en última instancia adquiriendo lo que Roig denomina “la unidad de la totalidad de las formas de objetivación”, (Roig, 1987: 25).

El ‘universo discursivo’ es una de las herramientas básicas de trabajo para el análisis y valoración de todo tipo de discursividad, es un universo semiótico, y no ‘mental’, se

¹⁴ Esta definición la cita Roig de su libro “Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano”, (Roig, 1987: 26).

apoya sobre la materialidad propia de cada sistema de signos y se expresa a través de esa materialidad; (Roig, 1987: 26).

Este universo es entendido como “la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla”; (Roig, 1987: 27). El “texto” surge en el ámbito de este universo discursivo, refleja el sistema de contradicciones operante y no deja de ser una de sus tantas manifestaciones posibles. De este modo, se dan diversos niveles contextuales, uno de ellos, el inmediato respecto de todo texto, es el universo discursivo del cual es su manifestación; (Roig, 1987: 27).

2. El lenguaje como hecho histórico, es manifestación de una determinada sociedad que codifica los múltiples signos mediatizando así la realidad social misma.

El lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de vista de sus estructuras formales, profundas o de superficie, Roig critica el formalismo en el análisis del discurso en tanto refiere a “lecturas” que se realizan al margen de la realidad social contextual. El lenguaje es un “tesoro”, “una realidad a la vez espiritual y material”, un “reflejo” que contiene de manera mediatizada la realidad social misma, y por esto, metodológicamente, aunque es preciso tener en cuenta el rico material que nos ofrece el lenguaje, no es posible quedarse exclusivamente en ese nivel; (Roig, 1987: 27). El “sujeto” del texto, sea individual o colectivo, no podrá nunca ser señalado desde la textualidad inmediata.

3. El mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra –oral o escrita- es tan sólo una de ellas, se organiza a partir de un nivel primario al que se ha denominado ‘lenguaje cotidiano’ o de la ‘vida cotidiana’.

Este nivel primario de lenguaje subyace a todos los demás, incluso en aquellos que tienen la pretensión de alejarse de ese horizonte para constituirse en metalenguajes; todos muestran elementos estructurales o contenidos significativos o valores semánticos propios del lenguaje cotidiano; (Roig, 1987: 26). Este lenguaje cotidiano, subyacente, permite reconocer las diferentes posturas que el autor asume ante la realidad ya que evidencia la presencia de la dimensión axiológica; (Roig, 1987: 26). Ella permite ver en todas formas de mediación “la naturaleza conflictiva de la realidad social”, situación que permite afirmar entonces, que, en sentido amplio, existe explícita o implícitamente, un *discurso político* en toda manifestación discursiva, entendiendo por ésta, “una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas”; (Roig, 1987: 26).

4. Todo universo discursivo está signado por una dualidad y conflictividad propias de lo social mismo.

Este ‘dualismo’ aparece en el nivel de la textualidad, y es consecuencia de la realidad conflictiva social que impide ver al universo discursivo como totalidad. La relación realismo-utopía no escapa a la conflictividad social. Nuestra relación con los entes no es ajena a la relación con los otros, con quienes compartimos la vida e integramos un complejo universo axiológico.

Existe, como regla general, en todo texto, en tanto que forma discursiva concreta y definible, otros textos supuestos, que pueden presentárenos como su “reversión” o como su enunciación en un plano superior. Este “juego de antítesis” generalmente se da en dos planos diferentes: como presencia en forma de un “discurso otro” por simple inversión de la jerarquía de valores (reemplazar, por ejemplo, un racismo blanco por un racismo negro); o “se elabora un nuevo discurso que no proceda por simple inversión valorativa sino sobre la base de una re-fundamentación axiológica superadora (racismo –blanco o negro- versus antirracismo)”; (Roig, 1987: 28).

Roig denomina a esta segunda forma discursiva “discurso contrario”, en el sentido de que nada tiene del otro porque intenta superarlo, y al primero, “anti-discurso”, en tanto es un discurso “en lugar de”. De manera análoga, atendiendo a los tipos de dialéctica puestos en ejercicio en los discursos, Roig identifica un doble tratamiento que expresa con la distinción entre una “dialéctica discursiva” y una “dialéctica real”. En ambas, la fuente de su universo discursivo es la facticidad social, la diferencia entre ellas radica en que la *dialéctica discursiva* se da como un hecho del lenguaje, parte desde un “momento pre-dialéctico”, anterior a la formulación discursiva y en el que se ignora el fenómeno de la mediación. Más allá de sus pretensiones de objetividad, apunta Roig, en última instancia refleja una cara parcializada sobre cuya base se enuncian los “universales ideológicos”. En oposición a ella, la “dialéctica real” sería la de los hechos sin más. Es evidente que toda pretensión de aproximarnos a la factibilidad “pura” es una quimera, y que ella sólo es alcanzable por la mediación del lenguaje, lo cual implica que este juego se realice también a nivel discursivo, pero la *dialéctica real* se resiste a los momentos totalizadores, está abierta, como su ejercicio propio, a los procesos sociales y en particular a las luchas sociales en tanto desarticulan los universales ideológicos y quiebran “su típica circularidad excluyente haciendo que aquella *dialéctica discursiva* se vaya negando a sí misma en sus formulaciones”; (Roig, 1987: 28).

El investigador puede y debe aproximarse a la “dialéctica real” y para ello, no necesariamente podrá servirse de herramientas teóricas, antes bien, la praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos “niveles de discursividad” en los que se mueve el ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre ‘dialéctica discursiva’ y ‘dialéctica real’ a nivel del discurso; (Roig, 1987: 29).

Estas formas discursivas antitéticas operan como denuncia del discurso vigente, y ponen en práctica una tarea de decodificación de los modos de dialecticidad discursiva, entendida ésta como el desmontaje de códigos que suponen formas de clausura del proceso de irrupción histórica. Es una tarea espontánea, que se da en todos los niveles de la vida social y es el fundamento de la posibilidad de todo “discurso crítico”; (Roig, 1987: 29-30).

La función liberadora del determinismo legal

5. Es posible reconocer en el nivel simbólico ciertos dispositivos discursivos que tienden a privar a las producciones culturales del hombre de su carácter histórico.

Al respecto, Roig señala dos funciones que cumplen esta tarea como recursos ideológicos de verosimilitud, por una parte, una ‘función de apoyo’, que se pone de manifiesto con la presencia de un ‘sujeto absoluto’ y la garantía que ofrece su mensaje sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos, la validez de lo que se dice apoyado en esta entelequia, escapa a toda crítica y a todo cuestionamiento, “la función de ‘apoyo’ en un sujeto tal, le permite al locutor autoconferirse un privilegio por el cual se sitúa en el lugar de una conciencia transparente, que interpreta lo real desde una posición englobadora y superadora de todos los puntos de vista sectoriales”; (Fernández, 1995: 33-34).

Por otro lado, una ‘función de deshistorización’, que se lleva a cabo en relación con los sujetos históricos eludidos-aludidos, opera también privilegiando el propio discurso, “ubicándolo en el nivel de una lengua o código estable de valores y verdades eternos. Esta función se pone de manifiesto cuando, contrariamente al caso anterior, el discurso –ya sea el propio o el del ‘otro’- es rebajado al nivel de un habla, como expresión de una situación social e históricamente relativa”, (Fernández, 1995: 34),

“Desde el punto de vista de la organización dialéctica del discurso, en particular si pensamos en la historia y en la filosofía de la historia, podríamos decir que la ‘función de apoyo’ consolida la tarea pre-dialéctica de la selección de los data, dándole plena justificación y que la función de deshistorización es el modo cómo se lleva a cabo la selección misma, en cuanto ‘momento nihilizador’”; (Roig, 1987: 36).

La función liberadora del determinismo legal, propia de la utopía, opera en sentido inverso a estos dispositivos discursivos señalados, “en lugar de conducir la conflictividad social hacia una instancia extrahistórica donde aquella se dirime, en virtud de la dimensión utópica el discurso asume la contingencia de la realidad social, que incluye al propio sujeto como ser histórico”; (Fernández, 1995: 34).

“Esta experiencia de historicidad que funda la función utópica del discurso, posibilita la asunción de la propia realidad humana como contingente y como perteneciente a un ámbito específico, en el cual el objeto es construido por el sujeto y el sujeto es objeto de sí mismo. De allí que Roig asigne a la utopía, como función discursiva, un valor epistemológico propio: por la apertura de un horizonte de posibilidad que excede la verdad de los hechos, el ejercicio de la utopía funge como liberación de todo supuesto determinismo legal”; (Fernández, 1995: 34).

Lo utópico es un ingrediente natural del discurso liberador, y la actitud anti-utópica es propia del discurso opresor, ya que la utopía es entendida no como regreso al pasado sino como apertura hacia el futuro como el lugar de lo nuevo; (Roig, 1987: 39).

“Desde el punto de vista de su constitución epistemológica, la filosofía –esa misma filosofía que pretendemos rescatar como filosofía latinoamericana- pretende instalarse en una noción de temporalidad abierta y sobre la base de un concepto de futuro que no sea repetición necesaria de lo dado. Su dialéctica se organiza sobre la posibilidad de una ruptura de totalidades objetivas, en contraposición con una dialéctica repetitiva que sería propia de lo que para nosotros es el ‘discurso opresor’”; (Roig, 1987: 41).

“La topía marca los límites del ejercicio de lo posible; la utopía coloca a la topía en su justo lugar epistemológico, pues la libera de un determinismo legal que es contradictorio en sí mismo cuando se trata de cosas humanas y, por lo tanto, sujetas a la contingencia histórica”; (Fernández, 1995: 36). Es el deseo el resorte fundamental que moviliza al sujeto hacia la construcción de la utopía y en él, lo imaginario aparece como búsqueda de completud y realización de lo inacabado o lo imperfecto.

La función anticipadora del futuro:

6. En el universo discursivo de una sociedad y una época dada es posible concebir dos modos antinómicos de relacionarse con la temporalidad, y ambos se apoyan en la comprensión que se tenga de la vida cotidiana misma.

La vida cotidiana se caracteriza fundamentalmente por ser concebida como temporalidad cerrada, circularidad incansable en el que predomina la reproducción de la vida biológica y social. No obstante, en ese mismo nivel básico de la vida humana, es posible experimentar momentos de ruptura de esa ciclicidad y la irrupción de novedades que pueden alterar la direccionalidad de esos fenómenos repetitivos, otorgando así a la vida cotidiana un sentido temporal lineal.

Esta experiencia de ruptura del ordenamiento cíclico de la temporalidad, es el fundamento del sistema valorativo que Roig ha denominado “cotidianidad negativa”, en tanto construcción significativa que valora esa ruptura como un acontecimiento heroico positivo.

7. Esta irrupción y quiebre del orden habitual de lo cotidiano constituye una toma de posición primaria frente a los conflictos sociales, que son la base de dos formas antagónicas de comprensión de la temporalidad que, en su manifestación simbólica, configuran dos especies de filosofías de la historia implícitas en el discurso.

En efecto, “el devenir histórico puede pensarse como mera reiteración de lo mismo o como temporalidad lineal, abierta a la emergencia de lo distinto”; (Fernández, 1995: 39).

Existe una actitud anti-utópica, proveniente de Hegel, que entiende que la filosofía no puede ocuparse de lo utópico. Al hablar de América, Hegel estableció que la filosofía no se ocupa “de lo que es y de lo que será”, sino de “lo que ha sido y de lo que es eternamente”, cerrando así toda posibilidad al ejercicio de la función utópica misma, ya que el futuro sólo puede ser entendido siempre desde un ‘futuro sido’, o que sólo se puede “reconocer” el futuro en la medida en que remite a un ‘pasado-presente’ ontológico. Por todo esto, la propuesta de Roig es la de una filosofía auroral, que rescate esta función discursiva, una filosofía que posibilite reconstruir el desarrollo histórico de las utopías, teniendo en cuenta los enfrentamientos humanos y la lucha por la liberación en sus diversas formas, (Roig, 1987: 47).

La discursividad, posibilidad esencial del discurso utópico de desarrollarse como narrativa, nos muestra la dialecticidad y la historicidad de la propuesta. La temporalidad de lo utópico no solo se apoya sobre la contingencia de las relaciones humanas sino que supone la ruptura de la ciclicidad: “el poder del pensar utópico se encuentra más en la negación que en la afirmación. La dialéctica propia de lo utópico es la contradialéctica de las totalizaciones”; (Roig, 1987: 55).

Según Roig, lo propiamente utópico tiene que ver con “todas las formas de emergencia social de sectores humanos que padecen formas de opresión y se expresa por tanto en formas discursivas de naturaleza alternativa”; (Roig, 1987: 57).

La función anticipadora del futuro es una ‘alteridad’, en oposición a la ‘mismidad’ de la filosofía de la historia hegeliana, es una ruptura de la temporalidad mítica, función discursiva de proyección de lo posible en un horizonte futuro.

La función constitutiva de formas de subjetividad

La investigadora Estela Fernández da un paso más y propone una cuarta modalidad de la utopía como función discursiva, esbozada en los trabajos de Roig, aunque no trabajada de modo específico: la función constitutiva de las formas de subjetividad¹⁵. En esta dimensión constituyente de los sujetos confluyen las tres modalidades antes señaladas de la función utópica. Uno de los supuestos en el trabajo de Roig consistía en sustentar la existencia de un sujeto de cultura al que, atendiendo a grados y modos, se le puede atribuir el ejercicio de la función utópica, (Roig, 1987: 23). Ahora bien,

8. El análisis de la función utópica en el discurso filosófico o político realizado por Roig, pone en evidencia que no existen propiamente sujetos plenamente constituidos en forma previa a la producción del discurso mismo.

No hay una situación preexistente en la trama de las relaciones sociales a las que el sujeto solo viene a ponerle nombre, “la importancia de la función utópica reside precisamente en que permite construir en la trama simbólica un espacio de autoreconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad frente a otro sujeto a partir de un modo peculiar de pensar las contradicciones existentes y de articularlas discursivamente”, (Fernández, 1995: 42-43).

Esta cuarta modalidad de lo utópico tiene su andamiaje en la propia funcionalidad discursiva como dispositivo simbólico vinculado a la construcción de discursos contra-hegemónicos, que recurre en este ejercicio de cuestionamiento a la racionalidad vigente, “a un esfuerzo de interpretación alternativa y de definición de nuevas identidades políticas y sociales”, (Fernández, 1995: 43). Como es de esperar, esta construcción de formas de subjetividad no se juega en el nivel de lo dicho –de los contenidos del enunciado y de su eficacia para representar, por medio de signos una realidad extradiscursiva- sino en el del decir. Es en esta dimensión de la enunciación en el que la

¹⁵ Optamos por denominar “función constitutiva de formas de subjetividad” y no de “subjetividad” como propone Fernández, debido a que condice de mejor modo con el análisis de A. Roig. Evidentemente, cada subjetividad resultante supone también cierta subjetividad.

función utópica tiene lugar, lo que permite enfocar de un modo distinto el tema del sujeto y de la realidad,

“el sujeto no es ya el individuo particular que toma la palabra en el discurso, sino que remite a los modos de presencia y de ausencia del enunciador en el discurso, a sus pretensiones respecto del destinatario, al tipo de relación que se propone a éste con el enunciador y con lo dicho, a las posibilidades de réplica o respuesta que se le otorgan. La realidad por su parte, no es un mero correlato objetivo del discurso, sino que es una construcción que resulta de la selección previa de datos considerados relevantes, de la exclusión de problemáticas presentes en otros discursos y de la proposición de nuevos ejes de discusión”; (Fernández, 1995: 43).

Fernández sostiene que el discurso político basa su posible eficacia “en la capacidad que despliega para interpelar a los sujetos sociales y provocar su autoreconocimiento como tales”, (Fernández, 1995: 44). El discurso político opera logrando organizar, jerarquizar y resignificar los contenidos políticos que muestran los diferentes sujetos en la multiplicidad de conflictos que atraviesan lo social,

“esta operación discursiva representa un esfuerzo por cohesionar determinados grupos sociales en torno a la construcción de formas de identidad, que suponen un juego de reconocimiento y desconocimiento: la representación de sí mismo se elabora a partir de la exclusión de rasgos de identidad diversos proyectados o portados por otros sujetos”, (Fernández, 1995: 44).

9. La función utópica cumple un rol protagónico en la medida en que –como todo discurso- conquista su hegemonía, pero no en el sentido de que impone una concepción uniforme de la realidad, sino en tanto logra interpelar a todos o a gran parte de los miembros de la sociedad.

En efecto, el discurso utópico se presenta como un “proyecto articuladorio contrahegemónico que se esfuerza por desarrollar algunos antagonismos potenciales en una sociedad determinada, y por interpelar a los sujetos de otro modo. Esto es, procura construir formas de identidad alternativas, que suponen modos de autorreconocimiento frente a otro sujeto y frente a la ideología dominante”, (Fernández, 1995: 45).

En síntesis, podría graficarse lo dicho, en el siguiente esquema:

Función utópica	Función antiutópica (o de utopismo anti-utópico)
<p>Función crítico-reguladora</p> <p>Asegura que la proyección de un ideal imposible, sirve al cuestionamiento de las relaciones establecidas en una sociedad, al mismo tiempo que contribuye críticamente a la realización de lo posible.</p>	<p>Función legitimadora o justificadora</p> <p>La dialéctica discursiva, como hecho del lenguaje, es construida al margen de la conciencia de mediación del lenguaje, legitimando o justificando el statu quo y desestimado toda idea reguladora.</p>
<p>Función liberadora del determinismo legal</p> <p>Reintroduce la historicidad en lo real, posibilitando el discernimiento del determinismo legal y habilitando un sentido de lo posible que se coloca más allá de lo dado. Introduce la comprensión de la contingencia de todo orden dado.</p>	<p>Función naturalizadora o deshistorizadora</p> <p>La <i>función de apoyo</i> y la <i>función deshistorizadora</i> son dispositivos discursivos que tienden a supeditar la historia a factores extra-históricos, constituyendo un sujeto absoluto, ubicado más allá de toda crítica y de todo cuestionamiento y la constitución de un marco de valores estables y verdades eternas que se presentan como resolución definitiva de los conflictos sociales.</p>
<p>Función anticipadora del futuro</p> <p>Esta función permite la imaginación y conceptualización de un futuro alternativo, disuelve críticamente el presente en la anticipación de ese futuro.</p>	<p>Función reductora del futuro a extensión del presente</p> <p>El discurso se proyecta hacia la dimensión del futuro concebido como una mera repetición de lo acontecido.</p>
<p>Función constitutiva de subjetividad (crítico-emancipadora).</p> <p>Permite construir en la trama simbólica un espacio de autoreconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad frente a otros sujetos, a partir de un modo peculiar de pensar las contradicciones existentes y de articularlas discursivamente.</p>	<p>Función constitutiva de subjetividad (justificadora-conservadora del statu quo).</p> <p>El sujeto se constituye aquí sosteniendo, ocultando o justificando el orden vigente.</p>

Por último, se propone estudiar el ejercicio utópico en la obra de Barrett y Fabbri, atendiendo a la tensión topos-utopos a través del tratamiento de temas prevalentes: la “cuestión social” en el primero, y el fascismo y las distintas tendencias totalitarias de posguerra en la segunda. Los dos autores tensan la trama del presente apuntando hacia una reflexión sobre el anarquismo y la anarquía, también objeto de análisis en esta investigación.

Capítulo III

Estudio sobre Barrett I: la “cuestión social”

Rafael Barrett, “apóstol” de América

De la vida de Rafael Barrett permanecen aun importantes lagunas; tal vez convenga destacar que fue hijo de un notorio ejecutivo inglés, encargado de empresas británicas en España y de ascendencia aristocrática por parte materna; su educación osciló en centros españoles, británicos y franceses. Huérfano a los veinticuatro años, culminó abruptamente su estancia en España debido a un escándalo en la alta sociedad madrileña¹⁶.

En los primeros meses de 1903 desembarca en el puerto de Buenos Aires, sin conocer a ciencia cierta los motivos exactos de su venida. A pesar de su talento comprobado en el terreno de las matemáticas, las circunstancias lo acercaron a la obra periodística; sus artículos comenzaron a aparecer en diversos medios de prensa porteños como *El Tiempo*, *Ideas*, *Caras y Caretas*; pero es en el diario *El Correo Español*, de extracción republicana, donde publica la mayor parte de sus escritos en este período. Su contacto con América y con el Paraguay fue su “camino de Damasco”, según expresión de Roa Bastos, (Roa Bastos, 1978); fue allí donde maduró sus ideas y elaboró sus principales textos, “Barrett se descubrió a sí mismo en el Paraguay” indica Irina Ráfols, (Ráfols, 2011: 30), al punto de que su identificación con esta tierra fue plena.¹⁷

Como corresponsal del diario “El Tiempo” de Buenos Aires, Barrett llega al Paraguay en octubre de 1904 con el propósito de cubrir los sucesos de la guerra civil que estaba teniendo lugar. Barrett se instala en el campamento revolucionario en la ciudad de

¹⁶Para la vida de Rafael Barrett consultar, entre otros, Corral Sánchez, 1994; Fernández, 1990, Etcheverri, 2007.

¹⁷ “Paraguay y su miseria resuenan en él como un llamado urgente que termina por alejarlo de los círculos privilegiados que frecuentaba y lo empujan al corazón de una historia ajena al punto de hacerla propia. Quizá nadie como Barrett sintió en sus entrañas la historia del Paraguay. Quizá nadie fue tan paraguayo como este español”, (Etcheverri, 2007: 20).

Villeta, desde donde remite (cronológicamente hablando) su primer escrito sobre el Paraguay, (Rolón, 2011: 59).

La revolución liberal triunfa, deponiendo al presidente colorado Juan Antonio Escurra y Barrett arriba a Asunción a fines de 1904, ya como miembro de las fuerzas revolucionarias. Bajo esta nueva condición, ocupa un cargo en la Oficina General de Estadística y posteriormente en el Ferrocarril, hasta el año 1906. Al parecer, discrepancias con los dirigentes de la empresa respecto del trato que brindaban a los trabajadores, precipitó su renuncia.

El período que comprende desde enero de 1905 (momento en que Barrett inicia sus publicaciones regulares en el Paraguay), hasta el momento de su partida, en 1910, el país vivió constantemente fuertes convulsiones políticas¹⁸. Eran tiempos de “revoluciones”, entendiéndose por éstas a levantamientos encabezados por caudillos y militares; los gobiernos de facto duraban más que los elegidos democráticamente y una alternancia funesta para la estabilidad del país cambiaba a colorados, liberales y radicales en el poder.

Este ambiente de conspiraciones, encarcelamientos, declaraciones de Estado de Sitio, inexistencia de un poder judicial independiente, fue denunciado sistemáticamente por Barrett (Cf. “Bertotto”, “Bajo el terror”), que es encarcelado, posteriormente deportado a Puerto Murtinho y a Corumbá (Brasil). Más tarde se refugiará en Montevideo donde radicará por tres meses, para luego volver al Paraguay, confinándose en Yabebyry, Misiones. En este lugar denuncia las condiciones de miseria en las que vive la población (Cf. “Lo que he visto”), permaneciendo por un año.

¹⁸ Brezzo señala que “Durante la época comprendida entre 1870 y 1921 hubo en Paraguay 27 alteraciones del orden público, lo que da un término medio de dos revoluciones por año (...) hubo presidentes que sólo duraron 20 días en el ejercicio de su mandato” (...) “en el interregno transcurrido desde 1902 hasta 1912 ningún presidente civil en el Paraguay terminó su mandato dentro de los términos constitucionales y la situación política comprendida entre 1908 y 1912 fue caótica y sangrienta al punto de sucederse siete presidentes”; (Brezzo, 2011: 32).

Muy debilitado por la tuberculosis decide probar un tratamiento innovador en París; fracasado este intento, muere en Arcachón, Francia, el 17 de diciembre de 1910 a la edad de treinta y cuatro años.

Abreviaturas de las obras de Rafael Barrett¹⁹:

AM: *Al Margen*.

CI: *Cartas inocentes*.

CB: “Carta a Bertani”

DCYE: *Diálogos, Conversaciones y Epifonemas*.

DE: “De Estética”.

EDP: “El Dolor Paraguayo”.

EP: “El Progreso”.

ETA: *El Terror Argentino*.

EPS: “El problema sexual”.

¹⁹ En esta investigación se utilizará la edición de las obras completas de Rafael Barrett propiciada por la asociación “Amigos de Rafael Barrett” de Montevideo, publicada en 1943 por la editorial Americalee en Buenos Aires. Esta edición no subsanó las limitaciones de las anteriores en lo atinente a la “completud” de los escritos de Barrett -como bien ha señalado Miguel A. Fernández-. Por este motivo se ha cotejado esta edición añadiendo y completando con otras publicaciones las referencias necesarias. Miguel Fernández conjuntamente con Francisco Corral han sido los responsables de una nueva edición de las “Obras completas”, (1990), mucho más exhaustiva. No obstante se prefirió la edición de 1943 ya que cuenta con una amplia aceptación en el público uruguayo. Para una mayor información sobre la diversidad de publicaciones consultar, Cappelletti, 1990 y Corral Sánchez, 1994. Como ha señalado Fernández, “Hay que tener en cuenta que, con excepción de *Moralidades actuales* y del folleto *El terror argentino*, todos los libros de Barrett fueron publicados después de su muerte, sobre la base de recortes periodísticos. Sólo *El dolor paraguayo*, además de los títulos que hemos citado, fue ordenado por el propio autor. Por lo demás, en ninguna edición se había indicado nunca - antes de la aparición de los cuatro tomos publicados en el Paraguay entre 1988 y 1990- la localización y fecha de aparición de los textos, originariamente redactados para diarios y revistas. Súmese a esto el hecho, poco conocido, de que un considerable número de sus escritos no habían sido reunidos en volumen y no figuraban, por tanto, en las dos primeras ediciones de sus *Obras completas*. Demás está decir que en cuanto al estudio riguroso de la obra de Barrett, salvando algún hecho aislado y reciente, queda mucho por hacerse”, (Fernández, 1996: 13).

FDA: “Filosofía del Altruismo”.

LQY: *Lo que son los Yerbales*.

LH: “La Huelga”.

LT: “La Tierra”.

LCS: “La cuestión social”.

MA: *Moralidades Actuales*.

MV: *Mirando vivir*.

Rasgos de su pensamiento filosófico

El modo de vivir itinerante de Rafael Barrett tal vez haya incidido en la conformación de un pensamiento enmarcado en el ámbito dinámico de una “filosofía del cambio”, en cierto “vitalismo”²⁰. La vida ocupa el centro de su preocupación, su movilidad, inquieta, fluctuante, le confiere un carácter inaprehensible, enfatizando más lo que escapa a las categorías racionales que el disfrute de asir la realidad en estructuras preconcebidas; “lo real es lo que vive”, declara Barrett; (Barrett; FDA, 1943: 342). En este punto, su pensamiento es deudor de la reacción antipositivista propia del modernismo: “(...) los hechos también son la noche. ¿Cómo restablecer la realidad física de un episodio social?”, pregunta el autor²¹; (Barrett; MA, La justicia, 1943: 39). Son éstas, características del contexto intelectual de las primeras décadas del siglo XX, momento en que “la vida como principio filosófico vuelve con todas sus exigencias”, según

²⁰ Desde sus primeros escritos, Barrett no sólo toma partido por el evolucionismo científico, sino que se “aventura con entusiasmo en el desarrollo de sus consecuencias filosóficas. Es plenamente consciente, por ejemplo, de que significa el derrumbe de la imagen antropocéntrica, y al mismo tiempo la sustitución de un pensamiento de lo estático, petrificado en la elucubración de las esencias inmutables, por un pensamiento del cambio y de lo móvil”; (Corral Sánchez, 2010: 26).

²¹ La razón no es más que una “pálida sombra de la vida”, posee una fase creadora, pero también otra destructora, (Barrett; MA, Deudas, 1943: 48); “no se explica la realidad sin asesinarla. Entre lo vivo y lo muerto no existe diferencia: ésta es la victoria de la filosofía positiva”; “¿Desvariados! De tanto mirar por el vidrio de vuestros microscopios y de vuestros telescopios tenéis la mirada de los difuntos”; (Barrett; FDA, 1943: 346).

refiere José Luis Abellán en su “Historia crítica del pensamiento español”, (citado por Corral Sánchez, 2010: 24).

En el ensayo “Filosofía del altruismo”, Barrett pretende explicitar cómo se “arraigan” sus juicios en un “*substratum* filosófico”, (Barrett; FDA, 1943: 341), y explicar en qué basa *su* concepción del altruismo, confiando en que la dilucidación de un caso particular sirva para alcanzar ideas más generales y abstractas, “el análisis de un caso particular es pretexto excelente para elevar la idea a una región superior en donde encontremos la clave de todos los problemas análogos”, (Barrett; FDA, 1943: 341). Para Barrett, la fuente privilegiada de conocimiento humano está en la interioridad y un conocimiento de este tipo no puede aprenderse, es necesario descubrirlo. Generalmente estamos abocados a la acción, nos dice Barrett, y toda acción es “impropia” para comprender lo real, “si no nos poseemos, no poseemos nada, y los que no se poseen se mueren por palpar lo que es imposible poseer. Se posee lo que se es, y en cuanto se da”; (Barrett; FDA, 1943: 342). Esta concepción antropológica -de hondas repercusiones en el modo de entender el amor y la alteridad- es de marcada ascendencia cristiana; la “raíz estructural” de esta tradición que se remonta hasta Pablo de Tarso, pasando por Agustín de Hipona, podría sintetizarse en estos puntos: (1) Es más para el hombre el ser que el tener; (2) El más verdadero ser lo encuentra el hombre en el dar y en el darse, y éste es el decisivo descubrimiento que abre al ser humano al amor; (Cf. Gómez Caffarena, 1983: 210)²².

Para llevar adelante este modo de vivir, es preciso “vaciar” por dentro: “para el que se asomó a los abismos de su propio ser, y sospechó las mejores posibilidades del destino, nada hay tan absurdo y repugnante como el afán común de acumular en exceso las

²² Es necesario aquí hacer algunas precisiones y no llevar demasiado lejos esta comparación. La concepción que Barrett tiene de la moral está lejos de las ideas de la tradición hebreo-cristiana en tanto obligación y sanción; en Barrett la moral es una creación y entrega radical que carece de un principio trascendente en el cual fundamente sus postulados. Esta idea moral de la entrega y de la labor creadora está apoyada en una concepción peculiar de la divinidad; “un Dios separado de su creación, ocioso y satisfecho, como el Vaticano lo exige, es algo repulsivo. Un Dios obrero no”; (Barrett; FDA, 1943: 342). Y más adelante declara: “(...) confieso libremente que no tengo el menor respeto hacia un Dios que se bastara a sí mismo: cualquier madre que da el pecho a su niño, cualquier perra que da de mamar a la cría, presenta a mi imaginación un encanto más próximo y más dulce”; (Barrett; FDA, 1943: 342). Para Barrett, “Dios y genio son sinónimos. Todos somos dioses”; (Barrett; FDA, 1943: 342); el Dios de Barrett, es un Dios inmanente.

energías exteriores. Aparece aquí la ruin noción de la propiedad”, (Barrett; FDA, 1943: 342). En el pensamiento de Barrett confluye la filosofía genuinamente vitalista de corte bergsoniano: la realidad profunda de la vida es inalcanzable para la razón. Define Barrett la filosofía afirmando que "no se trata de una ciencia, sino de la trayectoria que sigue el centro de gravedad de nuestro espíritu", (Barrett; FDA, 1943: 341); definición heraclíteica que el autor entiende en oposición y puja con una concepción quietista de la realidad: “la filosofía dinámica va desalojando a la filosofía estática”, al punto de concebir la realidad exterior como una “imagen” de la “realidad interior”; (Barrett; DE, 1943: 338). Se desprende de esto una postura que busca plantarse contra todo dogmatismo, contra todo determinismo y todo mecanicismo.

Este vitalismo es la base que sustenta una ética con exigencias bien concretas: todo individuo debe contribuir al mejoramiento de la especie humana, el altruismo es el principio ético fundamental que debe mover toda acción. Influido por la teoría del evolucionismo, “eje de sustentación” de sus principios éticos, (Corral Sánchez, 2010: 27), Barrett entiende que “los demás no son nuestros ‘próximos’ solamente, sino la humanidad futura:

“La vida no es nuestra, es de otros. Es de las generaciones que la aguardan desde el fondo de las épocas futuras. Es para ellas. En ellas resplandecerá. No somos los dueños, sino los depositarios de la vida. Por eso el amor es una deuda, y está hecho de sacrificio. No nos entregamos solamente, sino que nos devolvemos”; (Barrett; DCYE, Epifonemas, 1943: 323).

Las secuelas de la Guerra de la Triple Alianza pesaban de un modo determinante sobre el Paraguay. Entre ellas, la de mayor premura, contaba la extrema desigualdad en la distribución del ingreso que la actividad económica del país generaba entre sus pocos habitantes²³. La característica saliente de la economía consistía en una concentración desproporcionada de sus beneficios en un reducido número de comerciantes y exportadores y la marginación de la mayoría de la población a niveles de precaria subsistencia; “el grupo superior, que representaba menos del 10% de la población total, recibía casi el 50% del ingreso interno, mientras que el 60% de la población que

integraba el estrato de bajos recursos recibía sólo aproximadamente el 15% del ingreso nacional”, (Brezzo, 2011:29); a fines del siglo XIX, unos 79 propietarios poseían casi la mitad de la tierra del Paraguay; (Brezzo, 2011: 31).

Desde 1906, a partir del contacto que se produjo con la realidad social paraguaya, es posible rastrear un cambio en los escritos de Barrett. El conocimiento más profundo de la miseria y explotación que las clases dirigentes estaban ejerciendo sobre la mayoría de la población, contribuye a madurar un pensamiento político de honda preocupación social y lucha altruista, los escritos sobre la “cuestión social” son muestra de ello.

La cuestión social

El conjunto de temas que circunscriben lo que en la época se denominaba “la cuestión social” fue expuesto por Barrett en varios artículos, ensayos y conferencias. La obra que lleva explícitamente este nombre, fue escrita en 1910, período convulsionado tanto en la vida pública paraguaya, como en su vida privada; dos años antes Barrett había presentado a la opinión pública una serie de artículos –compilados con el nombre de: “Lo que son los yerbales”- ganándose así la enemistad de muchos de los terratenientes y propietarios de las industrias afines²⁴, cerrándoseles las puertas de muchos periódicos y ocasionándole finalmente la deportación al Mato Grosso.

Función liberadora del determinismo legal

²³ Efraín Cardozo señala que “de 1.300.000 habitantes con que contaba el país antes de la guerra, apenas 200.000 quedaron en pie, y de ellos muy pocos adultos y aptos”; (Cardozo, 2011: 363).

²⁴ Barrett asume una actitud “militante” en sus escritos, sus análisis económicos, sociológicos y políticos están siempre direccionados por una exhortación a la sensatez; con aguda ironía desnuda las contradicciones y el carácter absurdo de una clase dirigente poco acostumbrada a la crítica. Cuando la indignación ante la injusticia lo vence, sus palabras se vuelven directas y amenazantes: “Yo acuso de expoliadores, atormentadores de esclavos, y homicidas a los administradores de la industrial Paraguaya y de las demás empresas yerbales. Yo maldigo su dinero manchado en sangre. Y yo les anuncio que no deshonrarán mucho más tiempo este desgraciado país”; (Barrett; LQY, 1943: 126).

“La cuestión social” se estructura en contraposición a una serie de artículos que el Dr. Rodolfo Ritter, director por entonces del “El economista paraguayo”, venía escribiendo sobre esta temática. La primera parte de este trabajo está dedicado a discutir ásperamente las aseveraciones de este intelectual, para quien la cuestión social es “insoluble”. Si esta afirmación fuese cierta, opina Barrett, quienes han dedicado sus esfuerzos en intentar resolverla, se han dedicado a un problema propio de la ‘imbecilidad humana’; se han gastado vanamente “infinitas teorías utópicas, frases subversivas y conspiraciones rabiosas”, (Barrett; LCS, 1943: 348). La postura de Ritter sanciona un determinismo legal en el sentido de que naturaliza una lectura del pasado de la humanidad creando una ruptura histórica; en opinión de Barrett, la historia presenta una constante búsqueda de liberación del trabajo y de la explotación.

Es interesante señalar que en el análisis que realiza Ritter –según los fragmentos citados por Barrett- se presenta, a través de múltiples acontecimientos, una misma actitud: en los conflictos sociales, políticos y económicos del pasado, en las ‘luchas de clases’ – según sus propias palabras- “no encontramos ninguna tendencia contraria a la propiedad individual (...) ni la menor contra el principio de la propiedad individual”, (Barrett; LCS, 1943: 349). Esta postura introduce un quiebre en la comprensión histórica al utilizar el siguiente dispositivo teórico: las actuales propuestas de solucionar los conflictos sociales, las posturas contrarias a la propiedad privada, son un factor a-histórico, en ninguna época anterior de la humanidad el principio de propiedad individual fue cuestionado, solamente, sus “excesos”.

Barrett explicita irónicamente una consecuencia de este planteo: “Luego nuestra época está aislada de las anteriores, nuestros conflictos, nuestras angustias, nuestras esperanzas no tienen pasado; Babeuf y Owen han crecido por generación espontánea; Marx y Kropotkin han caído de la luna...”; (Barrett; LCS, 1943: 349). Los esfuerzos de Barrett actuarán como discurso contra-hegemónico al oponerse a este representante de la intelectualidad política paraguaya y a la prensa mayoritariamente oficialista de la época; en este sentido, Barrett introduce la comprensión de la “contingencia del orden dado”, al mostrar que esta agitación social y política –que, por otra parte, Ritter reconoce- forma parte de una historia de luchas humanas, de un proceso continuo de

búsqueda de liberación del trabajo y de la explotación. Barrett reintroduce la historicidad, posibilitando el discernimiento del determinismo a-histórico de Ritter; este discernimiento consiste, en primera instancia, en confrontar *otra* interpretación de los textos en los que Barrett, ve de un modo contundente que la situación de dominación y explotación entre los seres humanos, no ha variado sustancialmente: “¿tanta distancia hay del ‘dadlo todo’ de Jesús al ‘todo es de todos’ de los modernos agitadores?”, (Barrett; LCS, 1943: 349). Los ejemplos escogidos por Barrett son textos bíblicos (Isaías, los evangelios, cartas paulinas), la patrística, pero también Epicuro y sus discursos para probar a los griegos que un esclavo es un hombre y Tiberio Graco con su apóstrofe a los patricios.

De manera evidente para Barrett, en todos estos ejemplos, se trasluce una *solidaridad histórica* entre los desposeídos de todas las épocas²⁵ y en todos los lugares: “la fraternidad del dolor borra las fronteras entre los proletarios”; (Barrett; MA, La independencia de Cataluña, 1943: 97). Esta solidaridad es fácilmente reconocible para quien quiera verla, aunque éste, no es el caso de su interlocutor:

“El doctor Ritter, con una imparcialidad digna de elogio, nos presenta una larga serie de ejemplos por el estilo, debidos a filósofos, a moralistas y a la agudeza popular de todos los tiempos, y, mal que le pese, no consigue sino convencernos de la solidaridad histórica de los miserables”; (Barrett; LCS, 1943: 349).

Esta *solidaridad de los miserables* es la reacción a la dinámica histórica que reitera, con variantes poco relevantes, la misma situación de opresión a lo largo de las edades:

“Siempre, lo mismo ahora que hace seis mil años, hubo una minoría que ha vivido del trabajo y del sufrimiento ajenos. Siempre hubo una vasta multitud de infelices que para el grupo de propietarios armados no eran más que máquinas”; (Barrett; LCS, 1943: 350).

²⁵ Esta idea presenta una inspiración similar a la kropotkineana de la ayuda mutua, (Kropotkin, 2009), si bien, Barrett parece sugerir una interpretación enmarcada en el contexto de la lucha de clases.

La *tensión necesaria* topos-utopos se muestra aquí como estrategia discursiva a través de la insistencia del autor en señalar las *tensiones básicas* operantes en la dinámica social; más allá de modas doctrinales, o de noveles mecanismos de dominación, deben desocultarse los conflictos primarios, como primer paso para el reconocimiento de su precariedad y su necesaria transformación. Estas tensiones se expresan en el discurso bajo el ropaje de antinomias básicas, tales como: anarquía/autoridad; anarquía/capitalismo; anarquía/privilegio; para referir a los planos político, económico y social, respectivamente. En sentido opuesto a la *tensión necesaria*, la *tensión básica* establece una relación directamente proporcional; debe uno de sus focos decrecer necesariamente para la afirmación del otro, situación que, en definitiva, supone la liberación de ambos, como tendrá ocasión de mostrarse.

En opinión de Barrett, las diferencias naturales que con nuestro nacimiento los seres humanos traemos al mundo se corrompen por las estructuras injustas que hemos erigido; las diferencias entre los seres humanos no están al servicio de la solidaridad sino de la explotación de unos hombres sobre otros:

“La sociedad completa el destino fisiológico de las criaturas. La injusticia de las civilizaciones prolonga la injusticia fundamental de la especie. Por el único crimen de nacer, unos nacen débiles y enfermos y otros robustos; unos inteligentes y otros idiotas; unos bellos y otros repugnantes. Algunos están ya condenados al asco y al desprecio en el mismo vientre de su madre; algunos ni siquiera nacen vivos. Nosotros hemos añadido algo a todo eso; por el único crimen de nacer hemos conseguido que unos nazcan esclavos y otros reyes; unos con el sable y otros bajo el látigo”; (Barrett; MA, La justicia, 1943: 40).

La constatación de una “solidaridad histórica de los miserables” desnuda los mecanismos de opresión, producto del egoísmo, apoyado en la cuestión “esencial” que caracteriza a toda opresión política o económica: la que “obliga a tratar como instrumentos inertes a los hombres, los cuales, sean los que fueren, jamás piensan en descender al nivel de máquinas materiales”, (Barrett; LCS, 1943: 350).

Barrett insiste en mostrar que este orden social tuvo un *comienzo*, su concreción legal es la propiedad privada²⁶, su dimensión moral es la entronización del egoísmo y la avaricia como valores supremos:

“Por eso la historia de la humanidad no es sino la epopeya única de la conquista de la vida y la emancipación del trabajo. En todo instante el orden social fue observado y demostrado inicuo por los pensadores. Si el aspecto concreto de lo inicuo es la propiedad legal, su aspecto psicológico es la avaricia impune, la avaricia alentada, honrada, erigida en gloria y en virtud. Donde se establece la propiedad se establece la lenta y cobarde tortura de los desposeídos”, (Barrett; LCS, 1943: 350).

Toda el andamiaje de la actual “civilización moderna” está orientada en defensa de la propiedad, en la misma línea que la crítica realizada por Proudhon²⁷, para Barrett no existe mayor crimen que la posibilidad de alterar este orden de cosas:

“Así la civilización moderna, bajo la cómica insignia democrática, se basa únicamente en la propiedad, es decir, en la avaricia. El crimen sumo es pretender modificar la monstruosa distribución actual de las riquezas”; (Barrett; MA, El caso Nakens, 1943: 56).

A pesar de las experiencias frustrantes y los fracasos en las luchas que los desposeídos han librado en el pasado, Barrett exhorta constantemente a redoblar esfuerzos en busca de la liberación, los sectores populares son agentes de cambio y protagonistas de su historia:

²⁶ De modo implícito, Barrett distingue entre, lo que podría denominarse trabajo “creativo” y un trabajo “esclavo”; la creación humana otorga un sentido distinto y renovado a la materia, aportando su cuota en la “gran tarea de la evolución”, realización violentamente impedida por la propiedad privada: “Admitirás entonces que no son las joyas de tu propiedad legítima, sino de quien las hizo, igual que son de quien los escribió los papeles que guardas. El palacio pertenece al arquitecto, y la tierra a quien la fecunda y embellece. Sólo es nuestro lo que engendramos, lo que por nosotros vive, lo que como padres no repudiaremos nunca; sólo es nuestro lo que sólo con nosotros resplandece y obra”; (Barrett; MA, El robo, 1943: 34).

²⁷ Las críticas de Proudhon a las teorías que justifican la propiedad son básicamente tres: la teoría de la ocupación, la del trabajo y la del consenso; ésta última asumiendo las dos anteriores sostiene que una cosa es mía cuando obtengo el reconocimiento social de mi ocupación o del trabajo que he invertido en producirla. Para Proudhon, esta teoría no explica el tránsito del hecho al derecho y cae en una tautología jurídica, ya que la propiedad sería el derecho que legitima la propiedad; (Cf. Proudhon, 1984).

“No somos solamente hijos del pasado. No somos una consecuencia, un residuo de ayer. Antes que efecto somos causa, y me rebelo contra ese mezquino determinismo que obliga al Universo a repetirse eternamente, idéntico bajo sus máscaras sucesivas”; (Barrett; MA, Lo viejo y lo nuevo, 1943: 60).

Barrett reafirma el postulado político de los movimientos populares del siglo XIX al declarar que para una emancipación integral del ser humano es necesaria una liberación del yugo económico; la Revolución Francesa quedó, en este sentido, a mitad de camino:

“La revolución francesa, que como un corcel impaciente despidió de su lomo los privilegios monárquicos y eclesiásticos que nos oprimían tan sólo con el peso de las cosas muertas, se quedó a mitad de camino. Sacudió el yugo aristocrático y político, pero no el yugo económico, el más despiadado de todos los yugos”; (Barrett; LH, 1943: 400).

Esta liberación también debe darse en América; no obstante, la situación de opresión precapitalista que vivía el Paraguay era desconocida, en los discursos, por la clase dirigente. Otra afirmación que realiza el Dr. Ritter es la de que en ese país no se han planteado los problemas de la ‘cuestión social’. Barrett responde que el único modo de que no hubiese cuestión social en el Paraguay es el de que la sociedad paraguaya fuese perfecta, pero “¿se puede negar el estado miserable de la población?”, (Barrett; LCS, 1943: 360). El discurso de Barrett además de plantear la importancia de visualizar una continuidad histórica, busca al mismo tiempo aprender de los procesos que vienen configurándose en otros países. Existen experiencias que se están dando en América Latina a las que es necesario estar atentos, “Al lado tenemos a los argentinos, hace pocos años eran sus condiciones económicas semejantes a las nuestras. Y ya han entrado en la era de la dinamita”; (Barrett; LCS, 1943: 361). La postura de Ritter, al negar que exista una ‘cuestión social’ en el Paraguay, opera políticamente como mecanismo de invisibilización de los conflictos sociales, y por ende, de ocultamiento de la situación de propiedad de la tierra,

“Es inevitable la cuestión social donde rige el principio de la propiedad privada. Admitimos que el Paraguay no padece los excesos del capitalismo. Mañana los padecerá, traídos forzosamente por lo que llamamos democracia, civilización, progreso. El planteo de la cuestión social sería

tanto más ventajoso cuanto que es siempre más fácil prevenir que curar”, (Barrett; LCS, 1943: 360).²⁸

En el capítulo II se estableció que, cualquiera sea el modo como se construya el discurso, el ejercicio de la función utópica supone necesariamente la historicidad y la dialecticidad; en este sentido, se está lejos de concebir el discurso utópico como un ejercicio a-histórico, o con pretensiones de ‘clausurar la historia’. Este punto ha sido señalado suficientemente por Horacio Cerutti –estudio citado por Roig– quien distingue, oponiendo el ‘discurso mítico’ y el ‘discurso utópico’. El criterio para tal distinción radica en la actitud hacia la historia o la conciencia de historicidad que ambos discursos comunican; “aunque efectivamente opera en la historia, el discurso mítico se caracteriza por negar la historicidad”, (Roig, 1987: 21), ya que la temporalidad que se estructura al interior del mito aparece como cerrada. En este marco, la postura del Dr. Ritter es mítica, ya que pretende entronizar la creencia de la imposibilidad de la eliminación de la propiedad privada en un estatuto que se encuentra fuera de la historia, sacralizando así la realidad. Este discurso pretende impedir la conciencia de historicidad, y en este sentido, cumple una función de ideologización, ya que provoca una ‘naturalización’ de la realidad cultural e histórica.

La crítica de Barrett utiliza como dispositivo discursivo la re-introducción de la temporalidad, de la contingencia y el devenir en una realidad reacia al cambio. Justamente, en la medida en que la situación presente le resulta intolerable, la funcionalidad utópica del discurso barreteano aspira al cambio efectivo, real de esa realidad.

²⁸ Barrett defiende en estos textos un socialismo agrícola, el principal problema para la igualdad y el desarrollo humano en los países americanos que conoció (Paraguay, Argentina, Brasil y Uruguay) era (y sigue siendo) la posesión de la tierra; como bien apunta Cappelletti, “éstas ideas, que pueden parecer simplistas a un socialista de nuestros días, no eran, sin embargo, inexplicables en un país gobernado por estancieros, en una región que había albergado el imperio agrícola de los jesuitas”; (Cappelletti, 2011: 2).

Función anticipadora del futuro

La función liberadora del determinismo legal en el discurso de Barrett operaba, como pudo observarse, como esfuerzo por mostrar una continuidad histórica; ante la sentencia de Ritter: “la cuestión social es insoluble”, Barrett propone la interpretación: “la cuestión social se está resolviendo desde los comienzos de la civilización”, (Barrett; LCS, 1943: 349), y para esto es necesario visualizar el “enorme camino recorrido” por la humanidad, un camino de logros que es preciso reconocer: “no seamos ingratos con nuestros padres (...) porque no obstante las ideas avanzan (...) contemplad el inmenso fresco de la historia; ved la propiedad en perpetua retirada ante el trabajo, cediéndole una parte siempre mayor de bienestar, de inteligencia y de empuje”; (Barrett; LCS, 1943: 351).

Barrett se muestra aquí, afirma Corral Sánchez, como “un hombre de su tiempo”, al compartir la fe en el futuro, rasgo característico del pensamiento europeo del siglo XIX. Esta confianza en que la historia de la humanidad refleja el progresivo acercamiento de los seres humanos a la perfección, es deudora de una extrapolación del evolucionismo a la explicación de los fenómenos sociales y del krausismo, de importante impacto en España a fines de siglo; (Corral Sánchez, 1998: 28). En este sentido, esta convicción de Barrett, sumada a la grandeza intelectual que siempre le caracterizó, le permitió sopesar el aporte de Marx a las luchas populares de liberación.

Barrett critica en Marx los riesgos de caer en un determinismo económico; “estudió la lucha de clases en un frasco cerrado”, los factores asumidos por Marx no pueden ser los únicos factores históricos, opina Barrett, pero no por eso las consecuencias que extrae dejan de ser, dentro de cierta esfera, válidas. Como apunta Cappelletti (2011: 3), el espíritu de Barrett es ampliamente ecléctico, diversas teorías e interpretaciones de autores tan variados como Tarde, Sorel, Carlyle, el azar, todos colaboran solidariamente en busca de explicaciones para comprender la realidad social.

Barrett juzga como poco importante la trascendencia del marxismo en la ‘acción humana’,

“La razón será lo que se quiera, menos un motor. ¿En qué puede vigorizar al proletariado la idea del determinismo económico? ¿Obedecerían mejor los astros a la ley de Newton, si tuviesen conciencia de ella? ¿Caería de otro modo el guijarro, si supiera que tiene que caer? De aquí la evolución del marxismo de combate. El proletariado, después de adquirir, según la bella frase de Pelloutier, ‘la ciencia de su desgracia’, se inclina a cultivar los elementos que le prometen el triunfo, que se lo prometerían y tal vez se lo procurarían aunque se tratara de un triunfo ilógico: la disciplina y la fe” (Barrett; LCS, 1943: 356).

Barrett da prioridad a la acción, el pensamiento y la razón están al servicio de ella; tal comunión entre interioridad y exterioridad -que deja como resultado el hecho de que no exista mejor argumento para convencer que la acción- recuerda a la escuela cínica de la antigüedad. Es importante actuar, moverse, abrirse al riesgo del futuro quebrando nuestros esquemas de perfección y de justicia²⁹:

“La duda nos amordaza, nos ciega, nos paraliza. Lo justo es no moverse. El justo, como el fiel de la balanza simbólica, debe petrificarse en su gesto solemne. Resolverse a no hacer el mal es suicidarse, y sólo los muertos son perfectamente justos”; (Barrett; MA, La justicia, 1943: 40).

El futuro no puede ser una extensión del presente, la metáfora de Barrett señalando que la propiedad privada es una “enfermedad”, abre la posibilidad de que ésta pueda y deba ser curada. Combatir los “excesos” de la propiedad privada es tener una doble moral, es “podar hipócritamente las ramas del árbol del mal mientras en sigilo se abona y se riega su infame raíz”, (Barrett; LCS, 1943: 350)³⁰. Es necesario más bien una solución

²⁹ Nótese, por ejemplo esta exhortación: “El mal es profundamente insignificante, porque no es capaz de detener el mundo. No demos demasiado valor a los males que hicimos; no recordemos demasiado los momentos en que la noción de nuestro destino se oscurecía. Ahuyentemos los dolores estériles, el remordimiento, la idea del pecado, la manía de la expiación. No somos pecadores, no somos culpables; la mayor y la más estúpida de las culpas sería castigarnos o castigar al prójimo. No somos reos ni jueces; somos obreros”; (Barrett; MA, Acto de esperanza, 1943: 61).

³⁰ Esta convicción lo llevó a abandonar en más de una oportunidad, trabajos que, a pesar de la seguridad económica, sostenían esta injusticia. Abandona, por ejemplo su trabajo de agrimensor, a pesar de las difíciles condiciones económicas en las que se encontraba, bajo el entendido de que no es posible ganarse el pan midiendo las propiedades de los terratenientes.

radical, una cura definitiva a la enfermedad, un destronque de ese árbol: “no se ataca, no se circunviene, no se contamina la obra de la propiedad sin herirla en su centro mismo”, (Barrett; LCS, 1943: 350). Y esta acción es posible; a la solidaridad de las ideas debe acompañarla la solidaridad de los obreros, dejando a un lado las controversias internas que dividían en la época al movimiento mundial, Barrett afirma que las disputas entre marxistas y anarquistas, “es la última carta de la burguesía”, y propone que ambos se encuentren, en la acción, es decir, en el terreno neutral del sindicalismo,

“La gran Internacional, que hizo vacilar a Europa, fracasó por la divergencia entre los discípulos de Marx y los de Bakunin. Si la actual Internacional lograra la unión de las dos ramas en el terreno relativamente neutro del sindicalismo, los minutos que le restan de vida a la sociedad capitalista, estarían contados”; (Barrett; LCS, 1943: 359).

Y el arma principal del sindicalismo es la huelga general, el “paro terrestre”. En la segunda conferencia a los obreros paraguayos, Barrett define la huelga como un “instrumento de emancipación”, “todas las huelgas son justas, porque todos los hombres y todas las colecciones de hombres tienen el derecho de declararse en huelga. Lo contrario de esto sería la esclavitud”; (Barrett; LH, 1943: 400). Aquí Barrett se aproxima al anarquismo colectivista de Bakunin, (Bogado, 2011: 74), instando a los trabajadores a apropiarse del capital, fruto de su trabajo; “cada progreso de la clase trabajadora tiene su origen en una huelga”, (Barrett; LH, 1943: 400), esa es la garantía de su éxito futuro: “cuando no haya quien saque a la tierra el sustento cotidiano, los ricos no tendrán qué comer, por ricos que sean”; (Barrett; LH, 1943: 402). La huelga general será el “juicio final de donde surgirá la sociedad futura”; (Barrett; LH, 1943: 402). Será el comienzo de un nuevo orden social y político:

“He aquí el papel probable de la huelga en los destinos humanos. Su acción es todavía de corto radio. Usáis de la huelga en pequeños conflictos, en problemas locales, pero no olvidéis que su trascendental misión es llegar al paro terrestre. Todo lo que se haya mantenido en pie hasta entonces se derrumbará. Y la sociedad se transformará de una manera definitiva”; (Barrett; LH, 1943: 402).

La confianza de Barrett en que la acción obrera transformará, en un futuro no muy lejano, las bases de la sociedad, trasunta toda su obra: “no somos el pasado, sino el presente, creador divino de lo que no existió nunca. No somos el recuerdo; somos la esperanza”, (Barrett; MA, Lo viejo y lo nuevo, 1943: 61); “analizad las virtudes viriles y descubriréis que se reducen a una: la esperanza”; (Barrett; MA, Acto de esperanza, 1943: 61). Tan fuerte como este convencimiento, está presente también la idea de que el crecimiento de la acción obrera, redundará en un conflicto contra el Estado y sus instituciones; en coherencia con la línea trazada por el movimiento anarquista desde Proudhon, pasando por Bakunin y Kropotkin, Barrett es consciente que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase, debe eliminar al mismo tiempo el poder político y la fuerza del Estado, bajo riesgo de engendrar una nueva sociedad de clases y un nuevo sector dominante:

“Estamos desde hace siglos en presencia de un hecho formidable: la masa anónima, el inmenso rebaño de los que nada tienen sube poco a poco acercándose al poder. He aquí al viejo Estado enfrente del número. Mejor dicho, ahora es cuando el número adquiere, gracias a la cohesión, todo su terrible peso. El pueblo comienza a dejar de ser arena; se cuaja en roca (...) Lo instructivo es que los obreros se van agrupando y organizando por el trabajo mismo; sus herramientas se convierten imperceptiblemente en armas; los aparatos con que la humanidad circula y transmite el pensamiento están en sus manos (...) El Estado se batirá; opondrá al número el número. Opondrá el ejército compuesto de hombres educados para esperar la muerte, al proletariado, compuesto de hombres que tienen la irritante pretensión de vivir”; (Barrett; MA, El derecho a la huelga, 1943: 95).

Es interesante observar que Barrett atribuye a la tarea de la revolución social un carácter “multiclasista”, no reduciendo el protagonismo en exclusividad a la clase obrera. Con una intuición de anticipación histórica sorprendente, Barrett visualiza la reacción autoritaria que en el futuro interpondrá al impulso vital de los pueblos, las acciones más violentas y autoritarias del Estado.

Función crítico reguladora.

En cada juicio que realiza Barrett anticipando un futuro alternativo, busca mostrar la racionalidad, el “sentido común” de la lucha y la solidaridad emancipadora de los sectores más perjudicados de la sociedad, pero como engarce final, usualmente utiliza el recurso –como quien busca recordar a sus lectores el horizonte último hacia donde tienden todos nuestros esfuerzos- de explicitar el ideal, imposible a corto plazo, pero guía ineludible de todos nuestros esfuerzos, un dispositivo discursivo que busca estimular en la lucha:

“Ni el Paraguay, ni en el último rincón del globo se sustraen ni se sustraerán a un movimiento humano de la trascendencia de la emancipación económica. Se trata de una ola más alta y más profunda que la extensión del cristianismo en los siglos XV y XVI, que la extensión de la democracia en el siglo XIX. Es el clima social del planeta lo que se transforma; ¡aunque alcéis en torno vuestros muros de diez millas, no detendréis la primavera! Nadie detendrá la marcha del pensamiento en busca del dolor, y el dolor está en todas partes. Nada detendrá el tiempo”; (Barrett; LCS, 1943: 361).

Este fragmento refleja una profunda confianza en el futuro, una proyección que opera como ‘lugar teórico’ desde el cual es posible enjuiciar el presente, Barrett apuesta a transitar los derroteros de los ideales más altos:

“Elevad hasta el firmamento nuestros ideales. No combatamos por codicia, ni por venganza, sino por la fe irresistible en una humanidad más útil y más bella. No desalentéis; empleemos noblemente nuestras vidas pasajeras. Si es cierto que no veremos los más hermosos frutos de nuestra obra, ya florecen bajo nuestros ojos flores de promesa”; (Barrett; LH, 1943: 403-404).

Barrett está profundamente convencido de que “las grandes transformaciones sociales no se llevan a cabo sin estas magníficas epidemias de fe y de esperanza”, (Barrett; LCS, 1943: 356); es por esto que se sintió llamado a desenvolver de un modo casi mesiánico, su compromiso, pero es un llamado que no es privativo de su persona, es abierto a los demás y abierto al futuro:

“(…) siento en mí algo irresistible que se opone a la estéril repetición del pasado, y que ansía romper las barreras del egoísmo para realizar su obra inconfundible. Siento que soy indispensable a un plan desconocido y que debo entregarme heroicamente. Estoy seguro de que

todos los hombres sienten como yo cuando se hace el silencio en sus almas; estoy seguro de que todos, al comenzar a cumplir su noble destino, se reconciliarían con la muerte”; (Barrett; FDA, 1943: 344).

El altruismo en Barrett es el principio ético fundamental que consiste en “descubrir la energía interior y entregarla para renovar el mundo”, (Barrett; FDA, 1943: 344), esta tarea, lejos de ser una quimera, es un ejercicio indispensable para la construcción de una sociedad alternativa, en palabras de Maeterlinck, Barrett aclara que “todo lo que hemos obtenido hasta hoy ha sido anunciado y por decirlo así llamado por aquellos a quienes se acusa de mirar demasiado arriba. Es, pues, juicioso, en la duda, preferir el extremo que supone la humanidad más perfecta, más noble y más generosa”, (Barrett, MV, Roosevelt y el socialismo, 1943: 469).

Función constituyente de formas de subjetividad.

“La burocracia es la patria” afirma Barrett, (Barrett; DCYE, La Patria, 1943: 269) y la institución que la crea, el Estado, necesita funcionarios para desarrollar la tarea de administrar los privilegios del grupo regente, como evidencia el autor en ocasión de una huelga de empleados públicos, el discurso gubernamental apela a ideas abstractas que, bajo el ropaje de valores supremos, deben modelar el “comportamiento patriótico” de los individuos:

“Se dio entonces a los modestísimos empleados el pomposo nombre de "funcionarios públicos", y se declaró que un funcionario público está en la obligación de no interrumpir un minuto su trabajo. Sería una grave falta de disciplina. Se ve la habilidad con que el gobierno —que al fin cedió ante la fuerza huelguista— trataba de introducir ideas sublimes y palabras altisonantes en el conflicto. Había que asimilar el cartero y el telegrafista al soldado. El único deber del funcionario, es funcionar. No hay huelgas; no hay más que deserciones. Mañana se aplicaría el mismo razonamiento a los operarios de las industrias nacionales; pasado mañana, a los peones agricultores, al bajo personal del comercio. Suspender la faena productora es una indisciplina, un delito, una traición. Se debilitan las energías del país; ¡se disminuye la riqueza de la patria!”; (Barrett; MA, El derecho a la huelga, 1943: 94).

“Ideas sublimes” y palabras altisonantes” son el anzuelo recurrente en los discursos políticos para justificar la sumisión del obrero y del campesino a los intereses de los propietarios, terratenientes y jefes de ejército. Barrett denuncia una implícita convicción que desprecia las posibilidades de los sectores populares. Tanto el señor Ritter como muchos intelectuales y políticos en el Paraguay no confían en las posibilidades futuras de los trabajadores, especialmente respecto de la educación que reciben en los sindicatos, cuestionando así la posibilidad de que los trabajadores se hagan cargo directamente de los medios de producción:

“La educación del obrero en los sindicatos es, para el doctor Ritter, ilusoria en cuanto al arte de dirigir empresas. ‘¿Qué cosas podrán aprender en su sindicato los estibadores en cuanto a la explotación complicadísima de la navegación trasatlántica, etc.?’ El doctor Ritter, por su escasa fe, se ahoga en un vaso de agua”; (Barrett; LCS, 1943: 356-357).

Pero, tal como lo explicita uno de sus personajes en los “Diálogos”, “es mejor y anterior a fabricar la patria, fabricar hombres; (Barrett; DCYE, La Patria, 1943: 268). Este desprecio ante la posibilidad de los obreros de construir su propio destino también es posible visualizarlo en la actitud de muchos sectores dirigentes ante los elementos culturales autóctonos del Paraguay³¹. Ejemplo de ello es el desdén hacia el idioma guaraní, acusado de dificultar una apropiada comprensión por parte de los trabajadores de los criterios empresariales de eficiencia. Barrett critica en primer lugar el paradigma desarrollista-tecnocéntrico y su credo del “progreso”,

“El progreso no existe. Habrá existido prehistóricamente, existirá tal vez, pero no existe. Si el hombre tuviera una intuición más clara de su destino; si su alma hubiera abordado el alma de la Naturaleza y su dolor al dolor hermano; si el enigma de la muerte y la furia de la vida hubieran levantado en las brumas de su espíritu imágenes más serenas y más altas; si la incertidumbre hubiera purificado su conducta; si hubiera incorporado su vientre sobre el barro y su razón sobre su vientre; si fuera siquiera más feliz, hubiera progresado”; (Barrett; EP, 1943: 386).

³¹ Un tema recurrente en los argumentos de los políticos paraguayos y de los inversores extranjeros en este período consistía en señalar una supuesta inferioridad productiva de la población autóctona, así como la divulgación de la leyenda de que “el Paraguay es inadecuado para recibir inmigrantes europeos”; (Brezza, 2011: 31).

Esta concepción del progreso ha sido erigida como institución religiosa, constituida a partir de la sacralización del “desarrollo” y afirmación de la necesidad de fortalecer un discurso propio³²; al respecto escribe en su artículo “Guaraní”:

“Para algunos, el guaraní es la rémora. Se le atribuye el entorpecimiento del mecanismo intelectual y la dificultad que parece sentir la masa en adaptarse a los métodos de labor europeos. (...)El remedio se deduce obvio: matar el guaraní. Atacando el habla se espera modificar la inteligencia. Enseñando una gramática europea al pueblo se espera europeizarlo. (...) Contrariamente a lo que los enemigos del guaraní suponen, juzgo que el manejo simultáneo de ambos idiomas robustecerá y flexibilizará el entendimiento. Se toman por opuestas cosas que quizá se completen. Que el castellano se aplique mejor a las relaciones de la cultura moderna, cuyo carácter es impersonal, general, dialéctico, ¿quién lo duda? Pero ¿no se aplicará mejor el guaraní a las relaciones individuales estéticas, religiosas, de esta raza y de esta tierra? Sin duda también”; (Barrett; EDP, Guaraní, 1943: 151-152).

La postura de Barrett supone que la escisión de los elementos culturales autóctonos cercena al sujeto, desencarnándolo y vaciándolo para una mejor manipulación por parte de las empresas del capital. En momentos en que América Latina parecía consolidar definitivamente la entronización de la “civilización” sobre la “barbarie”, Barrett defiende el criterio que ve en la disposición natural de los sectores populares a comunicarse, una acción ejemplar de construcción de acuerdos comunes, en libertad:

“Las necesidades mismas, el deseo y el provecho mayor o menor de la vida contemporánea regularán la futura ley de transformación y redistribución del guaraní. En cambio a dirigir ese proceso por medio del Diario Oficial, ilusión es de políticos que jamás se han ocupado de filología. Tan hacedero es alterar una lengua por decreto como ensanchar el ángulo facial de los habitantes”; (Barrett; EDP, Guaraní, 1943: 153).

La constitución de nuevas subjetividades opera en Barrett como exhortación a que los obreros tomen conciencia de su identidad³³ y su poder: “¡Vuestra presencia, oh manos

³² En este aspecto, Corral Sánchez ha señalado que Barrett comparte con sus contemporáneos la fe en el futuro, como vimos, pero “se nos muestra en cambio, como un hombre adelantado para su tiempo por su actitud crítica hacia la idea de progreso”; (Corral Sánchez, 1998: 28).

humildes que todo lo ejecutan, es la condición indispensable de la vida!” (Barrett; LH, 1943: 401); “no hay más riqueza que el trabajo”, (Barrett; EDP, El Empréstito, 1943: 182); el trabajo “(...) es la medida de nuestra vitalidad”, (Barrett; EDP, Oro sellado, 1943: 182) y “cada uno debe ser rico en la medida de su trabajo”; (Barrett; LT, 1943: 399). Por esto,

“(...) cuando los proletarios dispongan de los medios de producción, el arreglo mutuo para la marcha del trabajo será asunto baladí. Los obreros se encontrarán en su puesto, combinados y encadenados por la faena cotidiana. El estibador y el maquinista y el capitán y el gerente seguirán en consorcio mutuo, si así lo desean, y la navegación trasatlántica, si así conviene, seguirá funcionando, precisamente porque todo lo que en el mundo obra es trabajo, y nada más que trabajo. Suprimir al capital no es suprimir a los trabajadores, sean gerentes de empresas o sean simples mozos de cordel. Suprimir el oro no es suprimir la fuerza ni el talento; es libertarlos. Concedamos crédito a la difusión de la sabiduría y, sobre todo, a los recursos de la naturaleza. Aquellos bárbaros que improvisaron la Revolución Francesa fundaron la política contemporánea. ¿En dónde aprendieron la explotación complicadísima de la industria de gobernar? Cuando la humanidad está de parto, confiemos en lo invisible. No nos aflijamos de que no se enseñe a parir a las madres”; (Barrett; LCS, 1943: 356-357).

Los hombres dependen de su propia fuerza y trabajo, y una vez liberados del yugo que los explota, serán capaces de darse a sí mismos el mejor modo de organizarse. No hay ninguna contradicción, pues, entre razón y voluntad, las dos fuerzas que parecen luchar a veces por separado en Barrett, si se cree en la potencia de la virtud: razón para construir las condiciones materiales del bienestar humano, a través de la técnica, y buena voluntad para usarlas bien, (Alba Rico, 2008: 16-17).

³³ Una identidad despreciada por la cultura letrada europea, tal como lo expresa Barrett en este texto en el que refleja la educación recibida en su infancia: “En el colegio me obligaron a reírme con el epigrama clásico: *Para orador te faltan más de cien. Para arador te sobran más de mil*. Ya no es del orador de quien me río, aunque por allá siguen riéndose del que ara, y encantados del que ora. No me río de ti, siervo que apenas sabes hablar, y que para explicar las cosas las dibujas con tus dedos rudos, o las construyes pacientemente. Tú lo has fabricado todo, porque no sabías hablar. No es en el aire donde están los surcos de tu labor, sino en la tierra humilde. Te llaman bruto porque no sabes hablar, se ríen de ti. Y tú aras, cubriendo de surcos toscos el campo eterno. Ellos pronuncian sermones solemnes, en que se atreven a recordar la vida de Jesús; declaman patrióticamente en el Congreso, donde se atreven a recordar tu vida; sueltan con arte exquisito los brindis al champaña, desabrochándose el chaleco que les oprime demasiado el vientre. ¿Qué importa? Surquen ellos el aire con su vocear frenético, sus manotones descompasados, y tú, amigo mío, surca la tierra, la madre segura, la hermosa tierra firme”; (Barrett; MA, La elocuencia, 1943: 38).

Para Barrett, los seres humanos traemos al mundo con nuestro nacimiento una “chispa creadora”, es necesario ayudar a despertarla en nosotros mismos y en nuestros semejantes,

“(…) convenzámonos de que todos, microscópicos o gigantes, tenemos el genio; todos traemos algo nuevo a la tierra. Hay que descubrirlo; hay que beneficiar el metal del espíritu, y trabajar es trabajarnos”; (Barrett; MA, La obra que salva, 1943: 110-111).

Esta condición creadora del hombre es la clave de su carácter divino, Barrett “diviniza lo humano”, “hasta el punto de que en esa creación se ve incluido el propio Dios”³⁴, (Corral Sánchez, 2010: 25). Corral cree encontrar en esta característica que Barrett atribuye a lo humano, una concepción religiosa secularizada, producto de una tradición filosófica que podría concatenarse del siguiente modo: vitalismo-idealismo-espiritualismo. La clave para una ética práctica en el pensamiento de Barrett se halla en la contribución individual al mejoramiento de la especie humana; esto afirma el valor ético fundamental que nuestro autor postula: el altruismo. Barrett sitúa la evolución de la especie en el eje de sustentación de los principios éticos, “somos hermanos hasta de la fatalidad que nos aplasta. Al luchar y al vencer colaboramos en la obra enorme, y también colaboramos al ser vencidos”; (Barrett; MA, El esfuerzo, 1943: 20).

³⁴ “Ya no hay inquietud en nosotros; hemos cesado de buscar; poseemos a Dios con la tranquila y formidable posesión del sepulcro. Dios se ha hecho invisible, porque por fin está dentro. "Tomad y comed", nos dijo, y le hemos devorado. Nos sentimos dioses. Nutridos de Dios, nos atrevemos a mirar cara a cara la Naturaleza, y proyectamos dominar el Universo”; (Barrett; MA, El que fue, 1943: 43).

Capítulo IV

Estudio sobre Barrett II. Su anarquismo

El anarquismo³⁵ de Rafael Barrett no es un simple remedo de ideas ajenas; penetrante como todo su pensamiento, su concepción del ideario ácrata encarna el ejercicio de una actividad radicalmente crítica. En el marco de la denominada “crisis de fin de siglo”, Barrett consideraba el anarquismo como “la punta de lanza de la gran corriente revolucionaria que conmovía su tiempo”; “es la extrema izquierda del alud emancipador, representa el genio social moderno en su actitud de suma rebeldía”, (Barrett; LCS, 1943: 357). Pero esta concepción radical, no le impide evitar el dogmatismo; Barrett atribuye al anarquismo un rol articulador entre las diferentes expresiones de la lucha popular, ejemplo de ello es el decidido rechazo que muestra a los enfrentamientos entre socialistas y anarquistas tras el Congreso de La Haya.

El terrorismo es obra vuestra

El primer lugar de residencia de Rafael Barrett en América fue Buenos Aires, el artículo que lleva su nombre denunció la situación de injusticia, miseria y expoliación en que

³⁵ El libro de Gregorio Morán “Asombro y búsqueda de Rafael Barrett” critica con vehemencia el hecho de que a Barrett se le haya definido como anarquista, “apelaron a su supuesta anarquía como quien pone un posavasos”, (Morán, 2007: 54); en su opinión, su acratismo “jamás será su opción política o intelectual”; (Morán, 2007: 43). Esta tesis es verdaderamente un planteamiento “original”, en el sentido de que pretende rebatir la opinión general de todos sus comentaristas. Francisco Corral, uno de sus estudiosos más autorizados, señala que la postura de Morán, no sólo va a contrapelo de los comentaristas, sino del mismo Barrett, “porque el hecho incontestable, nos guste o no, es que Barrett se declaró anarquista, actuó como anarquista y escribió como anarquista. ¿Cómo no considerar anarquista a un escritor que propugna la supresión del Estado, la supresión de todo Gobierno, la supresión de las leyes, la eliminación del dinero, que ensalza conceptos como «la Aurora» y «la Idea», que propone la Huelga General (el «paro terrestre», escribe) como el paso clave en la acción revolucionaria y que define esa huelga como «el anárquico ejército de la paz», un pensador que afirma «el pensamiento en sí es una energía anarquista» y que califica como «héroes» y «mártires» a los anarquistas de acción, un escritor que crea una revista con el nombre de «Germinal» en cuyo primer número expone su Programa y dice «suprimid el principio de autoridad donde lo halléis» y «combatamos al jefe, a todos los jefes»? Pero, por si todo eso fuera poco, es que además Barrett se declaró expresamente anarquista y detalló sus ideas libertarias en un artículo titulado «Mi anarquismo»; así de claro y con todas las letras, para que nadie pudiera llamarse a engaño. Todo es tan explícito que no hay cómo entender el criterio de Morán, quien, además, expresa su opinión con saña, pero no la argumenta seriamente ni la sustenta en los textos”; (Corral, 2008b). Para Brezzo, no cabe duda que “(...) con su actitud literaria y periodística, (...) instaló el ideario anarquista en el país”; (Brezzo, 2011: 107).

vivieron muchos bonaerenses a pesar de la suntuosidad de los mármoles. Radicado posteriormente en el Paraguay y en su breve estancia en Uruguay, dedicó sin embargo varios artículos a la situación social en Argentina, motivado también por la ley de Residencia de 1910³⁶, momento que encuentra al autor ya decididamente defendiendo la causa anarquista. En “El terror argentino”, Barrett denuncia la pervivencia en la democracia porteña de privilegios que se arrastran desde la época de la Corona española:

“Los privilegios de la colonización han mantenido, bajo una forma distinta, el viejo monopolio de las mercedes reales. Hay todavía latifundios a las puertas de la capital (...) La Independencia Nacional brilló desde 1810 para los ricos, mas no para los pobres, sometidos por la ley de conchabos, vigente hasta fines de la centuria, a una servidumbre peor que la del coloniaje, en tanto que enormes feudos eran distribuidos entre los favoritos del poder”, (Barrett; ETA, La tierra, los salarios, 1943: 129).

En la medida en que las luchas obreras y las huelgas fueron recrudeciéndose en la Argentina, “en general predominó la opinión de que la represión era la solución para un problema que se consideraba importado de Europa por los inmigrantes y extraño al cuerpo social de la Nación”, (Suriano, 1990: 110); el hincapié estaba puesto en la represión, con el supuesto de que así se terminaba con la “cuestión social”, (Costanzo, 2009: 39). Los sectores dirigentes fueron asumiendo cada vez más un rol de patronazgo y buscaron garantizar la reproducción del sistema social y político con orden y tranquilidad; al mismo tiempo, las agremiaciones anarquistas mostraban poca capacidad de adaptación a las exigencias gubernativas y una combatividad muy marcada.

³⁶ El contexto que abarca el período de 1875-1910 en Argentina estaba pautado por un incipiente pero decidido proceso de modernización: creciente flujo de capitales extranjeros, expansión de redes ferroviarias convergiendo hacia el puerto de Buenos Aires, la creación de frigoríficos, aumento de la explotación de carne, aluviones de mano de obra extranjera, aglutinamiento de la población en los centros urbanos. La agitación social creciente condujo a la creación de las primeras organizaciones de resistencia obrera (FOA, en 1901 y posteriormente la FORA, a partir de 1904). Las condiciones internacionales también favorecieron la organización revolucionaria del proletariado de orientación anarquista: la crisis del capitalismo industrial de los años 1873-1896 había acentuado las difíciles condiciones de las clases pobres, estimulando el flujo migratorio sobre estas tierras. Los sectores poseedores argentinos aprovecharon el auge económico e industrial de este período para incrementar leyes proteccionistas sobre la propiedad y sobre el tipo de inmigrante requerido para su actividad económica; (Cf. Suriano 1990; Colombo 1999, 2004; de Santillán, 1971, Oved, 1978).

El Estado argentino entonces, a través de las Cámaras del Congreso, sancionó en 1902, la ley 4144 que establecía la deportación de ciudadanos de origen extranjero que perturbaran el orden o la seguridad nacional; en 1910, la “Ley de Defensa Social”, llegó a completar la tarea, el Estado encontró los instrumentos político-policiales necesarios para enfrentar la nueva situación, atemorizante a sus ojos, y cuyo origen atribuía a los inmigrantes anarquistas, responsables de todas las agitaciones, las huelgas y los boicots contra el sistema gubernativo argentino, “las leyes represivas eran producto de un universo compuesto de representaciones, sentidos y significados que construía la clase dirigente: sobre la figura del anarquista argentino y sobre los orígenes de los conflictos sociales”, (Costanzo, 2009: 45).

Barrett describe de este modo su visión de los acontecimientos:

“A raíz de los sangrientos sucesos del primero de mayo, en Buenos Aires, el jefe de policía elevó al ministro un curioso informe, pidiendo reformas legales para reprimir el anarquismo, el socialismo y otras doctrinas que fueron juzgadas por el autor de acuerdo con su puesto, aunque no con la verdad. No puede haber a los ojos de un funcionario opinión tan abominable como la de que su función es inútil. Ahora el Poder Ejecutivo presenta al Congreso un proyecto de ley contra la inmigración "malsana". Se trata de impedir que desembarquen los idiotas, locos, epilépticos, tuberculosos, polígamos, rameras y anarquistas, sean inmigrantes, sean ‘simples pasajeros’”, (Barrett; MA, El anarquismo en la Argentina, 1943: 91)³⁷.

El carácter eugenésico que se le otorgó a las medidas legislativas, así como el hecho de que la voz influyente fuera la del jefe de policía, desnudan el carácter represivo de la democracia representativa. En opinión de Barrett, el terrorismo es obra del gobierno y no de los grupos anarquistas:

“Vosotros inaugurasteis el Terror con la ley de residencia. Vosotros lo instalasteis con la matanza del 1º de mayo de 1909. Los crímenes de los terroristas son un tenue reflejo de vuestros crímenes. Las gotas de sangre y de lágrimas que os salpican a la explosión de una bomba, ¿qué

³⁷ El componente ideológico de la inmigración europea en América era evidentemente muy marcado, Samuel Baily refiere que “A partir de la supresión de las secciones francesas, alemana, italiana y española de la Internacional, y la derrota de la Comuna de París a principios de la

son junto a los ríos de lágrimas y de sangre que derramáis vosotros implacablemente, fríamente, año tras año, desde que empuñáis el sable, el cheque y el hisopo?”, (Barrett; ETA, El Terrorismo, 1943: 138).

Más bien sucede que “el proletariado, al volverse más fuerte, se vuelve más violento”, afirma Barrett, (Barrett; LCS, 1943: 357) y el anarquismo como punta de lanza de la clase trabajadora, es una reacción a la situación de violencia generada por las clases dirigentes, es necesario asumir la cuota de responsabilidad que a cada uno le compete,

“El anarquismo no es el crimen, sino el signo del crimen. La sociedad, madre idiota que engendra enfermos para martirizarlos después, crucificará a los anarquistas; hará lo que aquellos Césares cubiertos de sarna: se bañará en sangre. Y seguirá enferma, y seguirá en nosotros el vago remordimiento de lo irremediable”, (Barrett; MA, La dinamita, 1943: 39).

Desde esta perspectiva, las medidas represivas nunca podrán ser la solución, los continuos reclamos de “mano dura” ocultan las causas de la injusticia y de la violencia por parte del Estado burgués. No es con la cárcel como se resolverán los conflictos sociales:

“Las raíces del árbol están heridas, y nos enfurecemos contra las hojas que vemos amarillear y marchitarse (...) El delito no es individual, sino social. No es culpable el ladrón, el falsario y el asesino, sino la colectividad. Tenemos la carne podrida, y pedimos cuentas a las pústulas que nos manchan. La codicia nos envilece, el miedo nos disminuye, la vanidad nos aturde, y nos hacemos la ilusión de curarnos metiendo en la cárcel a los infelices que la epidemia general ha castigado con mayor dureza, (Barrett; MA, La dinamita, 1943: 39).

El recurso discursivo de Barrett apelando a la imagen del árbol consiste en dar cuenta de la cuota de responsabilidad que nos compete como miembros de la sociedad y apunta a mostrar las medidas represivas como un corte que se realiza por el lado más débil de la cuerda. Barrett desnuda la ignorancia de la clase política argentina para comprender al

década de 1870, una cantidad de dirigentes obreros experimentados buscó refugio en la Argentina, donde fundaron filiales locales de la organización europea”; (Baily, 1985: 22-23).

anarquismo; su incompreensión es desconocimiento, por esto, la necesidad de explicarlo: “El anarquismo es una teoría filosófica. ¿Ha tomado el Poder Ejecutivo un diccionario para enterarse? Anarquista es el que cree posible vivir sin el principio de autoridad” y en este sayo ubica a figuras tan dispares como Anatole France, Ravachol, Francisco de Asís y Tolstoi³⁸. Pero esta actitud, no ha quedado librada únicamente a una disposición individual: “hay organismos esencialmente anarquistas, por ejemplo la ciencia moderna, cuyos progresos son enormes desde que se ha sustituido el criterio autoritario por el de la verificación experimental”, (Barrett; MA, El anarquismo en la Argentina, 1943: 91).

El proceso de discusión parlamentaria que preparó la sanción de las Leyes de Residencia es reflejo de esta ignorancia, los "intelectuales" –afirma Barrett- “han confundido el terrorismo con el anarquismo”:

“El poseedor argentino ha demostrado que ignora las decenas de millones de obreros organizados para la lucha económica en el mundo, provistos de una doctrina científica y filosófica, un heroico misticismo y un irresistible plan de campaña. Ignora que decenas de millones de obreros están unidos en la convicción de que es indispensable socializar la tierra y los instrumentos de trabajo y suprimir lo que resta del principio de autoridad, rematando el proceso emancipador comenzado hace veinte siglos. Ignora que los doscientos mil obreros de

³⁸ Corral ha señalado que el anarquismo de Barrett se apoya en dos pilares básicos, por un lado “(...) se inclina sensiblemente hacia el componente liberal presente en el pensamiento libertario”, (...) y por otro, “el aspecto ético”, en este sentido cobra importancia la figura de Tolstoi, “probablemente el modelo humano e intelectual más admirado por Barrett”, (Corral, en Barrett, 1996: 17). Homenajeando al escritor ruso ante la noticia de su muerte, un mes antes de que ocurriera su propio deceso, escribía: “En Tolstoi, el ascetismo estético se confunde con el ascetismo moral, el poeta con el profeta. Es el anarquista absoluto. La tierra para todos, mediante el amor; no resistir al mal; abolir la violencia; he aquí un sistema contrario a toda sociedad, a toda asociación, sindical o no, fines de políticos, porque toda ley, todo reglamento, toda forma permanente del derecho –derecho del burgués o derecho del proletario, -se funda en la violencia”, (Barrett, AM, “La muerte de Tolstoi”, 1912: 7). En un artículo anterior, cita un fragmento de Tolstoi en el que el “apóstol” da cuenta de esta característica actitud de vaciar las palabras para darle un sentido tergiversado; el texto del escritor ruso pertenece a “Una revolución sin ejemplo”: “Hay un procedimiento muy usado por los hombres para justificar sus errores. Considerando axioma irrefutable el error que profesan, confunden este error y todas sus consecuencias en una sola idea y un solo vocablo, y luego atribuyen a la una y al otro una significación vaga y mística. Tales son las ideas y palabras de Iglesia, Ciencia, Derecho, Estado, Civilización. Así la Iglesia no es lo que es, o sea la reunión de ciertos hombres caídos en el mismo error, sino la unión de verdaderos creyentes. El Derecho no es el conjunto de leyes injustas elaboradas por ciertos hombres, sino la definición de condiciones equitativas en que los hombres pueden vivir. La Ciencia no es el resultado de azarosas especulaciones que ocupan a los ociosos, sino el único, el verdadero saber. Asimismo la Civilización no es el resultado de las autoridades y de la nociva actividad de las naciones occidentales que quieren librarse de la opresión por la opresión, sino la sola vía cierta hacia la felicidad futura de los hombres”, (Barrett, AM, “Gorki y Tolstoi”, 1912: 69-70).

Buenos Aires son una ola del océano internacional. Ignora lo enorme, como el insecto ignora la montaña. En el Parlamento se ha consagrado oficialmente esta ignorancia monstruosa. Se ha votado una ley social sin que un diputado ni un senador haya aducido un argumento de índole social, un dato, una cifra sobre la distribución de la propiedad, sobre los salarios o sobre la renta”, (Barrett; ETA, Psicología de clase, 1943: 137).

Es interesante aquí señalar la enumeración de los componentes que destaca Barrett en el movimiento anarquista: posee en primer lugar una “doctrina científica y filosófica”, “misticismo” y “plan de campaña”, es decir, un corpus teórico y práctico que viene gestándose desde hace “veinte siglos”. Más allá del acierto o no en esta valoración, es importante señalar que Barrett reconoce al anarquismo como una actitud básica de todo ser humano, y asume un rol combativo en el que la palabra es el arma que busca dilucidar confusiones o malentendidos para dar a conocer el pensamiento anarquista, obra de “genios y santos” que “honran” esta civilización y exhorta, en definitiva, a liberarnos de los prejuicios de clase que nos impiden visualizar y comprender la alteridad.

Función liberadora del determinismo legal

Con la “Ley de Residencia”, la policía y la clase política argentina han creído poder detener las ideas anarquistas, congelar el tiempo, sancionar un determinismo en el que nuevas ideas políticas no tengan cabida:

“Volvemos a lo de siempre: a la pretensión de matar las ideas, como si jamás se hubiera conseguido, con poderes incomparablemente mayores que los del señor Falcón, matar una sola”, (Barrett; MA, El anarquismo en la Argentina, 1943: 92).

Barrett introduce nuevamente una comprensión de la realidad política en perspectiva histórica, los juicios definitivos no tienen cabida, incluidos los del anarquismo, la humanidad continúa su viaje:

“La cultura occidental no ha concluido su viaje y es notoria necesidad ir a detenerla en la dársena. Por favor, permita el Poder Ejecutivo que siga girando el mundo, y no se obstine en emitir juicios finales. Tenga un poco de modestia, y, recordando las enseñanzas de la historia, admita que las instituciones de 1909 no sean definitivas. No se asuste tanto del anarquismo; consuélase con la certidumbre de que los anarquistas parecerán algún día anticuados y demasiado tímidos. ¡Sólo la vida es joven!”; (Barrett; MA, El anarquismo en la Argentina, 1943: 92).

Barrett está convencido que la actitud de represión no puede triunfar sobre las ideas: “los apóstoles de hace veinte siglos eran anarquistas a su modo; por muy cruel que sea la legislación proyectada con el fin de ahogar el anarquismo, no lo será hasta el punto extremo de las persecuciones dioclecianas”, (Barrett; MA, La dinamita, 1943: 38-39). Es necesario más bien abrirse, vencer la ignorancia, exhorta a que se examine y se discuta: “¿Que la sociedad de hoy no está preparada para constituirse anárquicamente? Es muy probable. Discútase, examínese. ¿Qué tiene que ver todo esto con la inmigración malsana?”, (Barrett; MA, El anarquismo en la Argentina, 1943: 91-92).

La indignación ética como punto de partida para comprender al anarquismo:

Reflexionando sobre la situación económica-política y social de la Argentina, Barrett cree comprender las acciones anarquistas: “(...) este violento contraste entre la prosperidad del hombre que posee y la del que trabaja en la Argentina, tuvo que abrir entre ellos un abismo de incomprensión y de odio”, (Barrett; MA, ETA, La tierra, los salarios, 1943: 131). Pero es preciso no detenerse a lamentar esta situación, la indignación ante las injusticias, está sacando lo mejor de los oprimidos:

“(...) Cuando se acerquen siglos mejores corromperemos los tribunales por medio de nobles ideas y hermosas metáforas. Mientras tanto, no lloremos demasiado las injusticias que nos hieren; no nos lamentemos sin medida del brazo brutal que nos sacude, de la calumnia que nos envenena. Las injusticias extremas son útiles; ellas, sembradoras de cóleras sagradas, han

despertado el genio, han revolucionado los pueblos y han fecundado la Historia”, (Barrett; MA, La justicia, 1943: 40-41).

Como ha señalado Alba Rico, esta “cólera sagrada” es la que “arrastró” a Barrett al anarquismo, (Alba Rico; 2008: 8), es expresión de amor a los hombres, “no hay verdadero amor a los hombres donde no hay cólera contra la estúpida injusticia de los dolores humanos”, (Barrett; MA, Silvio Pellico, 1910, T.I: 34). El mismo Barrett da testimonio de este sentimiento antes de asumir la causa anarquista en su artículo “Buenos Aires”:

“¡También América! Sentí la infamia de la especie en mis entrañas. Sentí la ira implacable subir a mis sienes, morder mis brazos. Sentí que la única manera de ser bueno es ser feroz, que el incendio y la matanza son la verdad, que hay que mudar la sangre de los odres podridos. Comprendí, en aquel instante, la grandeza del gesto anarquista, y admiré el júbilo magnífico con que la dinamita atruena y raja el vil hormiguero humano”, (Barrett; MA, Buenos Aires, 1943: 22).

Barrett no era un hombre violento, “o mejor, tal vez lo era”, como sostiene Castillo, “pero por eso mismo, como Tolstoi, odiaba la violencia con todo su corazón”, (Castillo, 2007: 11). Barrett es un pacifista, su vida es testimonio de ello: “la aparición de la fuerza inclina a la desconfianza. Si deseas convencerme, suelta el palo, y si alzas el palo, sobran los discursos. Con las armas no se afirma la realidad: se la viola”, (Barrett; MA, La barba del presidente, 1943: 71).

No obstante, el pacifismo militante de Barrett no le impide, en varias ocasiones, comprender el grado de legitimidad moral que conlleva los motivos que engendran las acciones violentas:

“La violencia homicida del anarquista es mala; es un salvaje espasmo inútil, mas el espíritu que la engendra es un rayo valeroso de verdad. No es la bomba lo que se teme, y con razón, sino el justiciero y lejano *por qué* de la bomba. En la oleada de miedo que corre por el mundo, se

intenta apagar chispa por chispa el incendio fatal cuyo foco se mantiene inaccesible y secreto”, (Barrett; MA, El caso Nakens, 1943: 57).

¿Hay ambigüedad en el pensamiento de Barrett respecto a la violencia? Es posible, si se toman frases aisladas, pero en el contexto general de su pensamiento es evidente que Barrett se esfuerza en deslindar por una parte, la indignación ética como móvil de la acción, que en el proceso de crecimiento de toma de conciencia conduce inevitable y lamentablemente a la violencia³⁹ (y esta situación es siempre preferible a la resignación o la aceptación pasiva de la dominación)⁴⁰ de la violencia ejercida por la codicia, la ambición y el ansia de poder. En este sentido debe comprenderse la respuesta de Don Ángel, personaje anarquista en sus diálogos, cuando se le cuestiona el uso de la violencia: “abomino la violencia, porque es la interrupción del pensamiento, porque es desconfiar de él, porque es efímera, aleatoria y torpe. Pero no siempre las ideas se resignan a la palabra”, (Barrett; DCyE, Regicidios, 1943: 273).

Crítica al Estado y a la Ley

La crítica que Barrett realiza al Estado, a la justicia estatal y al ejercicio político en la democracia burguesa, discurren por los senderos habituales de las críticas anarquistas⁴¹.

³⁹ “No hay que hacerse ilusiones; una clase crece siempre más de prisa en fuerza material que en fuerza moral. (...) Por desdicha, es probable que triunfe por la violencia, como han triunfado en la historia todas las renovaciones humanas. Ante la venidera revolución, sólo cabe esperar, según esperamos los que tenemos fe en nuestro destino, que se substituyan las violencias estériles por las violencias fecundas”, (Barrett; LCS, 1943: 357).

⁴⁰ “(...) no nos cabe ya en la cabeza que debemos aceptar el dolor, que lo debemos justificar, que lo suframos cobardemente como expiación de nuestras culpas. Nos hemos examinado y nos hemos absuelto. Somos inocentes y pretendemos ser menos infelices”, (Barrett; MA, Un Dios que se va, 1943: 79). Y también, “(...) por mucho que lamentemos el ‘crimen’, lo preferimos a la ignominiosa resignación”; (Barrett; EDP, Fracaso de la violencia, 1943: 203).

⁴¹ Para Barrett al igual que para Proudhon, si se concibe la propiedad como institución básica de la economía, es inevitable la correspondencia con el gobierno como institución básica de la política, la naturaleza de la estructura política se apoya en la estructura económica, explotar y gobernar son una misma cosa. Todo gobierno se fundamenta en la propiedad y por tanto, al dualismo propietario-proletario, le corresponde el dualismo gobernante-gobernado; Cf. (Proudhon, 1984). Recuérdese también Kropotkin; los anarquistas: “(...) ven en el Estado, no solamente en su forma actual, sino hasta en su esencia y bajo todas las formas que podría revestir, un obstáculo para la revolución social, un obstáculo por excelencia para el desarrollo de una sociedad basada en la igualdad y en la libertad; una forma histórica para prevenir este florecimiento, y que trabajan, por consiguiente, para abolir y no para reformar el Estado”;

Para Barrett, “todos los Estados (...) nacieron del robo”, y “todos ellos subsisten del robo”; (Barrett; MA, El bandido generoso, 1943: 54). Es el “saqueo” lo que ha “fundado la propiedad moderna”; (Barrett; MA, La gloria, 1943: 45). El Estado es “el mecanismo con que se defiende la propiedad”, (Barrett; MA, El derecho a la huelga, 1943: 94), “roba con una mano y degüella con la otra”, (Barrett; MA, Abdul-Hamid, 1943: 101) ya que “no se concibe una propiedad estable sin la práctica de la esclavitud”, (Barrett; MA, El derecho a la huelga, 1943: 95).

El Estado sanciona los privilegios de una clase, “no hay bienestar colectivo. Hay bienestar de una clase, cuyo dogma forzoso es la propiedad” afirma Barrett, (Barrett; ETA, Psicología de clase, 1943: 131). Por eso, el Estado “educa” al conjunto de sus ciudadanos, como si de un gran ejército se tratase, a “marcar el paso”,

“No hay nada tan prudente, tan correcto, tan tranquilizador como marcar el paso. Educar es enseñar a marcar el paso en los negocios de la vida, a copiar el ritmo ajeno y conservarlo, a integrar el gran volante regulador de la maquina humana. Hoy como ayer, mañana como hoy, he aquí la divisa de toda sociedad perfecta, y naturalmente del Estado, que se cree perfecto; el Estado es lo contrario de cambiar de estado; no existe gobierno que no se estime lo suficiente para conservarse a sí mismo, y sería absurdo que no fueran conservadores los que se encuentran a gusto. Los demás, los que obedecen, deben obedecer siempre, y siempre igual, de idéntica manera; deben evitar molestias a los que mandan, y guardarse de provocar contraórdenes, rectificaciones y reiteraciones. ¿De qué serviría mandar si costara trabajo? Lo razonable es que el mando sea definitivo y eterno”, (Barrett; MA, Marcar el paso, 1943: 96).

La crítica de Barrett también se dirige a la justicia estatal⁴², una justicia en la que “(...) el rigor de los tribunales se reserva preferentemente para los pobres, para los

(Kropotkin, 1996: 2). La oposición al principio de autoridad se manifiesta a través del discurso anarquista de la época principalmente en el rechazo a los institutos básicos de toda organización política vertical: el Estado y la ley, ambas, expresión de una organización jerárquica y coactiva de la sociedad. Enmarcada en esta concepción, es posible rastrear semánticamente en el discurso ácrata de este periodo, “una estrecha vinculación de los términos autoridad, estado y estatismo, con términos eminentemente negativos como tiranía, esclavitud, sumisión y explotación. Todos estos, formando parte de la constelación de opuestos del término anarquía y los de su serie descriptiva”; (Vallejos, 1995: 12).

⁴² Don Tomás, por ejemplo en los Diálogos, le pregunta a Don Ángel si la libertad absoluta sería el “gran remedio”; Don Ángel responde: “(...) la libertad para todos, hasta para los delincuentes. Defienda cada cual su vida, pero no juzgue, no castigue. ¿Por qué hay ladrones? Porque hubo

inofensivos”, (Barrett; MA, Insubordinación, 1943: 109). Alberico, personaje fantástico creado por Barrett, personifica la mirada del “sentido común” que brinda un “extranjero” sobre la civilización occidental; entre sus dificultades está la de comprender las leyes y el sistema judicial. Dice Alberico:

“Es manía curiosa ésa que tenéis de confrontar las acciones individuales con una serie de antiguos documentos que llamas leyes, y es notable que haya quien se ocupe sistemáticamente en labor tan inútil y fastidiosa. Una ley escrita, y sobre todo escrita en el lenguaje falso y paupérrimo que hablas, ¿qué tiene de común con el mundo sintético, inmedible, misterioso, que se encierra en el menor acto humano?”, (Barrett; CI, 1943: 420).

Esta interpretación recuerda el principio tolstoiano de *no juzgar al prójimo en las instituciones humanas*, (Tolstoi, 1927: 33); en opinión de Barrett, la justicia obra porque es “esencialmente injusta”, (Barrett; MA, La justicia, 1943: 40), “las leyes son esencialmente inmorales”, (Barrett; MV, 1943: 430); en primer lugar, a causa de su procedencia⁴³, en segunda instancia, porque su legitimidad está apoyada en las fuerzas armadas, “su prestigio es la obediencia de los que no tienen fusil. Su misión es conservar el poder a los que lo gozan. Por último, no tiene otro “objeto” más que “defender la propiedad”, (Barrett; MA, La justicia, 1943: 41).

En *Lo que son los yerbales*, Barrett describe la escandalosa situación de los trabajadores y concluye lamentándose, “nada hay que esperar de un Estado que restablece la esclavitud, con ella lucra y vende la justicia al menudeo”, (Barrett; LYP, 1943: 116-117). En conclusión, la ley estatal, la regla, “es la mentira, porque es la inmovilidad”, (Barrett; MA, La regla, 1943: 48), la ley es una relación, no una realidad:

“Marcar el paso no supone avanzar. En táctica, equivale a suspender la marcha y simularla agitando las piernas sin adelantar un centímetro. Símbolo curioso. La existencia de la ley no supone una realidad concreta”, (Barrett; MA, Marcar el paso, 1943: 96).

desposeídos. ¿Por qué hay criminales? Porque hubo tormento. Suprimid los jueces, los espías y los verdugos y habréis suprimido el delito. Perdonad, curad. Abrid las cárceles, abrid los brazos. Si queréis convertir el mal en bien, dejadle libre”; (Barrett; DCYE, El zorzal, 1943: 292).

⁴³ Ya que “(...) vienen del pasado, de épocas en que la humanidad era más bárbara, y todavía, dentro de aquellas épocas, fueron obra de los hombres más inmorales, de los llamados hombres de acción, dueños del oro y de la política”, (Barrett; MV, El proyecto Ayarragaray, 1943: 430).

La clásica distinción entre ley natural y ley política preocupó a muchos anarquistas en el siglo XIX; para Bakunin, por ejemplo, no podemos desobedecer las leyes naturales “porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia”; somos esclavos de esas leyes naturales, pero nada hay de humillante en eso ya que no es un amo exterior, sino que son inherente a nosotros, “constituyen todo nuestro ser”, (Bakunin, 2004a: 30). Barrett se hace eco de esta idea, distingue entre “ley natural” y “ley creada por los hombres”; aclara que si el ordenamiento social y político obedeciera a normas del primer rango, entonces “se cumplirán por sí solas, queramos o no”; en cambio “es evidente que las leyes escritas no se parecen, ni por el forro, a las leyes naturales, (...) Una ley que necesita del gendarme usurpa el nombre de ley. No es la ley: es una mentira odiosa”, (Barrett; MV, Mi anarquismo, 1943: 510). Nuestras leyes son contrarias “a la índole de las cosas”; las armas tratan de detener “el empuje invisible de las almas”, (Barrett; MV, Mi anarquismo, 1943: 511). En este sentido, Barrett “suscribe una suerte de *iusnaturalismo*, defendiendo la existencia de leyes superiores a las elaboradas por los hombres, independientemente que sean reconocidas o no por los organismos oficiales”, (Bogado; 2011: 73). En ese sentido, “nuestro único papel será el de testigos”; (Barrett; MV, Mi anarquismo, 1943: 510).

La resignación de los de abajo. El anarquismo como liberación de todo determinismo.

Sin embargo el propietario cree que la Historia está clausurada, “(...) Está persuadido de que la humanidad ha alcanzado su meta; de que el orden actual es inmejorable, de que no hay nada que añadir a la historia, de que no queda espacio en que avanzar”⁴⁴, (Barrett; MA, ETA, Psicología de clase, 1943: 137-138). Y esta convicción repercute en el ánimo de los desposeídos que, como padeciendo una enfermedad colectiva, caen presos de la resignación:

⁴⁴ “El poseedor argentino (...) Está persuadido de que él es la patria, la sociedad y el planeta, inmóviles en su beatitud de cosas intangibles”; (Barrett; MA, ETA, El Terrorismo, 1943: 138).

“¡Ojalá fuera el culpable un hombre, uno solo, por poderoso y alto que fuera! Eso se suprime. Por desdicha, la enfermedad es colectiva. Las masas sociales se han impregnado de la sombra hereditaria proyectada sobre el país por una espantosa sucesión de tiranías y de catástrofes. Las almas se han teñido de la melancolía fatídica de la resignación”, (Barrett; EDP, Las autoridades, 1943: 194).

Por eso, para Barrett, el determinismo más peligroso radica en la convicción, arraigada en muchas personas, de que es mejor no actuar, una especie de “resignación de los de abajo”; personas “inteligentes”, “ingeniosas y sutiles como todos los oprimidos”, pero que “su misma inteligencia les aconseja la pasividad, el desdén, el estoico silencio. Están enseñados por la historia de tres siglos”, (Barrett; EDP, El obrero, 1943: 186). La vida política en el Paraguay se ha tornado un círculo vicioso, utiliza metáforas del orden de la naturaleza que le sirven para exhortarnos a superarnos constantemente y exigirnos pensar otros modos de vida y organización política y social:

“Existe una experiencia clásica, la de las orugas en el borde de un vaso. Anhelan escapar, y no se les ocurre abandonar el borde. Dan vueltas y vueltas (...) hasta que caen extenuadas. Un sabio supone que no conocen más que una dimensión del espacio, y que por eso están condenadas a no salir de su línea. Nos conviene meditar la experiencia y refrescar en nuestro espíritu las dimensiones del universo, la vertical, sobre todo”, (Barrett; MA, Dorando, 1943: 69).

El anarquismo contribuye a la desestructuración de ese círculo vicioso, es la liberación de todos los determinismos, liberación de la legalidad de los gobiernos así como también de la democracia burguesa, porque “(...) ¿acaso la tiranía no es compatible con el sufragio universal? La América Latina sabe algo de eso. ‘No existen gobiernos liberales, apunta Proudhon; no existe sino el gobierno o la negación del gobierno; fuera de ahí, nada’. O mandamos o no mandamos”, (Barrett; MA, Abdul-Hamid, 1943: 102).

A Barrett le es suficiente el sentido etimológico del término para adherir a la causa anarquista: “ausencia de gobierno. Hay que destruir el espíritu de autoridad y el prestigio de las leyes. Eso es todo”, (Barrett; MV, Mi anarquismo, 1943: 510). El “libre

examen” es la base de la prosperidad intelectual y no la apelación a una autoridad, la ciencia moderna es ejemplo de ello, “la ciencia moderna es grande por ser esencialmente anárquica. ¿Y quién será el loco que la tache de desordenada y caótica?, (Barrett; MV, Mi anarquismo, 1943: 510).

Para Barrett todas las instituciones son injustas, pero insiste en que tanto para destruirlas como para vivir sin ellas es necesario educarnos y cultivar una virtud superior y confiar en que, dadas condiciones mejores, en un futuro cercano, se convierta en nuestra espontánea naturaleza.

Más allá de la complejidad de la vida social y política, de los insondables intereses que mueven las acciones humanas, para Barrett, la constatación básica que muestran los conflictos humanos tiene que ver, directa o indirectamente con la afirmación de la vida: “Hoy como siempre la ley del mundo es la fuerza. Los intereses unen, pero los intereses pasan, y queda la irreductible ferocidad de la lucha por la vida”, (Barrett; EDP, La verdad, 1943: 189). Y esta lucha por la vida atraviesa las clases sociales: “(...) las víctimas son siempre las mismas; los vencedores son siempre los mismos. No hay más que un combate: el de los de arriba con los de abajo”, (Barrett; EDP, La revolución, 1943: 207).

Y en esta lucha es importante no adaptarse pasivamente ni a las leyes naturales y mucho menos a las sociales, “el altruismo está fuera de las leyes”, venimos al mundo para “humanizar el universo” y nuestro primer aporte debe ser rebelarnos. La rebeldía es el movimiento primario, fundante de un orden nuevo, superior:

“Adaptarse a las leyes físicas, ser un conjunto de leyes físicas equivale a desaparecer. Adaptarse a las leyes tácitas o escritas de la sociedad en que estamos es desaparecer también. Hemos venido a ella para entregar nuestro genio a la obra común, y el genio es rebeldía. Es la rebeldía la que funda el orden superior (...)”, (Barrett; FDA, 1943: 347).

La opción decidida por la intervención humana en el curso de la historia opera en el discurso barretteano como invitación tajante a jugarse por uno de los pares de opuestos que presenta como tensiones básicas: los de arriba-los de abajo, gobernantes-gobernados, propietarios explotadores-obreros, negadores de la vida y el cambio-defensores de la vida, fuerza que busca liberarse, rebeldía. El carácter dilemático de esta presentación debe entenderse en un contexto de radicalización de los conflictos y como intención de concientizar para la liberación de todo determinismo histórico, de toda ley humana o divina que tienda a sacralizar las relaciones de dominación. La exhortación a la rebeldía nos recuerdan las páginas de Bakunin, pero especialmente a Proudhon en el empleo dilemático del método dialéctico. Tomando distancia de Hegel y su concepción triádica de la realidad en tesis, antítesis y una síntesis como solución superior de estas tensiones, Proudhon afirma que “las oposiciones y las antinomias son la estructura misma de lo *social*”, y que su resolución en una síntesis, además de falsearla, destruye la realidad misma; es preciso no obstante encontrar o construir un equilibrio funcional capaz de hacer convivir aquellas tendencias de por sí contradictorias; (Cf. Proudhon, 1984).

Despreciar la política

Una estrategia posible que propone Barrett para la coyuntura paraguaya es la de *despreciar la política*. El “virus político”⁴⁵ consiste en participar en el juego de repartos de poder, ese es su único fin, no construye poder colectivo de base popular; hay que multiplicar “células sanas” para que, poco a poco, vayan ganando terreno los valores del trabajo, la solidaridad⁴⁶, el bien colectivo, el amor a la tierra, la dignidad de ser obrero,

⁴⁵ “El único tratamiento, ante quiste tan colosal, inextirpable e irreductible, es producir la proliferación de células normales. Es necesario aislar el tumor, impedir que concluya devorándonos, detenerle mediante una barrera infranqueable, un cordón sanitario más y más robusto compuesto de elementos no políticos. En resumen, es forzoso desinfectar la generación presente, y educar la generación venidera en el alejamiento de la política y en el desprecio del poder”, (Barrett; EDP, El virus político, 1943: 193).

⁴⁶ La solidaridad adquiere, en el discurso de Barrett, en concordancia con la literatura ácrata de la época, una condición revolucionaria; y se constituye en arma de transformación social. Respecto de un estudio semántico de la terminología anarquista en el período 1900-1930, Cf. Vallejos, 1995: 10.

el respeto al diferente, ya que “el arpa es armoniosa porque son desiguales sus cuerdas”, (Barrett; MV, Roosevelt y el socialismo, 1943: 468).

Este desprecio del poder no es una actitud pasiva y resignada de aceptación del orden vigente; en la concepción de Barrett, es una postura activa, de rebeldía y que permitirá que recobremos la fuerza para guiar nuestros pasos:

“Al aislarla, al volverle la espalda, la política se marchitará para siempre y recobramos el timón de nuestros destinos. Somos dueños de desviar las corrientes vitales, de conseguir que rieguen y fructifiquen nuestra huerta, y no el vacío desierto de las ambiciones borgianas. Hagámoslo”; (Barrett; EDP, De política, 1943: 191).

La indiferencia ante la política posibilitará, como ocurre en muchas partes del mundo, afirma Barrett, consagrarse a empresas de iniciativa libre, “en tanto que acá, por desgracia, casi todo el mundo se dedica a politiquear”, (Barrett; EDP, El virus político, 1943: 192-193). Es un llamado a realizar en el plano social el principio del “libre examen”, entendiéndolo como la focalización de los esfuerzos en abocarse a las tareas primeras que buscan afirmar la vida y su entorno, bajo relaciones libres, despreciando el poder. La centralización política es por su propia naturaleza, expansiva e invasora y crece necesariamente a expensas de los individuos y del colectivo, por esto hay que proceder a la reforma social a través del exterminio del poder y de la política, configurar una estructura “en la que el centro político está en cualquier lugar, la circunferencia en ningún punto”, según las palabras de Proudhon. Esto nos conduce, como observa Roberti al umbral de la sociedad autogestionada; (Roberti, en Proudhon, 1984: 10).

No es posible “ser amigo del poder”, dice Barrett, “el poder envejece”, (Barrett; EDP, La revolución, 1943: 206) y “no hay más que una amistad posible con los poderosos: la esclavitud”, (Barrett; EDP, La instrucción y la política, 1943: 196); por esto, “no hay nada tan anarquista como el sentido común”, (Barrett; MA, El Carnaval, 1943: 90); “el pensamiento en sí es una energía anarquista, puesto que no es pensamiento lo que sustenta el orden sino los intereses, y no cabe duda que si aplicáramos las reglas del

buen sentido a la política, la sociedad se hundiría en una catástrofe espantosa”; (Barrett; MA, Intelectual, 1943: 108).

Irina Ráfols ha señalado que el desprecio de la política que propone Barrett se debe a que “la política no cesa de despreciar a quien debe servir”, porque “ha dado pruebas de servirse a sí misma”; la democracia de partidos, se compone de un conjunto de “partes” de la sociedad, y por tanto, “no sirve para ver a todo el pueblo”; (Ráfols, 2011: 38). No es posible a través del ejercicio de la democracia burguesa construir una sociedad justa, por lo tanto, “despreciar la política” es un actitud fundante, destructora del determinismo político y afirmación, a su vez, de un orden distinto y superior.

Función anticipadora del futuro

La anticipación del futuro está dada, en los textos de Barrett, como búsqueda de realización de ese “sentido común”, que supone, como actitud vital, el amor a la libertad, a la tierra, al trabajo y a la solidaridad:

“Luchemos por conseguir que cada hombre, al nacer, encuentre su parte de herencia natural, la parte de tierra a que tiene derecho. Luchemos por conseguir que la tierra sea de quien la trabaja, y que no haya otra riqueza que la del trabajo. Me diréis que esto es de sentido común. Pero no hay nada más revolucionario, más anarquista que el sentido común”, (Barrett; LT, 1943: 399).

Esta actitud es la que establecerá “la paz sobre la tierra”, y esto sucederá “(...) cuando nadie acepte asesinar ni ser asesinado por motivos que no entiende o que no le importan, y el sentido común llevará a cabo la revolución capital, la conquista de la tierra”; (Barrett; LT, 1943: 399).

En varios pasajes Barrett muestra un optimismo muy acentuado respecto de las posibilidades de realización de las conquistas populares y del escenario en el que se

llevará a cabo: “(...) estoy convencido de que esta conquista se hará en América, donde los obreros son y serán más fuertes y más libres, Aquí será devuelta la tierra a la humanidad”; (Barrett; LT, 1943: 399). Existe una “evolución hacia el bien”, y en Argentina, por ejemplo, es posible visualizar, como escenario futuro del proceso latinoamericano, la apropiación de un anarquismo autóctono, respuesta original a las situaciones de injusticia y explotación:

“Un socialismo a la alemana o a la inglesa no era viable en Buenos Aires. La ausencia de sufragio y de industrias fabriles, las razas predominantes en la inmigración, la desnudez del proletariado, el cinismo de los poseedores y la ineptitud incomparable de los gobiernos burgueses acarrearón la "acción directa", desde la huelga a la dinamita. Los poseedores afirman que el terrorismo es importado (...) El terrorismo es obra vuestra, y sea dicho en honor de la Argentina: su anarquismo es argentino, y único fermento de verdadera evolución hacia el bien”, (Barrett; ETA, El Terrorismo, 1943: 138).

La verdad está en lo que vendrá, “en lo futuro, por débil e indefenso que palpите su germen”; (Barrett; MA, Un monstruo, 1943: 25). Y la verdad es “el fatal alud de la justicia”; (Barrett; MA, ETA, El Terrorismo, 1943: 138), que poco a poco se está formando; la solidaridad internacional de los humildes encarna este deseo de justicia, porque “debajo de cada pueblo aparente de Europa hay otro pueblo, y estos pueblos subterráneos, todavía silenciosos, que crecen en la sombra, son un pueblo solo”; (Barrett; MA, Marruecos, 1943: 53). Esta “fusión de los pueblos”, “(...) no se hará nunca por arriba. No son los funcionarios, los políticos, los que borrarán las fronteras. No los que se pavonean y gozan, sino los de abajo, los que trabajan, sueñan, son los que realizarán la fraternidad humana”; (Barrett; EDP, Los trofeos, 1943: 199).

Reflexionando sobre la Ley de Residencia votada, según Barrett, por el miedo de la clase política argentina, declara:

“El credo revolucionario de los pobres no viaja ya en los bolsillos de los profetas. El anarquismo es hoy una atmósfera moral que penetra los últimos escondrijos del globo, y querer detenerlo en la dársena es querer detener el viento”; (Barrett; MA, ETA, El Terrorismo, 1943: 138).

Y esta marcha colectiva de liberación no supone simplemente un cambio de estructuras, al mismo tiempo requiere una lenta transformación de nuestra interioridad,

“Una ilusión muy común es la de las formas de gobierno. Se cree disminuir la tiranía suprimiendo al tirano, y establecer la libertad por decreto. Se supone que la figura de la vasija cambia la naturaleza del líquido, y que una constitución y un parlamento sirven para algo. Se asombra la gente de que sea exactamente tan imposible ejercer los derechos cívicos ahora que se reconocen y recomiendan por la ley, como en la época de un despotismo concentrado en un hombre y consagrado por el pueblo. Es que el sentimiento de la dignidad personal no es obra de políticos. No es en los convenios de los conspiradores con suerte donde nace la justicia, sino en los hogares. No es en las costumbres públicas donde empieza el progreso, sino en las privadas”; (Barrett; EDP, De política, 1943: 190-191).

Y esto requiere una evolución lenta, “(...) no son revoluciones ni golpes de estado los que han de salvarnos, sino una evolución lenta, a cuya obra no han de bastar toda nuestra paciencia, todo nuestro valor y toda nuestra ternura”; (Barrett; EDP, Las autoridades, 1943: 194).

Función crítico-reguladora

Con bastante frecuencia aparecen en el pensamiento de Barrett rasgos “para-proféticos”, una “confianza abstracta”, una especie de “fe utópica en un futuro indefinido”; (Corral Sánchez, 1994: 128). Este optimismo se apoya en una confianza muy marcada en el ser humano y en las posibilidades que éste tiene de encontrar en los demás, mayores cosas que lo unen antes que las que los separan. La posibilidad de amar, multiplica a su vez las posibilidades de bien-estar en el mundo, y esto depende de nuestra voluntad: “Amad, y la tierra se ensanchará sin límites. A pesar del dolor y de la injusticia la vida es buena. Debajo del mal está el bien; y si no existe el bien lo haremos existir, y salvaremos al mundo aunque no quiera”; (Barrett; EPS, 1943: 408).

Nuestras acciones deben trascender la historia, porque la vida es lo nuevo, lo inédito, lo irrealizable, y como tal, no puede reproducir el orden establecido, no puede sino orientarse al futuro⁴⁷. Con expresiones cargadas de profetismo, Barrett busca alimentar los deseos de lucha:

“(…) la riqueza, la verdadera riqueza está haciéndose; los verdaderos tesoros están desenterrándose. Y nosotros, los inclinados sobre el surco, los que tenemos las manos llenas de tierra, somos los primeros que tocaremos el oro nuevo, el oro inagotable y justo. ¡Ah! Lo haremos brillar al sol! Pero no para que nos lo arrebaten garras indignas. Eso no: eso habrá terminado. Todos tendremos nuestra parte de paz y de alegría; todos seremos en el paraíso”; (Barrett; LT, 1943: 397).

Por eso debemos ser exigentes con nosotros mismos, debemos tender hacia lo imposible,

“La humanidad, en que lo humano es siempre la excepción, se vuelve más exigente, más iracunda consigo misma al volverse más perfecta; de este ideal de perpetua angustia está hecha la majestad de nuestro destino (...) Por ser mejores nos asiste el derecho de ambicionar, de exigir, de imponer más belleza y más luz”; (Barrett; ETA, Psicología de clase, 1943: 133).

Para que nuestro ideal sea el más alto, debemos vencer los miedos reformistas, animarnos a proyectar, construir en libertad, y la garantía del éxito estará asegurada, como tiene éxito el amante al realizarse en sus obras:

“(…) ¿Qué importan las formas futuras? La realidad las revelará. Estemos ciertos de que serán bellas y nobles, como las del árbol libre. Que nuestro ideal sea el más alto. No seamos ‘prácticos’. No intentemos ‘mejorar’ la ley, sustituir un brodequín por otro. Cuanto más inaccesible aparezca el ideal, tanto mejor. Las estrellas guían al navegante. Apuntemos en

⁴⁷ “Hermanos: vivís; somos lo nuevo; estamos fuera de la ley. El manantial que brota de nuestras entrañas no ha sido probado por nadie. Fuera de la ley; fuera de las leyes científicas y sociales. (...) Arrojemus lejos de nuestro ser toda idea de orden establecido; todo respeto a la autoridad y al dogma; todo cariño a las tumbas. El amor a lo que fue es una voluptuosa cobardía. Convenzámonos de que el átomo de realidad que hay en nosotros no tiene historia”; (Barrett; FDA, 1943: 346).

seguida al lejano término. Así señalaremos el camino más corto. Y antes venceremos”; (Barrett; MA, 1943: 511).

Barrett como artista y creador defiende la libertad, no sólo como un deber moral, sino como una necesidad física, la libertad es un requisito esencial para la realización de su vocación humana.

Esta tensión utópica es proyectada por Barrett hacia el destino futuro de la humanidad, pero imaginado y deseado al mismo tiempo para el Paraguay, su tierra:

“Paraguay mío, donde ha nacido mi hijo, donde nacieron mis sueños fraternales de ideas nuevas, de libertad, de arte y de ciencia que yo creía posibles –y que creo aún, ¡sí!-, en este pequeño jardín desolado, ¡no mueras!, ¡no sucumbas! Haz en tus entrañas, de un golpe, por una hora, por un minuto, la justicia plena, radiante, y resucitarás como Lázaro”; (Barrett; EDP, Bajo el terror, 1943: 210).

Como afirma Etcheverri, “quizá nadie como Barrett sintió en sus entrañas la historia del Paraguay. Quizá nadie fue tan paraguayo como este español”, (Etcheverri, 2007: 20);⁴⁸ de este modo, es posible constatar en los escritos de Barrett una proyección “encarnada” en un lugar, en una “patria” entendida como ese pedazo de tierra donde se puede vivir dignamente, en libertad con el prójimo y con uno mismo, donde se puede, en definitiva, ser feliz.

Función constitutiva de formas de subjetividad

⁴⁸ Prácticamente toda su obra es reflejo de este amor al Paraguay; por ejemplo: “(...) Piedrecita blanca, escondida en el nido del caburei, compadécete de las cándidas nostalgias de un pueblo castigado, y adorna su abandono con las imaginaciones de lo imposible!”; (Barrett; EDP, La poesía de la piedras, 1943: 154). “El Paraguay necesita convalecer en paz; dejadle respirar su aire, mirar su cielo, descansar bajo sus naranjos. Tened fe en las fuerzas latentes de la vida. Las energías volverán; aquí se trabajará un día, se cantará, y las madres, a la puerta de sus casas, sonreirán a la esperanza, al amor”; (Barrett; EDP, Horas de angustia, 1943: 208).

Durante siglos, han forjado en nosotros una subjetividad sumisa que ha configurado sujetos resignados a la ley del más fuerte, dispuestos a obedecer a las autoridades políticas y religiosas,

“Nos inculcaron desde la primera infancia la cándida filosofía del más fuerte, de los colmillos más agudos, y no hemos cambiado de libro. Dios era el más fuerte, el que apretaba más; el hombre era su criatura y su criado; nuestra salvación era temerle y servirle considerablemente”; (Barrett; MA, Los colmillos de la raza blanca, 1943: 30-31).

“Hay ciertos cadáveres que no se van”, afirma Barrett, “ciertas fórmulas que no se suprimen. Hay inscripciones fúnebres imborrables. (...) Manías estériles del destino. (...) ¿Cuándo huirán definitivamente las coronas y las cruces? Hoy seguimos, y seguiremos mañana, elevando templos a los dioses difuntos; seguiremos respirando el vacío, y vistiendo momias; (Barrett; MA, La nodriza del infante, 1943: 51).

Esta pasiva aceptación de la autoridad es la que convierte a un hombre en soldado si su jefe o caudillo así lo requiere, es una de las causas de la reproducción violentista de la ideología “patriótica”, los hombres van

“(...) a morir lejos de su tierra, porque nuestros soldados son aún demasiado cobardes para fusilar a sus jefes cuando hace falta; (...) castrados por el miedo y atontados por la gritería de la farsa patriótica. No; los feroces eran los que se quedaban en casa, en sus despachos de ministro o de banquero, administrando los fondos”; (Barrett; MA, Los colmillos de la raza blanca, 1943: 30).

Ha sido “la levita diplomática” la que mandó los españoles a sucumbir a Filipinas y a Cuba, a los italianos a África y los rusos a la Manchuria; “¡Qué hermoso, qué fuerte y qué sencillo hubiera sido responder: *¡No vamos!*” Pero fueron”; (Barrett; MA, Diplomacia, 1943: 37). Del mismo modo, esta abyección al poder se expresa en el deseo oportunista de ocupar espacios de privilegio, “Hay individuos que el trono hipnotiza, que nunca agradecen bastante a los reyes el esplendor de su poder y la majestad de sus

figuras tradicionales. Deploran no ser bastardos de algún príncipe”; (Barrett; MA, Un monstruo, 1943: 24).

La carencia de esa disposición interna del espíritu que niega hacerse esclavo de otro es el mayor impedimento para la conquista de otras libertades; a pesar de esta tendencia recurrente en el espíritu, la confianza de Barrett en los seres humanos es el sustrato permanente de una incansable exhortación a la rebeldía, porque “los seres viven y se transforman de adentro a afuera”, (Barrett; EDP, De política, 1943: 191), no venimos al mundo “para pasar el rato”, “venimos a ser fuertes, o a resignarnos a servir a los fuertes”; (Barrett; MA, La lucha, 1943: 30). Por encima de la patria, está la humanidad, y

“(…) Si para que haya patria es preciso que la exploten cuatro burócratas, a expensas de la mayoría productora, preferible es que no haya patria. Han cambiado los tiempos (…) si la patria desaparecía, desaparecía todo. Hoy, si la patria se va, quedarán los hombres”; (Barrett; DCYE, La Patria, 1943: 270).

Ser un obrero, “no quiere decir esclavo; quiere decir creador”, “yo también soy un obrero” –afirma Barrett– “y no quiero ser otra cosa (…) el que edifica con dura roca la ciudad del porvenir, y también con su propio cuerpo, con su propia razón”⁴⁹; (Barrett; LT, 1943: 396). Por esto, nuestra existencia está enmarcada en una lucha constante, tal como exhortara Kropotkin: “¡Lucha! La lucha es la vida, más intensa si la lucha es más viva”; (Kropotkin, 2008: 7). Una lucha en la que la vida de cada uno de nosotros se torna en un arma:

“La vida es un arma (…) ¿Será mejor gastarnos de un golpe y morir la muerte ardiente de la bala aplastada contra el muro o envejecer en el camino sin término y sobrevivir a la esperanza?”; (Barrett; MA, El esfuerzo, 1943: 19).

⁴⁹ Este modo de concebir al obrero, apunta Cappelletti, dista mucho del que poseen muchos marxistas, “obrero” es para Barrett, todo el que crea, no solamente el que transforma la materia muerta, el que domina las fuerzas vírgenes de la naturaleza, sino también el que es capaz de obrar la materia viva, es decir su propio espíritu; (Cappelletti, 2011: 1). Tarea poco extendida, ya que “(…) si bien la totalidad de los hombres están en contacto material con lo que les rodea, son muy raros los que estuvieron, siquiera un instante, consigo mismos. Nos ignoramos; el universo

Cada individuo es para Barrett “la única nación perfecta”; (Barrett; MA, La independencia de Cataluña, 1943: 98), la admiración de Barrett por la vida sencilla, en contacto con la naturaleza, sin dobleces ni posturas preestablecidas se expresan en la descripción de Bernardo, personaje rural que Barrett destaca como modelo de vida ácrata:

“Ese bárbaro se adelanta a su siglo. No practica ninguna noción de propiedad. Se alimenta y se viste sin darse cuenta. Lo indispensable a su simple existencia, lo toma, y lo toma sin ocultarse, sonriendo lo mismo que Robinson en la isla (...) El alma de Bernardo no se ha manchado con la ira, ni con la codicia, ni con la lujuria, ni con el miedo. En ella se reflejan límpidamente los astros y la bondad fugitiva de los hombres”; (Barrett; EDP, De paso, 1943: 151).

Se ha afirmado con frecuencia que una sociedad anarquista no sería posible hasta el momento en que la última persona de este planeta deviniera anarquista; las reflexiones de Barrett contribuyen a enriquecer este postulado al entenderlo no como la futura instauración de un “pensamiento único”, sino como una exigencia vital mínima, basada en relaciones genuinas que posibiliten una comunión de espíritus, sin suplantarse las diferencias:

“Lo que une a los hombres no es precisamente la comunidad de ideas. (...) La diversidad engendra la vida y la armonía. Si las notas al mezclarse encantan nuestro oído, es porque son diferentes. Los hombres se unen no por ser igualmente pensantes, sino por ser igualmente sinceros. El universo es bastante ancho para que en él quepan distintas opiniones. Lo que divide es la mentira. Esa traición que el individuo se hace a sí mismo produce la traición de unos individuos y la ponzoña del mundo”; (Barrett; DCYE, Epifonemas, 1943: 323).

“Vosotros sois o seréis buenos, puesto que existís”, afirma Barrett, la “purificación” consiste en dominar los “instintos del miedo y de la codicia”, esto es, erguirse, abandonar toda postura genuflexa, “levantad los corazones y las frentes, y vuestras manos manchadas se purificarán”; (Barrett; MA, ETA, El Terrorismo, 1943: 140).

nos ha sido inútil. Llenos de tristeza, entregamos a la muerte nuestras almas intactas”; (Barrett;

Capítulo V

Conclusiones a Barrett

La obra de Rafael Barrett, precipitada en pocos años, ha dejado un testimonio imborrable en el pensamiento latinoamericano⁵⁰. El compromiso tenaz e inquebrantable con los desposeídos, su amor a la vida, la búsqueda casi desesperada por provocar un cambio de actitud que “redima” a la humanidad, son muestra de ello. Y todo esto basado en una incondicional defensa de la libertad del ser humano: “el buen concepto de la libertad será la base en que descansará la armonía de la sociedad del porvenir”⁵¹, afirma Barrett; (Barrett; CB, 1943: 426). Es claro que el propósito del autor no ha sido el de contribuir al pensamiento anarquista desde su teoría, como ha señalado oportunamente Bogado: “(...) más que una teorización de la anarquía, se debe buscar en la obra de Barrett, las huellas de un escritor sensible a los problemas de su tiempo, (...) que llamaba a tomar conciencia de la realidad y combatía por cambiarla con una de las más poderosas armas: la palabra”; (Bogado, 2011: 72). No obstante, esta valoración es insuficiente; existen en la obra de Barrett importantes intuiciones y matices que colaboran en la construcción de un perfil teórico propio.

Efectivamente, es posible reconocer aspectos en los que Barrett difiere sustancialmente de las sendas más transitadas por el pensamiento anarquista; entre los principales, Francisco Corral señala que mientras el “racionalismo” constituye para el anarquismo un cimiento importantísimo desde el cual se erige el fervor por la emancipación integral del ser humano, por “la idea”, Barrett, sin embargo, es un “antirracionalista convencido y combativo”. Esta afirmación entra en contradicción con la apreciación de Santiago Alba, para quien Barrett “reúne en el molde de la humanidad futura los dos principios

⁵⁰ En opinión de Andino, Barrett se encuentra entre los “fundadores de la filosofía latinoamericana”: “Su posición filosófica se encuentra en coherencia con su opción política abiertamente anarquista, del cual defendía su valor ideológico en tanto representaba un ‘libre examen político’. Desde esa posición critica al intelectualismo y al positivismo. Contra Comte se posiciona desde Bergson para postular un altruismo que propicie la liberación del hombre mediante una revaloración espiritual y moral que lo haga dueño de su destino. Esta posición de Barrett se encuentra enmarcada dentro del contexto del giro del pensamiento latinoamericano del siglo XX, mediante el desmarque progresivo del positivismo (iniciada ya con José Martí), y que empieza a entender la realidad latinoamericana desde otros parámetros culturales. La posición de Barrett puede ser asociada a la generación de los «fundadores» de la filosofía latinoamericana en el siglo XX”, (Andino, 2011: 49).

⁵¹ El consejo del personaje Alberico a Barrett antes de morir es muestra del respeto a los demás que Barrett fue madurando a lo largo de su obra: “No te propongas convencer, sino conmovier. Lo esencial no es saber, sino soñar. La verdad no se demuestra. Se sueña. Sólo se demuestra la

del anarquismo: razón frente a la Naturaleza y amor a la Humanidad”, (Alba Rico, 2008: 16). Asimismo Fernández sostiene que en el pensamiento barreteano “la razón y la fe humanista guardan perfecta coherencia”, (Fernández, 1996: 26). Salta a la vista para cualquier lector atento el hecho de que existen contradicciones en la obra de Barrett, ejemplo de ello es la disparidad en la valoración de los griegos o de la ciencia; pero es preciso no perder de vista que el autor no tuvo tiempo de sistematizar su pensamiento, y que tal vez, tal cosa jamás estuvo en su intención. Tal precariedad se debe no solamente a las duras condiciones en las que escribió, sino más bien, a la conciencia que tuvo de las limitaciones que todo sistema acarrea. No obstante, en esta aparente debilidad, Barrett encuentra su grandeza; en el terror visceral a todo dogmatismo⁵², en el rechazo a posiciones fanáticas, en el reconocimiento de la propia ignorancia y los límites del mundo, Barrett aporta las simientes de un pensamiento libre y comprometido que debe ser retomado en el marco de una tarea colectiva; tales son las ideas presente en este fragmento de gratitud que ofrece a Vaz Ferreira:

“El analista incorruptible nos dice que el amor a la vida no disminuye el vigor del análisis. El centinela de la lógica nos dice: ‘confianza en las soluciones de libertad y en las soluciones de piedad!’ Y nosotros, desterrados de la ciencia, ‘periodistas’, cerebros semimpulsivos, dehiscentes, que soltamos a los cuatro vientos de la actualidad nuestras semillas de una hora, nosotros los que pasamos, decimos al que permanece y nos da la esperanza de que no somos enteramente inútiles: ‘gracias maestro!’”; (Barrett; AM, Leyendo a Vaz Ferreira, 1912: 24).

Otro de los puntos en el que Barrett se apartaría del núcleo tradicional del pensamiento anarquista es la valoración de la “naturaleza” humana. El edificio de la utopía anarquista generalmente descansó en el arquitrabe de la “bondad esencial” de la condición humana, idea de la que Barrett se muestra más bien escéptico. En opinión de Corral, Barrett es pesimista no en el sentido rousseauiano de una corrupción social que contamina el espíritu del hombre, sino más bien en la línea de Hobbes: la maldad de la condición humana es connatural a su esencia. Se pregunta entonces Corral Sánchez: “¿Cómo puede compatibilizarse una idea tan negativa de la condición humana y una tan

mentira. Si naciste para ello, haz soñar a los hombres y no desees que sueñen lo que tú”, (Barrett; CI, 1943: 422).

⁵² Para Vaz Ferreira Barrett es “ejemplo” que utiliza cuando quiere mostrar “cómo es posible no ser un espíritu dogmático, tener más bien tendencias a la duda, y aún casi escepticismo a base de

explícita desconfianza en el ‘progreso’ con tanto optimismo en el futuro? (...) ¿de dónde podrán surgir las energías que llevarán al hombre hacia un futuro idílico?”, (Corral Sánchez, 1998: 30). Una curiosa teoría, un “pesimismo optimista” en palabras de Corral, es la respuesta que ensaya Barrett, y que le hace pensar que el mal se transformará en bien por un designio cósmico, por obra y gracia del puro devenir. Esta concepción, un tanto milenarista, está en estrecha relación con los ideales utópicos de fines del siglo XIX, (Cf. Urales, 1934), “Barrett es (y de ahí, tal vez, su aproximación al anarquismo) un convencido defensor de la utopía en el más pleno sentido de la palabra”, (Corral Sánchez, 1998: 31).

Sostener la interpretación de un “pesimismo optimista” parece más bien ser un recurso a modo de comodín teórico que busca zanjar las dificultades que aparecen al cotejar los textos de Barrett. Es preferible, en esto, seguir la temprana opinión de Armando Donoso, para quien “los que creen que Barrett hizo una profesión de pesimismo incurren en un error de lesa desconocimiento de sus ideas y de sus sentires”, (Donoso, 1923: 31). Barrett confiaba en que a través de la educación y el cultivo de la solidaridad, los seres humanos podemos dignificar lo que hay de humillante en nuestras existencias, y por sobre todo, podemos aprender de las experiencias de guerra, de explotación y odio recíproco. El pensamiento barreteano está imbuido de un fuerte humanismo, es “del lado del hombre” del que hay que esperar todo, con sus virtudes y miserias. El anarquismo es producto de este humanismo, y es, a la vez, exigencia de una humanidad más perfecta⁵³.

Otro “artículo de fe” para el pensamiento anarquista y en el que Barrett se manifiesta muy crítico, es la idea de progreso; Barrett critica las concepciones deterministas también en el pensamiento anarquista, señala que si bien “sospechamos el rumbo”,

sinceridad, y ser, sin embargo, un hombre de acción –de acción noble y valerosa–, quizá más eficaz y más noble que la de los dogmáticos”, (Vaz Ferreira, en Barrett, 1943: 15).

⁵³ Barrett asume en las palabras de Maeterlinck toda su apuesta por la tarea humana: “El altruismo absoluto y la anarquía son las formas extremas que requieren el hombre más perfecto. Ahora bien, es del lado del hombre que hemos de tender nuestras miradas, pues es por ese lado que hemos de esperar que la humanidad se dirija... Todo lo que hemos obtenido hasta hoy ha sido anunciado y por decirlo así llamado por aquéllos a quienes se acusaba de mirar demasiado arriba. Es, pues, juicioso, en la duda, preferir el extremo que supone la humanidad más perfecta más noble y más generosa”, (Barrett; MV, Roosevelt y el socialismo, 1943: 469).

“nada de lo que prevemos sucederá, los paisajes que nos aguardan no están al alcance de nuestra ciencia ni de nuestra fantasía. Para verlos es preciso caminar”, (Barrett; MV, Roosevelt y el socialismo, 1943: 468). La preocupación de Barrett no está en engrosar las filas de grupos anarquistas o sindicales, sino en explicitar y enriquecer una manera de ver el mundo que sea un llamado constante a un cambio de actitud; en este esquema, el anarquismo tiene mucho que aportar, pero no representa la exclusividad de las búsquedas de liberación. La humanidad sigue su camino de emancipación, y el anarquismo –que en este momento representa su más alta comprensión histórica– no es la instancia definitiva a la que puede aspirar la humanidad; el anarquismo debe ser también una realidad a ser superada.

Por último, Barrett rechaza el materialismo positivista y opta por una filosofía vitalista y espiritualista. Como ha señalado Ferrer, “la cuestión religiosa obsesionó a los anarquistas”, (Ferrer, prólogo a Bakunin, 2004: 10). Es posible señalar históricamente dos tendencias, de contornos bastante nítidos, aunque dispares en adeptos, que dan cuenta del posicionamiento que pensadores anarquistas han tenido y tienen, respecto de la creencia religiosa: por una parte, una corriente atea y a veces antiteísta. Bakunin es uno de sus representantes más salientes; apoyándose en las tesis feuerbachianas advirtió sobre las consecuencias políticas derivadas de la continuidad entre el principio de jerarquía divina y el estatal⁵⁴. Otra corriente, menos numerosa, pero con figuras también de mucha relevancia y prestigio, buscó asimilar cristianismo y anarquismo. El caso de mayor repercusión es el de Tolstoi, quien, pese al juicio de Touchard⁵⁵, no habría que desprenderse tan fácilmente de las implicancias políticas de su pensamiento. La búsqueda de una pureza y frugalidad en un estilo de vida íntimo y comunitario llevó a Tolstoi a encontrar en las primeras comunidades cristianas una inspiración fecunda;

⁵⁴ La crítica de Bakunin al Estado descansa no solamente en la convicción de que éste es el garante y la regulación más acabada de la desigualdad económica y política, sino también en la ligazón que lo sujeta al principio jerárquico divino, condensación suprema de toda autoridad, que, como factor heterónomo, debilita y humilla a la humanidad; cf. (Bakunin, 1926 y 2004). Bakunin invierte la frase de Voltaire “si dios no existiese habría que inventarlo”, por la sentencia: “si dios existiese realmente, habría que hacerlo desaparecer”, (Bakunin, 2004: 30). Para Bakunin, “(...) la idea de dios implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de la libertad humana y lleva necesariamente a la esclavitud de los hombres, tanto en teoría como en la práctica”, (Bakunin, 2004: 27).

⁵⁵ “¿Es preciso mencionar el anarquismo de León Tolstoi? Se trata más bien de un moralismo obsesionado por el pecado y deseoso de volver, mediante la humildad, a la ley de Cristo. Casi

(Mintz, 2008). En la misma corriente hay que destacar la vida y obra de Dorothy Day, Jacques Ellul y Carlos Díaz, entre otros.

La postura de Barrett en materia religiosa es interesante; en primer lugar, descrea de la imagen divina que ofrece el catolicismo, Dios es un “torturador infatigable del género humano (...) inventor de la maldición sin término más allá de la tumba”, (Barrett; CI, 1943: 424), sin embargo, la figura de Jesús de Nazareth y su predicación es fuente permanente de inspiración de su anarquismo⁵⁶. Barrett se ubica a distancia del materialismo ateo, antiteísta, y del anarcocristianismo⁵⁷. Si la visión religiosa generalmente ha entendido que el *estado de utopía* como modelo perfecto no puede existir debido a que su constructor, el hombre, es un ser imperfecto y “nadie da lo que no tiene”, (Blanco, 1999: 149), Barrett concibe sin embargo que el ser humano puede y debe dar lo mejor de sí para alcanzar ese estado. Este conocimiento y sensibilidad en una filosofía en la que se entroncan ideas libertarias y del humanismo evangélico, le permitió a Barrett comprender cabalmente el sustrato cultural latinoamericano, impregnado fuertemente por el cristianismo.

La crítica de Barrett representa el esfuerzo por reintroducir la imaginación transformadora en una *realidad tautológica* que, a través de los discursos hegemónicos, se muestra reacia al cambio. Como ha señalado López Petit, si bien, para el pensamiento formalista una tautología es vacía ya que la repetición del término no aporta nada nuevo, para el pensamiento crítico, en cambio, una tautología no carece de sentido, puede llegar a ser la expresión de una verdad, en tanto presenta un proceso como consumado: “el proceso histórico que la tautología de la realidad dice es el proceso de identificación entre capitalismo y realidad. Porque la realidad ha llegado a coincidir con el capital, ‘la realidad es la realidad’. El mundo está cerrado porque es enteramente capitalista, y es capitalista porque está completamente cerrado”; (López Petit, 2009:18). El discurso de Barrett apunta a reintroducir la temporalidad, abriéndose a la historia, entendida como dialecticidad y transformación constante. El conocimiento en Barrett

llega, mediante un rodeo, a condenar la acción voluntaria del hombre, a rechazar las leyes, a abandonarse a un éxtasis místico”; (Touchard: 2007: 552).

⁵⁶“Hasta el último día de su vida Barrett siguió citando más a Jesucristo o a Don Quijote que a Bakunin o a Marx; pero siempre citó a Jesucristo contra la Iglesia y a Don Quijote contra los gobiernos”, (Alba Rico; 2008: 14). El apóstol Pedro y sus “compañeros” son catalogados como un “grupo de anarquistas” por Barrett, (Barrett, MV, Roosevelt y el socialismo, 1943: 467).

está en función de la praxis, y es en este sentido que crea una concepción propia de la acción, mixtura delicada basada en un “vitalismo espiritualista de inspiración bergsoniana”, en palabras de Cappelletti, que “tiende a fundamentar una ética de la entrega (altruismo) y de la creación, una ética sin obligación y sanción, la cual encuentra su principal objeto en la lucha por una sociedad sin propiedad privada, sin clases y sin Estado, esto es, en una sociedad tal como la concibe el socialismo libertario”, (Cappelletti, 2011: 7).

Si la identificación entre capitalismo y realidad tiene como efecto convertir la vida individual en un *elemento* necesario para la consolidación, reproducción y justificación del status quo, al mismo tiempo, cada vida humana puede transformarse en un arma, actuando conjunta y solidariamente, puede poner en jaque la lógica capitalista si convierte su campo de acción en un campo de batalla.

Por último, el ejercicio utópico en el discurso de Barrett señala que para mantener viva la *tensión necesaria* topos-utopos, es primordial reconocer las *tensiones básicas* operantes en la dinámica social, y así desarticular los mecanismos que impiden su acción fecunda para propiciar aquellos que la favorecen.

⁵⁷ Sobre el concepto de “anarcocristianismo”, Cf. Paradisi, 2007.

Capítulo VI

Estudio sobre Fabbri I. El Fascismo

Una vida anarquista

La vida de Luce Fabbri transcurrió a lo largo casi de todo el siglo XX, situación que posibilitó una reflexión que fue sopesando relevantes acontecimientos políticos, sociales y económicos; hija de Luigi Fabbri, ese “uomo d’oro”, tal como se había referido Malatesta, se nutrió de ambos en lecturas y tiempos compartidos; el amor a los libros y el gusto por el conocimiento, a pesar de las duras condiciones que le tocó vivir, acompañaron sus primeros años de formación. Obtiene el Doctorado en Letras con una tesis sobre Eliseo Reclus bajo la tutoría de Rodolfo Mondolfo y en un ambiente de hostilidad creciente del régimen fascista. Escapa posteriormente de Italia por la frontera suiza, reuniéndose con su familia en París, para emprender finalmente viaje hacia Montevideo, última residencia desde 1929.

Los primeros años de su estadía en el Uruguay⁵⁸ fueron de organización y lucha a través de la publicación *Studi Sociali*, órgano libertario que buscó fomentar la información y la criticidad sobre el avance del fascismo en Europa, especialmente en la inmigración italiana dispersa en América Latina y Estados Unidos. Con el fallecimiento de su padre y la culminación de la Segunda Guerra, Luce Fabbri decide dar término a la publicación de “Studi Sociali” bajo el entendido de que ya había cumplido su principal misión de combate al fascismo. En esta nueva etapa marcada por el retorno de los regímenes representativos, sus reflexiones sobre el fascismo se desplazan hacia una discusión más amplia sobre los mecanismos de dominación totalitarios y los riesgos que una creciente y falsa oposición entre “capitalismo o socialismo” acarrearía para el resto del mundo.

⁵⁸ El contexto uruguayo para la inmigración extranjera en 1929 -a pesar de la visión optimista que en varias oportunidades Fabbri ha reflejado, explicable sin duda por la persecución ideológica de la cual estaba escapando- era de una dificultad creciente. El Uruguay de fines de la década del veinte enfrentaba importantes desajustes económicos, falta de trabajo y desocupación en aumento –alcanzando una cifra récord de 40.000 en el año 1933-; (Cures, 1992). Un temor creciente por parte de los sectores más conservadores alimentaba sentimientos de rechazo a los recién llegados, así como la demanda de medidas restrictivas y reguladoras en el plano político-electoral, económico y social. Asimismo, una creciente influencia de los regímenes totalitarios europeos azuzó prácticas de violencia estatal sobre los sectores obreros; (López D’Alessandro, 1990; Porrini, 1994). Para un acercamiento al contexto de la inmigración

Publica una serie de folletos políticos de discusión y crítica revolucionaria, su objetivo en este período es alternar opúsculos que ayuden a pensar problemas actuales y de carácter histórico, siempre con la pretensión de enriquecer la comprensión de los acontecimientos sociales y favorecer la discusión respecto al rol que el movimiento libertario puede cumplir en él. Asimismo, desde su cátedra de literatura italiana en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República de Montevideo, contribuyó con importantes investigaciones sobre la obra de Dante, Machiavelli y Leopardi; (Cf. Fabbri, 1966, 1967, 1971).

La sólida constitución de una vida auténtica, fuertemente apoyada en una ética libertaria, así como su bonhomía personal, han impedido apreciar la calidad excepcional de su labor crítica y literaria, (Larre Borges, 1999); por otra parte, Luce Fabbri ha contribuido con su tarea docente y militante a establecer un sólido vínculo entre la cultura erudita y la cultura popular. Su principal arma de lucha ha sido la palabra, especialmente la palabra escrita, “pensada y practicada como ejercicio de libertad”, (Rago, 2002: 235).

La experiencia del fascismo

El fascismo, “ese monstruo tan espantoso”, marcó la vida de Luce Fabbri de un modo significativo, fue “el verdadero punto de partida” de su anarquismo, (Fabbri, en Rago, 2002: 29). Esta experiencia fundante, posibilitó una reflexión posterior muy rica, que se inició con el estudio “Camisas negras”⁵⁹ (un texto que, según sus palabras, posee la gran ventaja de “la autenticidad de lo inmediato”), (Fabbri, 1947: 11)⁶⁰. Posteriormente, continuará ampliando el estudio de este fenómeno histórico contrarrevolucionario, al

italiana en el Uruguay Cf. Rodríguez-Sapriza, 1983; respecto al gobierno de Terra, Cf. Jacob, 1983; Caetano-Jacob, 1990).

⁵⁹ “Camisas Negras, Estudio crítico histórico del origen y evolución del fascismo, sus hechos y sus ideas”, publicado en 1934, por la editorial Nervio en Buenos Aires; este texto nunca ha sido reeditado. El libro está compuesto por seis capítulos, cada uno de ellos correspondientes a seis conferencias de un curso dictado en Rosario (Santa Fe), los días 16, 18, 20, 22, 27 y 30 de setiembre de 1933, por invitación del Colegio Libre de Estudios Superiores de esa ciudad.

⁶⁰ En este documento Fabbri se propone estudiar el fascismo “desde un punto de vista general”, (Fabbri, 1934: 11); nos brinda una visión cabal de los diversos factores que engendraron y desarrollaron el fenómeno fascista, profundizando el contexto cultural, político y psicológico – sin ceñirse solamente a factores económicos- de la Italia posterior a la Gran Guerra.

proceso conformado como “totalitarismo” y las diferentes formas de facistización del mundo político y de la vida con los trabajos: “El totalitarismo entre las dos guerras”⁶¹, “Sotto la minaccia totalitaria”⁶² y “El fascismo. Definición e historia”⁶³, estudios que la llevaron a posicionar a la autora como una de las primeras que ha desarrollado en el ámbito anarquista una teoría orgánica de la tecno-burocracia, a partir del análisis comparativo del fascismo y del leninismo-estalinismo.

Es posible vislumbrar en estos trabajos un estudio de los mecanismos autoritarios en sus múltiples dimensiones, desde las grandes decisiones políticas, hasta los mínimos detalles cotidianos. De este modo, Luce Fabbri inaugura un estudio sobre “el poder”, focalizado en las relaciones de dominación, no restringidas meramente a la esfera de las relaciones de producción de una sociedad.⁶⁴

La lectura que Luce Fabbri realiza del fascismo nos interesa particularmente debido a que “las formas discursivas de lo utópico y de lo parautópico no pueden ser entendidas al margen de las formas discursivas anti-utópicas, las que muchas veces son las únicas que nos permiten restablecer la presencia de aquellas”, (Roig, 1987: 57). Luce Fabbri continúa, en este sentido, la línea de su padre. Para Luigi Fabbri, el antifascismo estaba “comprometido implícitamente” en el anarquismo revolucionario, “la guía mejor para el combate contra los enemigos de la libertad y el proletariado”, (Fabbri, Luigi, 1996: 35);

⁶¹ Este ensayo, “valioso”, “estudio reflexivo”, “análisis sereno” según expresa Víctor Fernández Anca en la nota introductoria, fue publicado en 1947 y aborda el fenómeno del totalitarismo en el lapso que se extiende entre los dos conflictos bélicos (1914-1918, 1936-1945). Allí se propone “(...) tomar el período entre las dos guerras mundiales y definirlo por el acontecimiento más importante, que pareció ser y no es la revolución rusa, sino la degeneración totalitaria de esa misma revolución y la progresiva y lenta y confusa en los detalles pero no en sus líneas generales, formación de los regímenes totalitarios en occidente”; (Fabbri, 1947: 5).

⁶² Publicado en 1955 en Italia, en un contexto en el que el anarquismo debía “renacer a la acción”: “Bisogna aver coraggio di vedere e di dire che, nella società italiana almeno, di cui abbiamo diretta esperienza, non è ancora percepibile una azione propria degli anarchici. Qualcuno si contenta di rimasticare formule antiche, qualcun’altro cerca invece di ripensare le idee di ieri in termini d’oggi. Ma tutti stiamo su questo piano: pensare. Pensare, che è bene, che è la preparazione dell’agire, ma non è ancora agire”; (“Los editores”, prefacio a Fabbri 1955: 5). El texto fue originariamente expuesto en 1953 en Montevideo en un ciclo de conferencias propiciado por la “Asociación de estudiantes de Preparatorio”; (Fabbri, 1955: 7).

⁶³ Publicado en Montevideo, en 1963 por la Facultad de Humanidades y Ciencias (UDELAR).

⁶⁴ Al respecto dice Rago: “Iniciado en los comienzos de la década del treinta, su análisis del totalitarismo enfoca radicalmente la dimensión microscópica de la dominación, para usar una terminología foucaultiana reciente, revelando la positividad del poder que constituye las individualidades, que normatiza los gestos, que adiestra los cuerpos a partir de imposiciones normativas cotidianas”, (Rago, 2002: 125).

en los años de “Studi Sociali”, Luigi Fabbri había propuesto “el antifascismo” como referencia obligada de toda acción política, premisa indispensable de cualquier táctica. Luce Fabbri dará a esta convicción un alcance teórico más profundo, ubicándolo en la perspectiva general de las luchas históricas, (Aldrichi, 1996: 28).

En la etapa de sus primeros años en su país de residencia, la reflexión de Luce Fabbri estuvo volcada preferentemente hacia los problemas europeos e italianos, aunque es constatable una progresiva influencia de su perspectiva latinoamericana. Ejemplo de ello son las referencias a las dictaduras “sud americanas” y la vinculación que Fabbri establece con el fascismo: “(...) las varias dictaduras sud americanas sólo en apariencia son el residuo del tradicional caudillismo. En realidad son el vehículo viejo de un fenómeno nuevo: la reacción fascista al servicio del capitalismo nacional y extranjero”; (Fabbri, 1934: 48). En “El totalitarismo entre las dos guerras” nos da pautas de la importancia que tiene para el pueblo latinoamericano el estudio de los procesos europeos:

“Para América Latina, no alcanzada aún hasta ahora por la guerra y donde la crisis capitalista no ha llegado aún a su punto culminante, nuestro análisis aparentemente tendría que ser distinto: tanto la democracia como el totalitarismo son del tipo característico de una etapa europea anterior (...) Pero justamente por eso, el examen de la situación europea es útil aquí: ayudados por ese privilegio de poder gozar de las experiencias ajenas, los hombres libres de Latinoamérica pueden combatir a sus Perones, a sus democracias dominadas por el dólar, a sus Lombardo Toledanos, con criterio seguro e independiente, mirando más allá de los fenómenos contingentes, más allá del árbol que oculta al bosque”; (Fabbri, 1947: 21).

Con estos trabajos, Fabbri muestra que la lucha contra el fascismo debe encarnar el combate contra una doctrina que constituye el atentado más violento y peligroso contra la civilización humana que jamás haya existido, y que sus efectos, lejos de quedar anclados en las páginas más tristes de la historia, pueden cobrar nuevamente vitalidad, ya que “el totalitarismo no es un fenómeno exclusivamente ítalo-alemán o ruso. En todas partes el Estado tiende hacerse total: en todas partes los monopolizadores del

privilegio tienden hacer del Estado su instrumento, transformándose ellos mismos en engranajes del Estado”; (Fabbri, 1948: 19)⁶⁵.

Los orígenes

El esfuerzo de Luce Fabbri por definir y desentrañar las causas que dieron origen al fascismo en Italia advirtió, en primer lugar, sobre el desenvolvimiento de un “proceso lógico” que si bien tuvo su primera manifestación histórica en esta península, extendió su modelo a otros países y, advierte la autora, “puede repetirse en cualquier otra parte”, (Fabbri, 1934: 9).⁶⁶ La autora señala que hubo un letargo respecto del fenómeno del fascismo, se creyó un acontecimiento aislado, marginal, un retroceso momentáneo de una particular región geográfica, y sólo un violento impacto obligó a despertarnos de esta languidez: la certeza de que el nacionalsocialismo se expandiera por toda Europa. El “fascismo alemán”, es el hijo predilecto y mejor acabado del fascismo italiano; es necesario entonces, en opinión de Fabbri, estudiar en él, las causas que le dieron origen para comprender también los demás fascismos de la región.

No obstante, esta tarea no se ha realizado a tiempo, se ha perdido la posibilidad de aprender de la experiencia italiana; no ha habido una acumulación histórica,

“Y así la experiencia trágica, acaso mortal, de toda una nación, ha sido completamente inútil. Los mismos errores se han repetido, el mismo descuido, en todas partes, ha permitido a las fuerzas reaccionarias levantar la cabeza e iniciar la destrucción de todo lo que había sido conquistado”, (Fabbri, 1934: 9).

⁶⁵ Como puede observarse, los términos “dictadura”, “autoritarismo” y “totalitarismo” son usados en Fabbri muchas veces como sinónimos; la creciente precisión terminológica de los estudios posteriores de la crítica especializada no han deslegitimado, como tendrá ocasión de mostrarse, la agudeza de observación de Luce Fabbri para la descripción y enjuiciamiento de este fenómeno. Cf. las semejanzas de interpretación en muchos pasajes de estudios importantes; entre otros: Aloy, (1971), Arendt, (2003), Kornhauser, (1969), Paxton, (1994), Reich, (1992); Konder, (2009).

⁶⁶ La idea de que el fascismo no se configuró como un fenómeno únicamente italiano sino como fruto particular de la violencia y barbarie de la guerra y que como tal, afectaría a toda Europa, había sido afirmado tempranamente por Luigi Fabbri en 1921, como ha señalado Aldrighi, (Aldrighi, 1996: 19-20). En “Camisas Negras”, con más de una década de distancia y ante la experiencia de propagación del fascismo en Europa, Fabbri explicita el carácter latente y la amenaza permanente que el fascismo representa.

Esta pérdida de aprendizajes de la experiencia italiana fue alimentada –a juicio de Fabbri- por dos posturas, ambas igualmente infecundas, que oscilaron entre el optimismo ciego “confiado y cómodo” -que veía en el fascismo italiano un fenómeno aislado y localizado como vimos- y un pesimismo que supeditaba la historia a factores ajenos a ella, constituyendo así un carácter de tragedia: se habla de “fatalidad histórica”, de “inflexibles leyes económicas”, del “fracaso de la idea de libertad”; (Fabbri, 1934: 10). Fabbri reacciona ante este determinismo estableciendo que el origen de las dictaduras en las que desemboca el fascismo no puede reducirse a un cliché, porque “el campo multiforme de la historia humana escapa continuamente a nuestro afán sistemático de previsión”, y porque “la vida, aún en sus manifestaciones colectivas, es el dominio de lo imprevisto”, (Fabbri, 1934: 12). Se abordarán estos aspectos en lo que sigue.

El ambiente cultural pre-fascista en Italia

El “proceso lógico” que desembocó en el fascismo, fue el resultado de un itinerario histórico y como tal, deudor de las causas que le dieron origen. Es interesante notar que Fabbri señala entre ellos, sutiles antecedentes culturales que coadyuvaron en su gestación. Los elementos culturales habían quedado relegados en los primeros momentos del fascismo cuando el movimiento sometió la teoría a la práctica, pero fueron adquiriendo relevancia a medida que el régimen de Mussolini se estabilizó y decidió emprender una política de difusión “extra muros”:

“Hubo motivos políticos, culturales, sentimentales, que se aliaron consciente o inconscientemente al motivo económico y sirvieron cual más, cual menos, a preparar el terreno para el movimiento fascista y a darle después su color especial y su contradictorio contenido teórico”; (Fabbri, 1934: 54).

En Italia, antes de la guerra, las tendencias culturales que “agitaban el ambiente en sentido prefascista”, refiere Fabbri, carecían de importancia y de estructuración interna,

sus principales lineamientos eran contradictorios entre sí y estaban lejos de percibir las consecuencias extremas que de ellas prolongaría el fascismo después de la guerra; (Fabbri, 1934: 54). El positivismo, al igual que en toda Europa, gozaba en Italia de un prestigio ascendente en los primeros veinte años del siglo XX, su influencia había impregnado todos los estamentos culturales y derrotado al “espíritu romántico”. La filosofía, la literatura y la cultura en general se presentaban con un tinte científicista; pero, como advierte Fabbri, “razón y sentimiento”, “ciencia y misticismo” son “inmanentes” en el espíritu humano y no basta ninguna corriente de pensamiento, por más poderosa que sea, para borrar de la mente de los seres humanos esta tensión inconciliable, aunque fecunda y complementadora; “no podían faltar pues corrientes que reivindicaran contra la experiencia y contra la razón, las exigencias estéticas e irracionales del alma humana”; (Fabbri, 1934: 55).

Esta “atmósfera cultural”, mezclaba confusamente las siguientes tendencias:

“Un vago irracionalismo, un vago misticismo, un vago individualismo, reacción romántica contra el positivismo dominante en la cultura oficial y el iluminismo demócrata que constituía el ideal político de la gente tranquila. Esa atmósfera contenía inconscientemente, insisto sobre esta palabra, junto a muchas otras cosas, también los gérmenes de lo que será más tarde la doctrina aparente del fascismo”; (Fabbri, 1934: 58).

Estas tendencias disímiles -cuyo único elemento aglutinador era el “reivindicar los valores pasionales”- Fabbri las denomina “romanticismo”; advirtiendo previamente sobre la vaguedad y demasiada amplitud del término. El ambiente intelectual crecía en una tendencia de espíritu antidemocrático, actitud individualista y literaria, estética si se quiere, pero que en todo caso, resultaba difícil imaginar que pudieran coincidir en la práctica⁶⁷.

⁶⁷ “Unidas en el común concepto antidemocrático, no veían la diferencia radical que existe entre defender los derechos del individuo frente a los otros y exaltar los derechos del individuo sobre los otros. En realidad, esa rebeldía contra la quietud democrática, contra el rebaño, contra el orden constituido, opresivo para los unos, débil y perezoso para los otros, contra los principios de 1789 que se habían vulgarizado y parecían vulgares, era una actitud más estética que práctica, actitud propia de las élites intelectuales que no tienen que luchar con la vida y se crean motivos de lucha, a veces artificiales, en el campo de las ideas”; (Fabbri, 1934: 57).

El fascismo se sirvió de este caos contradictorio de elementos para hacerse de una teoría, “un débil barniz ideológico”, extrayendo los insumos de esta materia prima intelectual de la Italia anterior a la Gran Guerra; “factores involuntarios”, que la guerra hizo pasar del estado latente a la actualidad de la conciencia⁶⁸. A pesar de que Fabbri aclare que esas teorías “no constituyen el contenido ideológico del fascismo”, es interesante apuntar el hecho de que les atribuya cierta responsabilidad en las consecuencias futuras –posiblemente no deseadas– del movimiento fascista posterior, reprocha a estos intelectuales que sus actitudes pesimistas, individualistas y estéticas resultaran ser funcionales a la situación política de la época y poco constructoras de un proceso de cambio en el sentido de revolución social y política⁶⁹.

“Contenido ideológico” y “contenido lírico” del fascismo

El fascismo surge entonces como un “fenómeno histórico sin autoconciencia, que ha adquirido coloración distinta según las circunstancias (...) una fuerza en busca de una ideología”, (Fabbri, 1963: 5); “es la obra instintiva y apresurada del miedo: del miedo y del odio”, es la respuesta al “anhelo de emancipación de las masas”, (Fabbri, 1947: 7). Es importante no prestarse a equívocos, ya que, como se verá a lo largo de este capítulo, una estrategia habitual de este régimen es la manipulación de los conceptos⁷⁰; es útil

⁶⁸ “...los teóricos del fascismo han ido a buscar sus fuentes ideales entre los autores (especialmente literatos) que, en la atmósfera estancada del mundo prebélico se habían rebelado contra la banalidad aplastante de la democracia burguesa en nombre de una concepción nietzschiana de la fuerza, que tenía sobre todo para ellos un valor personal y casi diría estético. Seguramente esos espíritus aislados se habrían sorprendido si hubiesen podido prever el futuro alcance reaccionario de sus actitudes líricamente rebeldes.” (Fabbri, 1934: 20).

⁶⁹ “Entendámonos bien: esas teorías no constituyen el contenido ideológico del fascismo, que es esencialmente una defensa armada de los privilegios de una clase y que no tiene otro programa real que la voluntad de dominio. El fascismo surgió como antidemocracia, porque la democracia ya no servía para defender al mundo capitalista; pero tuvo necesidad de buscarse un sistema y de fabricarse precursores, para atraer a la juventud descontenta y también a cierta clase de intelectuales. A la misma necesidad obedece aquella coquetería de querer llamar revolución a una restauración brutal que nos transporta políticamente en los tiempos anteriores a la Revolución francesa”. (Fabbri, 1934: 20).

⁷⁰ “Dove il totalitarismo ha trionfato, in primo luogo ha trasformato profondamente e unilateralmente il vocabolario, sfigurando e a volte invertendo senza dichiararlo i termini dei vecchi e dei nuovi problemi”; (Fabbri, 1955: 41).

distinguir en el fascismo –propone Fabbri– un contenido “ideológico” y un contenido “lírico”; el esquema podría ser el siguiente:

Contenido ideológico del fascismo	Contenido lírico del fascismo
Defensa armada de los privilegios de la clase burguesa.	Crítica a la banalidad de la democracia burguesa
Voluntad de dominio	Esteticismo
Antidemocracia	Rebeldía
Restauración	

En primer lugar, Fabbri advierte dos rasgos nítidos en el fascismo; son su *carácter clasista* -a pesar de las constantes negaciones de sus protagonistas y mentores- y su *carácter absolutista*:

“Lo que podemos decir es que las causas del fascismo a pesar de no ser sólo económicas, tienen todas un carácter clasista, ya que la división en clases no se limita al campo económico. Es la reacción de una clase contra los progresos de otras. Fascismos y guerras son dos momentos de una misma aspiración. Frente a una realidad técnica que se transforma rápidamente, cambiando a la vez las condiciones de la acción y de la vida, el capitalismo siente que le falta terreno bajo los pies y busca en un fortalecimiento del Estado por él controlado un medio para conservar violentamente lo que quiere morir de muerte natural. Tal es el origen de las dictaduras en las que desemboca el fascismo.” (Fabbri, 1934: 12).⁷¹

Fabbri concibe al fascismo como un producto creado por el capital privado para defender sus intereses; tanto en la práctica como –después de la marcha sobre Roma- en la teoría, siempre se ha mostrado y declarado un defensor del capital privado:

⁷¹ El fascismo fue esencialmente el producto de un “miedo feroz” ante una revolución que parecía inminente de sectores más o menos acomodados, de poseedores que gozaban de cierta estabilidad, pero “no relacionada totalmente con un trabajo productivo”, o ligada a “una escala tradicional de valores”; (Fabbri, 1963: 9).

“En la práctica (...) el fascismo (...) que vive al día por las razones mismas de su vida, obedece a los intereses de los grandes tiburones de la industria, así como, en sus comienzos, los camisas negras no hacían sino ejecutar la voluntad de los distintos comerciantes y latifundistas, que los dirigían contra una determinada organización, contra los huelguistas, contra una cooperativa”; (Fabbri, 1934: 14).

El fascismo tiene para el capitalismo el interés que puede tener una herramienta, útil para frenar los cambios que se venían operando en la sociedad y permitir a su vez su metamorfosis necesaria:

“El capitalismo se servirá de él, en una palabra, para no dejar a sus adversarios la iniciativa del cambio, para conservar las riendas en el momento crítico, para poder morir bien y resurgir bajo otras formas. El fascismo puede ser en los cálculos del capitalismo un medio de salvación o un agente de eutanasia” (Fabbri, 1934: 13).

Por esto es un proceso reaccionario, más allá de que sus vestiduras sean nuevas:

“El fascismo italiano, que habla a cada momento de reconstrucción, de la nueva idealidad, de la nueva Italia, no hace sino llamar con nombres nuevos y cubrir con caparazones jurídicas nuevas la opresión de una clase por otra protegida por el Estado: es decir, una realidad vieja que contrasta visiblemente con las exigencias económicas y espirituales de la sociedad moderna”; (Fabbri, 1934: 19-20).

Al sostener que el fascismo es “un ataque violento contra la civilización burguesa y liberal del siglo pasado”, Fabbri establece una línea de continuidad a través del tiempo, mostrándolo como una reacción a las conquistas obreras de la segunda mitad del siglo XIX, y esto es posible, “sólo porque esa civilización contiene en sí los gérmenes o, mejor dicho, las posibilidades de desarrollo de un mundo nuevo que la supere”; (Fabbri, 1934: 11). La Revolución Francesa, dejó como legado el afianzamiento de la burguesía como actor político y económico, pero, al mismo tiempo, permitió consolidar una “progresiva conquista de las libertades políticas y constitucionales” de los sectores más desprotegidos de la sociedad, proceso que, no obstante, abandonó temerosamente; (Fabbri, 1934: 14-15). La burguesía capitalista una vez consolidada la Revolución

Francesa, al asumir los puestos de mando, destruyó los puentes que ella misma había creado. En Italia, por ejemplo, ante el avance del movimiento obrero,

“Cuando las clases adineradas, que esperaban llenas de terror y de odio el estallido de un movimiento expropiador, se dieron cuenta de la debilidad material de las masas, recobraron ánimo y salieron ellas del campo de la legalidad para destruir con la violencia lo que el pueblo sobre el terreno legal había construido. Tuvimos, así en Italia una contrarrevolución sin haber tenido una revolución. Esa contrarrevolución, que pareció en ese entonces un fenómeno puramente italiano y es hoy un fenómeno mundial, se llamó fascismo.” (Fabbri, 1934: 75).

Este doble desarrollo de la burguesía en su aspecto político y económico va a ser muy importante en apreciaciones que hará Fabbri en obras posteriores; en su opinión, el capitalismo se ha servido del Estado en una condición dual: por una parte, el Estado era una protección para el capitalismo en sus comienzos, pero también un estorbo, de ahí que los dos caracteres fundamentales de la mentalidad burguesa en el siglo pasado fueran “la tendencia a limitar por las trabas democráticas el poder del Estado y el individualismo, sea en el campo económico, sea en el campo espiritual y político”; (Fabbri, 1934: 15)⁷²:

“*Lo que hace poderosamente significativo el fenómeno fascista es justamente el hecho de que con él la burguesía capitalista rompe en las manos del proletariado el arma frágil que antaño ella misma creara para sí y que hasta ahora le sirvió para adormecer las nuevas fuerzas en una engañadora apariencia de seguridad y de progreso científico*”; (Fabbri, 1934: 17; cursivas nuestras).

Esta reacción violenta contra los valores espirituales, sociales y políticos surgidos de la Revolución Francesa es una de las características más saliente –aunque no la más profunda- que distingue en todo el mundo al fenómeno fascista de los otros fenómenos de reacción policial,

⁷² “Producto del mundo burgués, el fascismo no surgió con los rasgos que estamos acostumbrados a atribuirle tradicionalmente a la burguesía. Pero en realidad viene a ser el aspecto opuesto de la misma sustancia. La burguesía se afirmó como factor político en 1789. Su desarrollo coincide por un lado con la progresiva conquista de la libertades políticas y constitucionales y por el otro con el extenderse siempre más rápido de los tentáculos capitalistas sobre la economía mundial.” (Fabbri, 1934: 15).

“Este tipo de acción violenta, a menudo sádica, orientada contra las realizaciones de la clase obrera y contra los intelectuales considerados de izquierda, constituía lo único concreto y materialmente visible del movimiento fascista, a través de sus continuos cambios de ideología. Y es aún allí, en esos hechos siniestros, iluminados por toda experiencia posterior, que hay que buscar hoy la substancia y la definición del fascismo”; (Fabbri, 1963: 11).

Asimismo, el fascismo encarna el “principio de autoridad”, ya que cuando la propiedad está amenazada, vuelve una “mentalidad de las cavernas” para defenderse; (Fabbri, 1934: 18). Por eso estamos asistiendo al fin de la democracia, instrumento creado para servir a la burguesía capitalista, “arma forjada para los intereses de una clase en progresivo ascenso, termina su ciclo histórico ahora que esa misma clase, llegada a su punto culminante, tiene que emplear armas muy distintas para mantenerse en las pasiones conquistadas”. (Fabbri, 1934: 17).

Y esas nuevas armas están dadas por la estructuración jerárquica de la vida, la clase explotadora rechaza ahora la democracia para volver atrás, “para borrar de la historia humana en beneficio propio todas las luchas del siglo XIX, que los fascistas recogiendo una frase de Daudet, llaman ‘el estúpido siglo XIX’”. (Fabbri, 1934: 17).

Fabbri reconoce entonces, en la actual coyuntura europea, tres principios en lucha; en primer lugar, “la civilización burguesa democrática”, deudora de Revolución Francesa y del iluminismo posterior, “impregnada de una adoración un poco abstracta por la libertad política y económica”, que utilizó como instrumentos el tercer estado en su fase ascendente. En segundo término, “una civilización naciente, informe y caótica aún”, la guerra le dio un “alumbramiento doloroso”, civilización que tiende a extender el concepto de libertad de lo político a lo social y a superar la democracia en el sentido de una mayor autonomía de las fuerzas en juego. Fabbri sostiene que esta segunda forma es el “desarrollo lógico de la primera” y que “llevaría a una transformación profunda de la estructura social” si pudiera desarrollar los principios que lleva en ciernes. Pero para esto, debe disponer libremente de los instrumentos de trabajo para ser libre. Por último,” un resurgimiento brutal del principio de autoridad, instrumento necesario del capitalismo burgués para su conservación”, (Fabbri, 1934: 17-18).

Respecto de este resurgimiento del principio de autoridad, Fabbri aclara que estas reivindicaciones han rebasado las filas de los grupos reaccionarios, a través de un “contagio psicológico”, y que la verdadera antinomia no radica en este momento entre capitalismo o socialismo, sino mas bien, entre autoridad o libertad:

“El ultraautoritario socialismo de Estado, si podía considerarse diametralmente opuesto al capitalismo, liberista de antes, no está en contraposición directa con el capitalismo unitario y dirigido que se está delineando hoy y por lo tanto no puede desempeñar el papel de reactivo libertador. Ahora se dice: “Roma o Moscú”. En realidad, el verdadero dilema, sea en el campo político sea en el campo económico es: autoridad o libertad.” (Fabbri, 1934: 17-18).

La guerra de 1914 que más que la causa ha sido la condición del fascismo (Fabbri, 1934: 53), aceleró un proceso que culminó con las “caretas” de la burguesía; con este acontecimiento se precipitaron las acciones humanas, dando un tinte nuevo a la época: la burguesía asumió un nuevo rol conservador, una cara más “cínica y materialista”:

“(…) más correspondiente a su nuevo papel que es un papel eminentemente conservador. Frente a la crisis interna del sistema, frente a las fuerzas contrarias que la están minando desde abajo, la clase dominante adopta la misma actitud ultraautoritaria que la aristocracia legitimista había adoptado antes de la Revolución francesa o en la Restauración de 1815 frente a las aspiraciones del tercer Estado.” (Fabbri, 1934: 16).⁷³

Es entonces como se da este proceso de reacción, de muerte de la democracia, que, no obstante estaba llamada a morir, pero de “muerte natural”, a través de un proceso superador, resultado de las progresivas adquisiciones de los derechos políticos y económicos conquistados con paciencia y sangre a lo largo del siglo XIX:

“El fermento espiritual que hace tan interesante y tan profundamente creadora la historia del siglo pasado habría llegado seguramente, si hubiera podido desarrollarse según su lógica

⁷³ “El divorcio entre el capitalismo y la democracia se inició en realidad muy pronto; se inició, se puede decir, cuando el concepto de libertad empezó a tener para todo el mundo un alcance social, pero la clase explotadora no se quitó la careta democrática hasta la guerra mundial que obró como un poderoso reactivo y puso al descubierto aspectos ignorados o latentes no sólo del alma humana, sino también de la realidad objetiva.” (Fabbri, 1934: 16).

interior, a negar la democracia, superándola en el sentido de una libertad más amplia en el campo político y a destruir la explotación capitalista en el campo económico. Y como no hay enemigo que no se defiende, era natural que el conflicto se acentuara. La guerra no hizo sino agudizar y volver más brutal el proceso, imprimiéndole un ritmo progresivamente acelerado. (Fabbri, 1934: 23).

Pero no hay que confundir esa victoria del absolutismo con una victoria de la autoridad sobre la libertad, por el contrario, Fabbri reafirma su convicción de que “el pueblo sabe luchar y morir para defender sus derechos y sus conquistas” (Fabbri, 1934: 47), el espíritu de libertad, a pesar de todo crece y se fortalece:

“(…) Para citar mi experiencia directa puedo decir que en la vida oculta del pensamiento italiano, en ese trabajo de formación ideal lenta y paciente que se realiza en la oscuridad, lejos del mundo, la democracia parlamentaria ha muerto, pero el espíritu de libertad, bajo el peso aplastante de la dictadura, se vigoriza y busca inquieto nuevas formas, posibilidades inéditas que respondan a las necesidades irremediables de la vida. En ese trabajo, en esa búsqueda inquieta están los gérmenes de la sociedad de mañana”; (Fabbri, 1934: 86).

Todavía más, la muerte de la democracia es una situación conveniente, frente a aquella que se prestaba a malentendidos, Fabbri enjuicia de un modo contundente una enseñanza para el pueblo de carácter profundamente libertario:

“Es bueno que se aclaren los malentendidos; es bueno que el pueblo se de cuenta de que las armas legales no han sido hechas para él y de que el único camino que le queda para defenderse y para libertarse no pasa por los campos rígidamente cercados de la Constitución y del Estado”; (Fabbri, 1934: 35).

Caracteres esenciales y adquiridos del fascismo

Fabbri propone una distinción entre caracteres “esenciales” y caracteres “adquiridos” del fascismo, los primeros, son los que constituyeron la “razón fundamental” de su

surgimiento en sus inicios, mientras que los segundos, el resultado de la adopción de “las cualidades y de la mentalidad de las viejas clases reaccionarias”, o de las simples necesidades nuevas que fue adquiriendo su lucha antiobrera y antiliberal. En este sentido especifica:

“El carácter básico y universal del fascismo es la reacción violenta y en los comienzos ilegal, de la clase explotadora, contra las conquistas y las aspiraciones de las clases explotadas. El método consiste en la violencia material extra-legal que tiende a transformarse, a través del derecho del más fuerte, en absolutismo legal, en centralismo, en rígida jerarquía”. (...) “Lo que no podría cambiar nunca será su carácter autoritario y centralista, su aversión vigilante y armada hacia todas las reivindicaciones de la clase obrera, su horror al libre desarrollo del pensamiento que tendría, como última consecuencia, el derrumbe del principio de autoridad. (Fabbri, 1934: 29-30).

Los otros son caracteres adquiridos posteriormente y estrechamente vinculados a circunstancias muy puntuales, como por ejemplo, el tinte mesiánico que fue cobrando la figura de Mussolini; situación que también encuentra en el miedo su causa explicativa preeminente, ya que, ante la amenaza de expropiación, los “capitalistas” fundieron sus intereses con “la primordial corriente reaccionaria por venir”. Este temor fue mitigado con promesas de salvación en boca de un líder que, salvando todos los inconvenientes, promete sortear las dificultades que la guerra había dejado; instancia superior de un nuevo orden que no era otra cosa que la restitución de los privilegios perdidos; (Fabbri, 1934: 29-30).

Sin embargo, esa voluntad única, trascendente, desciende a la arena política y social tomando partido por una clase:

“Lo que en cambio no se ve en estas palabras es que esta voluntad suprema, semidivinizada, no se eleva trascendentalmente por encima de la nación, sino que toma parte en la contienda social, poniendo su fuerza al servicio de los unos contra los otros, (Fabbri, 1934: 103).

Otros caracteres secundarios son el tradicionalismo, el restauracionismo monárquico y el nacionalismo; respecto de éste último, es interesante el hecho de que Fabbri lo ubique como un carácter adquirido, una corriente con derroteros propios, del cual el fascismo se nutriría posteriormente⁷⁴. El nacionalismo no es para el movimiento fascista un ideal, como usualmente se piensa, sino más bien, un simple instrumento de dominio”, (Fabbri, 1934: 34). Es en este sentido que se apela a la “divinización del Estado”, otra faceta de su carácter reaccionario, en tanto pretende instaurar nuevamente una situación que ha perimido o está en vías de desaparecer: la vindicación del poder unipersonal, la ligazón de éste con fundamentos apoyados en el derecho divino y la divinización del Estado, “considerado no como expresión de la nación sino como superior al conjunto de los individuos que la forman y como condición suprema y trascendente de toda vida social”; (Fabbri, 1934: 25).

Desde el punto de vista práctico, y ya no teórico, todos los fascismos –incluso aquellos que no se reconocen como tal- se los puede identificar fácilmente por sus métodos, un *modus operandi* que “son una lógica consecuencia de sus orígenes y de sus objetivos”. El primer rasgo distintivo en este sentido, es el uso de la violencia:

“El método consiste en la violencia material extra-legal que tiende a transformarse, a través del derecho del más fuerte, en absolutismo legal, en centralismo, en rígida jerarquía”; (Fabbri, 1934: 29).

En síntesis, es posible ilustrar lo dicho con el siguiente cuadro:

Elementos esenciales del fascismo	Elementos adquiridos del fascismo
Carácter autoritario y centralista	Mesianismo
Contrario a la clase obrera	Tradicionalismo restaurador

⁷⁴ “El nacionalismo, forma morbosa del patriotismo, era en principio una corriente aparte; pero ha sido incorporado muy pronto a los contingentes fascistas por ser, entre las fuerzas reaccionarias, la única que tenía alguna combatividad y la única también que podía dar a aquel movimiento brutal surgido en defensa de intereses materiales el contenido teórico y pseudo ideal que necesitaba”; (Fabbri, 1934: 31).

Rechazo al libre pensamiento	Nacionalismo
Violencia	

Función liberadora del determinismo legal

Fabrizio es de la opinión –como ha podido verse– que el proyecto liberal burgués, al desarrollar los principios filosóficos y políticos que llevaba en ciernes, traería como consecuencia natural la conquista cada vez más universalmente extendida de las libertades y derechos; de ahí que durara poco el connubio entre la burguesía capitalista y la democracia liberal después de 1914. Fabrizio reafirma su convicción –tomada de Croce– de que la libertad es el principio explicativo del curso de la historia, así como el ideal moral de la humanidad. Frente a la mentalidad fatalista que habla de “inflexibles leyes económicas, del “fracaso de la idea de libertad”, (Fabrizio, 1934: 10), Fabrizio se esfuerza en comprender el fenómeno fascista en el marco de los acontecimientos históricos que le dieron origen y que serán, a su vez, los responsables de su desaparición. El pretendido ‘historicismo’ con el que se ha presentado al fascismo, “no es más que la divinización del hecho consumado”, (Fabrizio, 1963: 16), y ante él, Fabrizio reintroduce la historicidad, resaltando la preeminencia que tiene en toda acción humana la lucha contra toda autoridad y a favor de la libertad⁷⁵:

⁷⁵ Como la autora reconoce, (Cf. (Rago, 2002: 192) Benedetto Croce influyó en su concepción de la historia, especialmente en la representación de la misma como historia de la libertad: “Que LA HISTORIA es la historia de la libertad es dicho famoso de Hegel repetido un tanto de oídas y divulgado en toda Europa por Cousin, Michelet y otros escritores franceses, pero que en Hegel y en sus repetidores tiene el significado, que criticamos más arriba, de una historia del primer nacimiento de la libertad, de su crecimiento, de cómo se hizo adulta y de cómo se mantuvo firme cuando hubo alcanzado esta edad definitiva, incapacitada para ulteriores desarrollos (...). Con diversa intención y diverso contenido se pronuncia aquí aquella frase, no para asignar a la historia el tema de verse formada por una libertad que antes no existía y algún día habrá de ser, sino para afirmar a la libertad como forjadora eterna de la historia, como sujeto mismo de toda la historia. Es considerada como tal, por un lado, el principio explicativo del curso de la historia y, por otro, el ideal moral de la humanidad.” (Croce, 1942: 63 y ss.). El mismo interés resalta Fabrizio en el comentario que realiza sobre “El Príncipe” de Nicolás Maquiavelo, uno de los intereses que destaca la autora es el análisis de las técnicas de poder: “El Príncipe, leído sobre el trasfondo de los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, es un libro objetivamente anarquista, pues se caracteriza por lo fundamental de la posición libertaria, ya que ve la historia como una tensión continua provocada por la lucha por el poder (entre rivales) y entre el poder y

“El fascismo no es una fatalidad histórica; no existe en la historia la fuerza del destino tan respetable y moral en los antiguos dramas populares; por lo tanto su derrumbe tampoco es fatal. Por las causas que hemos visto, el fascismo es “lógicamente” un fenómeno transitorio. Pero a la lógica hay que ayudarla. Abreviar ese período de transición y evitarlo donde se pueda: eso está en poder de la voluntad de los hombres, que, a pesar de las leyes históricas y económicas, sigue siendo siempre el resorte principal, el principal impulso que mueve la historia humana”; (Fabbri, 1934: 50).⁷⁶

En este sentido, es interesante apuntar que el fascismo italiano -que en sustancia no es otra cosa que un conjunto de intereses de clase, económicos y extraeconómicos (Fabbri, 1934: 26), asume, con débil máscara hegeliana, un espíritu totalizador, ajeno a las contingencias históricas, presentándose como superación de la lucha de clases⁷⁷.

Por esto, “la única definición valedera” del fascismo es la de una “contrarrevolución preventiva”,⁷⁸:

“Contra la tradición democrática-liberal (...) el fascismo se hace el abanderado del principio de autoridad; su clasismo y su conservadorismo son más políticos que económicos y están dirigidos a defender posiciones más que posesiones. A través del fascismo de la segunda época y del nacismo, el capitalismo privado se encaminaba a transformarse en un capitalismo de Estado, en manos de la misma clase dirigente en cuyo provecho se había llevado a cabo la

la libertad (entre príncipe y pueblo), a la vez que hace coincidir el bien común con la libertad, y demuestra, como nadie antes lo había hecho, la fundamental inhumanidad del poder. (Fabbri en Maquiavelo, 1998: 225). Continuación de esta tarea, puede decirse, es el propósito de Fabbri en su estudio y crítica del fascismo.

⁷⁶ Esta otra cita también es elocuente al respecto: “Fenómeno de transición entre un mundo que muere y uno que nace, el fascismo es internacional, porque son internacionales las causas que lo generan. Nació en Italia porque en este país antes que en los otros las fuerzas obreras habían llegado a constituir un peligro serio para el viejo mundo que no se resignaba y no se resigna morir. Pero a medida que las mismas condiciones se presentaron en otros países, también en éstos se empezaron a observar manifestaciones fascistas o prefascistas. *Pero nada es fatal en la historia*. Y serán justamente los países que sepan evitar o superar rápidamente esta fase del período de transición los que ejercerán una mayor influencia sobre la civilización de mañana.” (Fabbri, 1934: 37, subrayado nuestro).

⁷⁷ Los fascistas repiten a diario –dice Fabbri–: “La lucha de clase (...) era una lucha de intereses materiales que embrutecía a las masas. Nosotros, todos unidos en el nombre de Mussolini, hemos superado con la disciplina las preocupaciones del interés individual y por lo tanto hemos podido restaurar los valores espirituales. Los trabajadores ya no luchan para conseguir aumentos de salarios, sino que contribuyen entusiastamente con su consciente esfuerzo y sacrificio a la grandeza de Italia (...)”; (Fabbri, 1934: 28).

guerra del 14, resignada a burocratizarse a un elevado nivel, es decir a dejarse absorber por el ‘aparato’ del partido único, salido en gran parte de sus propios cuadros y transformado en el esqueleto mismo del Estado”; (Fabbri, 1963: 20).

La naturalización del terror

Luce Fabbri posee el gran mérito en ser de las primeras en presentar al fascismo y las consecuencias provocadas por éste en el espíritu humano, a partir de “pequeñas cosas”, “actos concretos”, elementos éstos también forjadores de la historia, a través de los cuales el fascismo consagra una función en el lenguaje y en los hechos “naturalizadora” del statu quo. Ejemplo de ello es la *instauración del terror*: después de la muerte de Matteotti, la ola de indignación general acorralaba al régimen, pero un cambio de actitud, sugerido por Roberto Farinacci, provocó el silencio temeroso y resignado de gran parte de la sociedad italiana: la reivindicación al fascismo del crimen de Matteotti y de todos los crímenes. El discurso del 3 de enero de 1925 en la cámara de representantes marcó un nuevo período en la historia del poder fascista, “es la fecha de nacimiento del totalitarismo”; (Fabbri, 1963: 14):

“Dijo que ‘si el fascismo era una banda de criminales, él era su jefe; que él aceptaba íntegra la responsabilidad de todo lo que había pasado. Si algún diputado quería acusar al jefe de gobierno ante la Alta Corte de Justicia, que lo hiciera (...) en caso contrario, la violenta campaña de la prensa tendría que cesar en las 48 horas. (...) Del día a la mañana la atmósfera cambió”; (Fabbri, 1934: 106).

El Estado fascista se fue configurando con estas acciones: “estos episodios formaban parte de la acción totalitaria del Estado”, afirma la autora, y esta situación se vuelve ocasión para realizar otro juicio sobre la historia:

⁷⁸ “Contrarrevolución preventiva” es un concepto que Luce Fabbri toma de su padre, quien escribió un libro con ese mismo título en Bolonia, en 1921.

“Y aquí hay que hacer una observación desalentadora para los que hablan de una justicia immanente en la historia o que, siguiendo la moral de los libros de texto, dicen que cada crimen trae consigo su castigo. El crimen Matteotti fue la salvación del fascismo, el principal factor de su poder actual. Sin esa necesidad imperiosa de sobreponerse a todos los escrúpulos, de hacer callar por todos los medios la voz de la indignación popular, el fascismo habría continuado su acción gubernamental vacilante, y cuando se hubiera terminado, por natural agotamiento, la violencia callejera, se habría probablemente extinguido en la plácida rutina de la vida ministerial.” (Fabbri, 1934: 107-108).

El fascismo ejerce entonces una función deshistorizadora o “antihistórica”: “Caída la supuesta justificación económica, el fascismo se revela siempre más como el dominio ilógico y antieconómico (*antihistórico*, diría, con palabras gentilianas) de una clase sobre las otras con los únicos medios de la fuerza brutal e incontrolada.” (Fabbri, 1934: 50, cursivas nuestras).

En la teoría, a su vez, existen concepciones que alimentan este fatalismo, un ejemplo de ello es la idea nietzscheana del “eterno retorno”⁷⁹ y la imagen, deudora del cristianismo, del tiempo lineal, tan “ilusoria” como la anterior, y que puede también asumir un cariz determinista: “la doctrina de los círculos cerrados que se repiten invariablemente y la otra de la línea recta que asciende indefinidamente, son dos estilizaciones muy nuestras y muy falsas de la historia”; (Fabbri, 1934: 135).

No obstante, en la idea del eterno retorno, hay una verdad relativa que no merece perderse:

⁷⁹ De gran influencia en la Italia de este período; concepción que, afirma Fabbri, no es nueva, y que no deja de formar parte de una percepción únicamente estética: “Los primeros pensadores griegos veían en la historia un eterno repetirse de los mismos ciclos; y Nietzsche recogía emocionado ese mensaje lejano, esa visión integral de la realidad, que era de esclavitud y que le pareció ser de liberación. Un siglo antes el solitario filósofo napolitano, J. B. Vico, había enunciado la misma teoría, que él llamaba de los ‘Corsi e ricorsi’. En esta concepción se niega la doctrina del progreso ilimitado acariciada por los enciclopedistas y por el fácil liberalismo de los tiempos pacíficos; y se niega a la vez la muerte, no la de los hombres, sino la de los hechos y de las ideas. Todo lo que ha sido volverá a ser, todo lo que murió resurge: teoría demasiado simétrica y estéticamente hermosa para ser verdadera, demasiado desesperante, desde el punto de vista de la moral y de la acción, para ser aceptable”; (Fabbri, 1934: 135).

“(…) ninguna realidad histórica –idea, institución, costumbre, ley– muere tan definitivamente que no pueda resurgir, bajo la misma forma o bajo otra, a distancia de un siglo o de diez. La repetición no es fatal; pero el pasado queda latente en el humus del porvenir, así como una cualidad materna permanece en el hijo en estado de potencia, esperando una ocasión externa- que puede no presentarse nunca- para transformarse en el acto”; (Fabbri, 1934: 135-136).

La historia posee entonces los caracteres de un drama en el que los guiones no están escritos de antemano; no están prefijados por leyes inexorables de factores extra-históricos, ni por la univocidad de algún sujeto llamado a protagonizarla, “el drama continuo de los hombres es una creación incesante de la voluntad humana o, mejor dicho, de las voluntades humanas, que, chocando y fundiéndose, construyen una realidad que no responde a ninguna teoría y que comprende progresos y regresos, muertes y resurrecciones”; (Fabbri, 1934: 135)⁸⁰.

Existe continuidad y desarrollo en la historia, pero ésta nunca pudo ni podrá asegurarse por la fuerza, por los que detentan la fuerza coercitiva, aunque se sirvan del gobierno. Solo pueden asegurar esa continuidad “las fuerzas creadoras que construyen sin imponerse”; (Fabbri, 1962: 13).

La historia es un conflicto permanente, un “continuo entrecruzarse, silencioso o violento, de las tendencias elementales del alma humana”, tendencias que, si bien pueden modificar su aspecto exterior según las complejidades que van asumiendo los asuntos humanos a lo largo del tiempo, “su naturaleza íntima” permanece invariada⁸¹.

⁸⁰ “Hay una continuidad de desarrollo en la historia que nunca está asegurada por los que disponen de una fuerza coercitiva de gobierno (los cuales necesitan de la autoridad para detener, torcer o forzar eventualmente ese desarrollo), sino por las fuerzas creadoras que construyen sin imponerse”; (Fabbri, 1962: 13).

⁸¹ “Pero, si es que hay leyes en la historia, una de las que tienen un valor más positivo y menos aproximado es ésta: ‘No hay en la cadena de los hechos ninguna verdadera ruptura’. Los abismos entre un período y otro (y no hay ninguno que aparezca más profundo e insalvable que el que fue cavado por la guerra mundial) consisten en realidad en un imprevisto intensificarse de corrientes subterráneas, o poco aparentes, en grandes efectos producidos por causas pequeñas e ignoradas pero no inexistentes. Las grandes catástrofes contribuyen a despertar lo que está dormido, a desarrollar desproporcionadamente los gérmenes imponderables. Por eso nos aparecen como murallas opacas entre dos mundos distintos, siendo en realidad un anillo más de la eterna cadena”; (Fabbri, 1934: 52).

Es importante comprender entonces, que no existen batallas definitivas, no hay derechos adquiridos de una vez y para siempre. Una posición conquistada, debe mantenerse con pequeñas conquistas cotidianas. El error de la democracia burguesa ha sido precisamente concebir la historia de manera estática y fatalista, “las conquistas liberales del siglo pasado parecieron un patrimonio inalienable; y faltó entonces el esfuerzo de superación que era el único medio para conservarlas”; (Fabbri, 1934: 136). El fenómeno del fascismo nos enseña que la historia, “como la moda, no consiente desapariciones definitivas”; (Fabbri, 1934: 44).

Función crítico-reguladora

Las organizaciones sindicales, las cooperativas y organizaciones mutuales, extendidas a lo largo de toda Italia, responsables de la reconstrucción del país en el periodo prebélico, fueron paulatinamente acusadas por los sectores dirigentes de carecer de ideales, de perseguir intereses ‘bajos’ solo tendientes a satisfacer la inmediatez de las mejoras materiales, sin mirar más lejos⁸². Todo lo que había sido conquistado por el movimiento obrero italiano era despreciado a la luz de un horizonte idealizado, lugar donde se alojaban los valores más altos de la nación. Esta misma actitud, y los recursos discursivos que pretendieron fundamentarla, fueron aplicados por los fascistas después de la guerra. Hay que destacar entonces que estos insistentes argumentos de las principales figuras del régimen fascista, muestran a nivel discursivo una variante respecto a los criterios manejados en nuestro marco teórico. Recordemos: la función crítico-reguladora aseguraba que la proyección de un ideal imposible, servía al cuestionamiento de las relaciones establecidas en una sociedad, al mismo tiempo que contribuía críticamente a la realización de lo posible. Ahora bien, sucede que esta proyección en el fascismo –el retorno a un pasado autoritario- si bien ejerce un cuestionamiento de las relaciones establecidas en la sociedad italiana –crítica a la

⁸² “(...) Y como las organizaciones sindicales eran orientadas en su mayor parte por los socialistas, éstos fueron acusados de constituir un partido sin ideales y de utilizar demagógicamente como palanca los intereses más bajos y materiales de las multitudes. Las tendencias conservadoras oponían al positivismo y al materialismo filosófico de la mayoría de los socialistas y de los anarquistas, el idealismo religioso de algunos hijos de papá o ese otro idealismo multiforme y románico de los superhombres incomprendidos”; (Fabbri, 1934: 64).

democracia y a las conquistas sociales logradas por la clase trabajadora- no contribuye críticamente a su realización, sino a la simple imposición mediante la violencia y el terror de mecanismos que justifica la situación de privilegio de los sectores conservadores de la sociedad⁸³.

Y estos mecanismos fueron brindados, en su primera etapa por Giovanni Gentile. La exaltación del Estado –consecuencia de su neohegelianismo según Fabbri- se movía en estos derroteros: la nación no engendra al Estado, es el Estado el que crea a la nación, el Estado como voluntad ética universal es creador del derecho. Pero el Estado es el gobierno, y el gobierno es Mussolini; “como Hegel, trató de quitarle al Estado su carácter administrativo e impersonal para darle un sentido moral que justificara el absolutismo”; (Fabbri, 1934: 100). Concibió la “moralidad” como “Estado ético” identificándolo como Estado político o Estado sin más, y como lo denunciara Croce en 1925, se llegaba al concepto de que “la moralidad concreta se encuentra toda en los que gobiernan, y sus adversarios deben considerarse como adversarios de la moral, merecedores no sólo de ser castigados según la ley y fuera de la ley, sino también de enérgica condena moral. Es una concepción ‘gubernamental’ de la moral que da la pauta del esfuerzo que hace el fascismo para transformar una realidad material en una doctrina trascendente. No existe en el fascismo más teoría que ésta: absolutismo unipersonal al servicio de una clase en contra de la clase trabajadora, en el discurso oficial se apunta a una concepción divinizada del Estado que, realizando en sí mismo la conciencia moral de la Nación, concilia en sí los intereses materiales de los ciudadanos; (Fabbri, 1934: 102).

Por otra parte, Fabbri denuncia que en muchas democracias existe subrepticamente el mismo principio; democracias “reaccionarias y prefascistas” cuya “substancia misma está viciada por el prejuicio estatal”: “(...) las democracias evolucionan insensiblemente hacia formas dictatoriales, facilitando el trabajo de la reacción que surge a menudo de su mismo seno”, (Fabbri, 1934: 251). Es el caso de Chile, afirma la autora, poderes discrecionales acordados a Alessandri, expresiones que muestran esta mentalidad: “El Estado debe ser fuerte para impedir los posibles retornos del pasado y para combatir

⁸³ Este aspecto será posteriormente desarrollado por Paxton, entre otros, Cf. Paxton, 1994: 18).

victoriosamente contra el fascismo”, o “los que no ayudan al gobierno republicano hacen el juego de la reacción”, recursos retóricos que, en definitiva facilitan el progresivo desarrollo de los grupos reaccionarios, ya que “con este razonamiento se ahogaban las únicas fuerzas vivas que pueden oponer a la avalancha fascista una verdadera resistencia, fuerzas que luchan por la libertad al margen del Estado, independientemente y en contra de él”; (Fabbri, 1934: 251).

Es ésta una “ceguera” muy extendida, sostiene Fabbri, una opinión tan común como equivocada

“(…) según la cual los que aspiran a realizaciones integrales son utopistas, mientras los hombres prácticos no piden sino lo que los tiempos les permiten conseguir. *La historia reciente en cambio nos demuestra que no hay absurdos ni utopías que no sean realizables*”; (Fabbri, 1934: 252, cursivas nuestras)⁸⁴.

Aquí Fabbri antepone un principio regulativo muy importante: la proyección del ideal de una sociedad sin Estado. En varios pasajes de sus escritos deja traslucir esta apuesta, en primer lugar denunciando con un profundo sentido libertario su crítica al Estado como expresión permanente de la opresión de una clase:

“En los otros países el fascismo, que empieza siempre por aplastar a la clase obrera e impedir sus tentativas de recoger la herencia capitalista, se concreta después en un gobierno absoluto que podrá muy bien ser el vehículo por medio del cual a la supremacía capitalista suceda la supremacía burocrática, sin que por esto la clase dominante tenga que abandonar su posición preeminente. El Estado será su puntal, o mejor dicho, su misma expresión en el campo político, mañana como hoy. Por eso lo más peligroso en el fenómeno fascista no es su carácter capitalista sino su aspecto estatal, que se identifica con su aspecto clasista. (El capitalismo no es, sino una

⁸⁴ Es un fragmento de fuerte inspiración bakuniana: “(…) armado de su formidable poder de abstracción, no reconoce (el hombre) y nunca reconocerá límite alguno para su curiosidad imperiosa, apasionada, ávida de saberlo y abarcarlo todo. Basta con decirle: ‘No vayas más allá’, para que tienda, con todo el poder de su curiosidad acicateada por el obstáculo, a lanzarse más allá. (...) Esta falta de moderación, esta desobediencia, esta rebeldía del espíritu humano contra todo límite impuesto ora en nombre de Dios, ora en nombre de la ciencia, constituyen su honor, el secreto de su poder y de su libertad. Al buscar lo imposible, siempre el hombre ha realizado y reconocido lo posible, y aquellos que sabiamente se han limitado a lo que les parecía que era lo posible jamás han dado un solo paso adelante”; (Bakunin, 1968: 14-15).

forma transitoria de la clase explotadora; el Estado es su expresión permanente)”; (Fabbri, 1934: 172-173).

El Estado, más allá de las épocas, “siempre es esto: expresión de una minoría poderosa que se sirve de él para oprimir a la mayoría”; (Fabbri, 1934: 103). Pero Fabbri introduce a su vez una idea regulativa apoyada en una profunda convicción en que la tensión de lo utópico encuentra siempre su posibilidad de realización:

“La verdadera Italia no se interesa en esta substitución que se produce en la superficie. Lo que se desarrolla en las profundidades del alma italiana –repito- no podemos saberlo. Pero sí sabemos que las fuerzas de la vida son poderosas y que, el día que se manifieste lo que ahora se está elaborando ocultamente, no encontraremos allí ni la divinización del Estado ni la limitación opresiva del dogma”; (Fabbri, 1934: 128).

Esta proyección, que habilita a pensar sobre todo en una sociedad sin explotadores ni explotados, es la única posibilidad de salida del “círculo vicioso” en el que giramos, incansables los seres humanos desde siglos:

“...hasta que no se consiga abolir el poder de unos hombres sobre otros, hasta que no se consiga derrocar al principio de autoridad en sí mismo, no lograremos salir del círculo vicioso”. (Fabbri, 1934: 137).

Función anticipadora del futuro

Se ha visto que Fabbri pretende mostrar cómo el fenómeno del fascismo obedece a raíces profundas, principalmente a intereses económicos, y se ha presentado también de qué manera se expresa esa mentalidad fatalista, justificadora y naturalizadora del statu quo, por lo tanto, más allá de las transformaciones que puedan sucederse en la historia, a los ojos de Fabbri, existe una “sustancia” que permanece invariada y que no tiene otra

justificación más allá de la situación de explotación de una clase dirigente sobre el resto del pueblo⁸⁵.

Este “círculo vicioso”, como la autora lo denomina, (Fabbri, 1934: 137), es “disuelto” ante la anticipación de un futuro distinto que se está conformando:

“(…) otra realidad se está lenta y fervorosamente abriendo camino en la selva tan enmarañada de los hombres y de las cosas: la realidad contraria, que tiene en sí misma una savia más joven, un entusiasmo más puro; pero que tiene menos fuerzas porque no tiene las máquinas, que sin embargo ella misma ha creado, ni tiene el dinero. Esta segunda realidad recibe toda su fuerza de la buena voluntad de los hombres, voluntad que puede ser más fuerte que las cosas, que la máquina, que el dinero y sobre esta posibilidad se basa todo el porvenir de la civilización humana.” (Fabbri, 1934: 192).

En la “confusión del mundo contemporáneo”, nuestra referencia debe ser esta “segunda realidad”, no realizada aun, pero presente embrionariamente en cada uno de nosotros; el deseo de libertad que se antepone a la dictadura debe ser el estandarte que permita avanzar hacia otro futuro que no sea meramente la repetición sin sentido de este presente.

Algunos ejemplos; el nacionalismo, por ejemplo, que es para el fascismo un factor de fuerza, también es, al mismo tiempo un factor de debilidad,

⁸⁵ Las siguientes citas, que tienen como sujeto al Estado, muestran la comprensión que tiene Fabbri del mismo, asimismo la autora se esfuerza por focalizar lo verdaderamente relevante de las “lecciones” que la historia ha enseñado a los trabajadores: “El Estado es, por su misma naturaleza, el instrumento político de la explotación económica. La clase económicamente más fuerte crea y controla al Estado. Derrocada por otra clase más numerosa, que ansía sustraerse a la explotación, cae materialmente como conjunto de individuos, pero en seguida, alrededor del núcleo estatal, vuelve a cuajar en nuevas formas con material humano surgido de entre los triunfadores del momento, que pronto vuelven a su condición de eternos oprimidos. Así, a través de evoluciones y revoluciones, el esclavo se transformó en siervo de la gleba y el siervo de la gleba en asalariado; éste podrá transformarse mañana en un ‘soldado del trabajo’ bajo la dependencia directa del Estado. La realidad substancial no varía. Feudalismo, capitalismo, dominio absoluto de la burocracia, no son, sino distintas formas jurídicas de una misma opresión de clase”, (Fabbri, 1934: 256-257). “El Estado domina y oprime al hombre como ciudadano y como ser que piensa y habla y siente: el capitalista lo controla como productor y consumidor (como ser que trabaja y come). Son las dos caras del mismo fenómeno, tanto que no interesa mucho saber si el Estado creó las clases o las clases crearon al Estado. (...) Toda clase privilegiada se traduce en Estado en el campo político: todo Estado necesita apoyarse en una casta y –cuando no existe- o ha sido destruida- la crea (como ha pasado en Rusia); (Fabbri, 1947: 6).

“Será pronto un factor de debilidad, porque la semilla del exclusivismo y del orgullo nacional que fructifica en el alma de las minorías fascistas puede acabar por lanzarlas unas contra otras, mientras la gran mayoría del pueblo es hostil al fascismo (y mucho más hostil donde el fascismo ha triunfado) *tendrá en ese momento la gran fuerza de la unión espiritual por encima de las fronteras*”. (Fabbri, 1934: 31, cursivas nuestras).

El ejemplo de las fuerzas de resistencia en España nos muestra el camino, la posibilidad de realización de una revolución social:

“Los anarco-sindicalistas españoles han dado el único ejemplo de una resistencia preventiva contra el fascismo en acecho. Insultados y calumniados por los demócratas de todo el mundo, nos han enseñado con su esfuerzo magnífico que el único medio para no retroceder es tratar de avanzar. Contra los izquierdistas parlamentarios que, para salvar la república, imitaban a la monarquía en sus persecuciones contra los “perturbadores del orden”, nos han demostrado que para no volver a caer en las manos de los Borbones, hay que superar la República y transformar la que fue una superficial revolución política en revolución social.” (Fabbri, 1934: 47).

También es posible visualizar una creciente concepción libertaria de la vida:

“Es interesante notar como estos conceptos están surgiendo, por sí solos, independientemente y lejos de los partidos en muchos individuos aislados que más intensamente comprenden la experiencia trágica de fascismo. Los que viven en Italia y sufren más directamente que nosotros las consecuencias del proceso histórico al que estamos asistiendo, llegan lógicamente a pesar de su aislamiento, a la conclusión de que la única salida que tiene esta situación angustiosa es la de una libertad amplia y descentralizada. (...) los más lógicos y comprensivos ven en el fascismo la última consecuencia del principio estatal y se acercan por sí mismos a una concepción libertaria de la vida”. (Fabbri, 1934: 254-255).

Este es un ejercicio que la autora realiza a lo largo de toda la obra: se atreve a formular juicios que anticipan el futuro, basándose en las enseñanzas que las acciones humanas a lo largo del tiempo van mostrando y que, como mensaje en una botella, es lanzado al mar para que sea leído por nuevas generaciones: aunque el fascismo se extendiera a todos los rincones del mundo, su dominio no puede ir más allá de la superficie, “la

libertad, por más heridas que tenga, no llegará nunca a ser un cadáver, porque representa un principio elemental y eterno”, una “fuerza creadora que no puede ahogarse a fuerza de violencia y miedo”; (Fabbri, 1934: 19).

Función constitutiva de formas de subjetividad

En los apartados anteriores se ha estudiado cómo el fascismo ha necesitado casi con desesperación un ropaje teórico, y para ello se ha servido de conceptos ya existentes, los ha vaciado de toda connotación contraria al régimen y le ha otorgado un nuevo sentido. Ejemplo paradigmático de ello ha sido la apropiación del término 'corporación'; Fabbri se esfuerza en rescatar la rica tradición y el valor político y antiautoritario de las corporaciones en la Edad Media, arquitecra de muchas democracias medievales en la península. La constitución gremial de dichas democracias dominaba -a través de sus representantes- la vida pública de las ciudades:

"Instituciones jurídicas creadas por el pueblo, las corporaciones fueron en muchas ciudades de Italia la base de esas libertades comunales de la Edad Media que en la península iniciaron la destrucción del régimen feudal anticipando en siete siglos las consecuencias de la toma de la Bastilla. En las corporaciones medievales encontramos reflejada ya claramente, en los tiempos oscuros y confusos del dominio imperial y eclesiástico, la lucha de la clase en sus distintas fases"; (Fabbri, 1934: 139).

Un elemento común a todas las comunas italianas – y muy especialmente en Florencia- era la de que el poder residía siempre en manos de las asociaciones y no en un gobierno central. Ésta organización política, a diferencia de los estados modernos, tenía una importancia secundaria, y prueba de ello, afirma la autora, era de que los cambios incesantes, operados en los gobiernos centrales, no alteraban en profundidad la organización cotidiana de las comunas. Ésta es la primera razón, evidente, por la cual ambos procesos, el fascista y las repúblicas italianas de otrora no deben identificarse; más allá de que los fascistas empleen las palabras “corporaciones” y “Estado corporativo” buscando reivindicar para sí lo mejor de una rica tradición histórica, “¿qué

relación puede haber entre un sistema que pone la comuna en las manos de los gremios y otro que hace de los gremios un instrumento pasivo en las manos de un Estado centralizador y totalitario?"; (Fabbri, 1934: 140)⁸⁶.

Efectivamente, sería más ajustado sostener que el Estado corporativo fascista invierte el principio de organización política de las comunas medievales italianas, ya que

"A través de la corporación, los sindicatos entran a integrar el Estado. Este se llama Estado corporativo, no porque sea una emanación de las corporaciones, sino porque crea las corporaciones y por medio de ellas ejerce un control general sobre toda la sociedad. En su discurso del 9 de marzo de 1928 en la Cámara, el ministro de Justicia decía, en efecto: 'El Estado corporativo no es el Estado en manos de la corporación, sino la corporación en manos del Estado. El Estado es quien reconoce los sindicatos, el que los asimila con sus propios miembros y se sirve de ellos para acercarse a las masas y procurar su bienestar moral y material'; (Fabbri, 1934: 156).

La intención declarada del Estado fascista es la de sustituir la autodefensa de clase y la solidaridad internacional de los trabajadores por la idea de colaboración inter-clases y de una solidaridad nacional entre obreros y patrones contra los otros países", (Fabbri, 1934: 157). La organización de estos sindicatos, a su vez, creados por el Estado, están basados en un principio jerárquico, principio que, más que una doctrina, es una 'necesidad para borrar en tan poco tiempo la conciencia histórica de los trabajadores', (Fabbri, 1934: 158), pero que va pautando un control sin precedentes históricos sobre las voluntades de los individuos:

"En las corporaciones medievales existían jerarquías internas y los que tenían en las manos los instrumentos de producción oprimían a otros. En la nueva creación italiana esta opresión es oficializada por el Estado que controla todas las manifestaciones de la vida e impide cualquier evasión"; (Fabbri, 1934: 171).

⁸⁶ A pesar de la idealización en la que, en este punto, cae Fabbri respecto de la organización política de las comunas medievales -seguramente por influjo de Kropotkin, (1996)- el argumento en su andamiaje central sigue en pie.

El estudio que sobre el fascismo italiano ha presentado Luce Fabbri ha procurado rescatar el sentido a muchos términos que, banalizados por la propaganda fascista, se han convertido en factor de confusión. El aprendizaje histórico guardado en la memoria popular da la pauta de orientación. En este sentido, otra conclusión que extrae Fabbri es que las dictaduras contemporáneas distan mucho de los regímenes anteriores a la Gran Guerra. En estos momentos los atentados totalitarios buscan “disecar las fuentes mismas de la vida espiritual de los pueblos para matar los gérmenes de una evolución que, tanto en su forma lenta como en su forma revolucionaria, asusta a los elementos estáticos y conservadores”, (Fabbri, 1934: 216). Y para esto se sirve de toda una “arquitectura social” tendiente a constituir nuevos sujetos:

“El Estado fascista es totalitario; el individuo en cuerpo y alma, no debe existir, sino como instrumento suyo; quiere realizar, en una palabra, lo que pudieron realizar sólo las antiguas teocracias, en las que el poder religioso sobre la voluntad y el pensamiento se unificaba con el poder político sobre los actos y las palabras”; (Fabbri, 1934: 131).

A partir del análisis de los documentos oficiales, Fabbri concluye que el sistema de “arquitectura social” que el fascismo erigió, nada tiene que ver con lo que tradicionalmente se entiende por corporaciones, y el termómetro para esto es el lugar que los sujetos ocupan en esas estructuras: en las corporaciones fascistas, “la masa organizada no es activa, sino pasiva, no crea, sino obedece, ejército mudo al servicio del absolutismo”; (Fabbri, 1934: 174). A diferencia de los regímenes absolutistas del pasado como la tiranía clásica de los pequeños príncipes del Renacimiento o de los soberanos absolutos anteriores a 1789, la opresión –afirma Fabbri- era más “artificial”, más “restringida” que la opresión de las “dictaduras en el sentido moderno”, (Fabbri, 1934: 189)⁸⁷. Anteriormente, “la prohibición, la cesura no pasaba del terreno político” y se permitía que “fluyera la multiforme vida del pueblo, que forja e incuba continuamente posibilidades nuevas, desarrollos inéditos”, (Fabbri, 1934: 189).

⁸⁷ “(...) en sus últimas fases, el proceso totalitario adquiere homogeneidad, justamente porque es una tentativa de ‘totalizar’ el poder para conservarlo, por parte de una clase minoritaria, económicamente parásita, para la que el ‘leader’ es poco más que un instrumento, y, a la vez un mito. Ese poder total se diferencia del viejo absolutismo por el hecho de ser más absoluto; y en esta posibilidad de un más y un menos, para algo que por definición escapa al relativismo inherente al hombre como tal, está la contradicción que deja la puerta abierta a la esperanza”; (Fabbri, 1963: 25).

Existe en Luce Fabbri una confianza muy acentuada en el poder creador, ilimitado, de los diferentes sujetos que componen los sectores más deprimidos económica y culturalmente de la sociedad⁸⁸. Son “la masa gris de los humildes”, “una reserva inmensa de energías que es impotente sólo cuando no encuentra su cauce”, (Fabbri, 1934: 10). Y este optimismo es mayor cuando los individuos actúan colectivamente. Aun más, Fabbri es de la opinión de que –lo que nosotros denominaríamos hoy- una subjetividad crítico-emancipadora, capaz de enfrentar las fuerzas colosales del fascismo, tiene su base y su fundamento, en “las fuerzas vírgenes del pueblo”. Fabbri cree encontrar en la historia suficientes ejemplos que prueban esto, y el surgimiento del movimiento fascista en Italia es realmente revelador al respecto:

“El hecho notable, y que no he visto verificarse después, en las derivaciones que el triunfo fascista tuvo en otros países (pienso, como ejemplo, en el peronismo argentino), es que, si los intelectuales se engañaron al tratar de definir el fascismo y juzgaron como esenciales rasgos secundarios, variables o aparentes, los obreros industriales y los campesinos captaron inmediatamente, aunque a veces en forma elemental y esquemática, su núcleo substancial, al considerarlo un movimiento conservador al servicio de las patronales, y fundamentalmente antisocialista”; (Fabbri, 1963: 9).

En el caso de los mártires obreros austríacos, por ejemplo, víctimas de Dolfuss y sus milicias subvencionadas por Mussolini, enfrentados también a la incompreensión del “socialismo internacional” y de la “democracia en general”, su legado radicó más que en el gesto heroico en sí mismo, en reavivar la confianza en el pueblo:

“... Eso no quita nada a la admiración con que el mundo saluda el sacrificio heroico de los mártires austríacos; sacrificio que no hace resurgir la esperanza de la salvación por medio del

⁸⁸ El caso italiano es muestra de ello, percibido tempranamente por Bakunin en su breve estada en ese país, el militante ruso acentuó la idea del poder transformador de este sector social: “En Italia predomina el proletariado extremadamente pobre, ese *Lumpenproletariat* de que los señores Marx y Engels y en consecuencia toda la escuela socialdemócrata de Alemania, hablan con un desprecio profundo; pero muy injustamente, porque en él, y en él solamente, y ciertamente no en el estrato burgués de la masa obrera (...) es donde está cristalizada toda la inteligencia y toda la fuerza de la futura revolución social”; (Bakunin, 2004b: 12). Esta convicción formaba parte ya del socialismo revolucionario, tal como se advierte en las primeras páginas de “La capacidad política de la clase obrera: “No es ya una vil multitud, sino una clase,

socialismo demócrata, pero que *resucita nuestra confianza en el pueblo, en sus valores elementales, en su inmensa reserva de energías*". (Fabbri, 1934: 42, cursivas nuestras).

Luce Fabbri desnuda el entramado complejo de la organización fascista de control y producción de sujetos sumisos y funcionales al sistema, mostrando la dominación fascista de la dictadura cultural, "(...) el fascismo ha conseguido en este campo lo que quería; ha logrado adormecer el cerebro de las grandes masas y dificultar enormemente la autoeducación de las minorías que no se adaptan a dejar morir su inteligencia"; (Fabbri, 1934: 195). A lo largo del tiempo, los Estados han utilizado para dominar a sus pueblos diferentes "vehículos" culturales: centros de enseñanza, prensa, espectáculos públicos; pero la cultura se expresa también a través del intercambio espiritual entre individuos, en el ámbito privado, "vasos capilares de la vida psíquica de un pueblo", "camino oculto" a través del cual transcurren las ideas,

"Hasta estas formas básicas y primordiales de la vida espiritual colectiva ha llegado el fascismo, que interpone su sombra entre dos amigos que conversan y dos amantes que se escriben, y hasta llega a perturbar con la sensación del peligro el coloquio íntimo y mudo del libro con su lector. Ha conseguido, con un sistema de vigilancia que ni la Inquisición ni el Zar de Rusia conocieron nunca, impedir, no sólo la exteriorización del pensamiento, sino el pensamiento mismo"; (Fabbri, 1934: 196).

Y para eso se ha servido de un sistema que busca aislar al individuo, ya que, resalta la autora, el pensamiento solitario que no es fecundado continuamente por la conversación y la discusión, que no se nutre de libros, no puede vivir y evolucionar. Y esta tara empieza tempranamente:

"Este trabajo para aislar al individuo de toda la inmensa variedad de la vida y para hacer de él el tipo standard del buen ciudadano fascista y del buen soldado, empieza en el niño, en el pequeño hombre en formación en el cual es importante matar ciertas inclinaciones y fortificar otras, siempre las mismas". (Fabbri, 1934: 196).

un organismo que se siente y se conoce, un nuevo Estado, un nuevo poder que se levanta del fondo de las sociedades, y amenaza absorberlo y devorarlo todo"; (Proudhon, 1978: 11).

Del mismo modo que los sindicatos cumplen el papel de vigilancia en la vida laboral de los italianos, y el “dopolavoro” controla las horas libres de los trabajadores, militarizando el resto del tiempo del día, regulando hasta el descanso, asimismo, la escuela es un instrumento, no sólo para educar a los niños en el “servilismo más bajo y el odio sádico contra los enemigos del régimen constituido”, sino que también es un mecanismo eficiente para controlar a través de los niños la intimidad de la familia con algunos ejercicios de composición escrita como ésta: “¿De qué habla tu padre durante el almuerzo?”, y “este sistema, de control y de formación a la vez, cuidado en sus mínimos detalles, rige toda la enseñanza, desde el jardín de infancia hasta la Facultad”; (Fabbri, 1934: 199).

El carácter del sistema educativo italiano muestra con nitidez la aspiración a una “organización fascista de la vida”,

“El fascismo ha empleado diez años para perfeccionar su sistema educacional. Ya ningún resorte se le escapa; ya todos los sectores del alma infantil son sondeados y moldeados para la completa realización de la fórmula: ‘El individuo existe por y para el Estado’. (Fabbri, 1934: 132).

En palabras –disimuladas pero condescendientes- de un escritor francés que Fabbri cita sin dar su nombre:

“El joven italiano de hoy desde su más tierna edad es preparado para la vida del grupo. Sólidamente encuadrado en formaciones jerárquicas, recibe su vade mecum intelectual y moral, no de la libre meditación sobre las obras del pensamiento y sobre los hechos de la historia, sino de las manos del Estado que piensa y juzga por él. Bajo la acción de esta educación autoritaria, los contornos de su personalidad se pierden y se confunden en las fronteras más amplias del grupo, de la corporación de la nación. Así se prepara el pasaje de la conciencia individual a la conciencia colectiva y la formación de una civilización de masas”; (Fabbri, 1934: 202-203).

La función deshistorizadora que el fascismo emprendió, hasta el paroxismo de tergiversar acontecimientos en las propias narices de sus protagonistas y espectadores,

buscó erigir sujetos sin memoria, desligados del pasado. Reflexionando respecto de la cuestión religiosa y cómo el fascismo y la Iglesia Católica se utilizaron” mutuamente en un juego secreto de poder en el que ambos esperaban sacar sus beneficios particulares, Fabbri advierte:

“Lo malo es que estamos demasiado compenetrados por la convicción orgullosa de haber destruido definitivamente ciertas posibilidades históricas. Nuestra conciencia de seres modernos no comprende el pasado porque lo desprecia y no se da cuenta de los peligros y de las ventajas que se esconden en la herencia ignorada, que los siglos transcurridos nos transmiten”; (Fabbri, 1934: 134-135).

Los valores del fascismo son un obstáculo que impide el desarrollo normal del impulso de la tradición:

“... en el campo genéricamente cultural, trata de darse un barniz espiritual y elevado; y como la cultura es esencialmente libertad, antiabsolutismo, elige en ella justamente los valores negativos, los que representan siempre un obstáculo en el camino del espíritu humano: los mismos valores que en la historia han servido de pretexto a todas las reacciones: los valores de la tradición, del pasado, *tomados no en su legítimo papel de impulsos, de elementos para la construcción del porvenir*, sino como límites, como vallas opuestas a la marcha de los hombres hacia adelante”; (Fabbri, 1934: 27, subrayado nuestro).⁸⁹

Pero esta “paralización” que busca construir diques para reencauzar las “fuerzas vírgenes del pueblo”, expresadas tanto en su vida material como espiritual, es

⁸⁹ Este párrafo en el que Fabbri hace una hermosa referencia a la cultura y a la tradición como fuerza de arrastre que impulsa hacia adelante, permite insistir en una comparación habitual que se ha hecho entre el pensamiento de Luce Fabbri y el de Hannah Arendt (Cf. Rago 2000: 129 y ss.). Efectivamente, Fabbri, adelantándose a las reflexiones de Arendt subraya la importancia de urdir los acontecimientos y las luchas humanas del pasado para conservar su legado, sus ganancias y la invitación como compromiso a futuro. Para Arendt, asistimos a una crisis política, una situación característica del hombre moderno que consiste en una perplejidad, el resultado de una pérdida, la pérdida de la tradición. En palabras de Arendt “(...) perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado”, y los riesgos de esta pérdida son enormes, ya que: “...no se puede negar que, sin una tradición bien anclada (...) toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que pueden perderse- significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión; la de la profundidad de la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo”; (Arendt, 1997:104).

momentánea y no logra impregnar las “capas profundas del alma popular”⁹⁰. Esta “tendencia autoritaria”, que trasluce un desprecio “inconsciente” por las masas, (Fabbri, 1963: 25), es una tendencia destructora y no creadora, a pesar de los discursos de sus dirigentes; y en esto radica su debilidad:

“La autoridad no construye nada más que murallas de piedra con los brazos de los esclavos; pero nada crea en la conciencia de los hombres, si no es, a veces, la rebelión. El fascismo, surgido con la violencia, se conserva con la jerarquía que es otra forma de violencia y con el absolutismo sangriento. La necesidad perpetua de emplear la violencia le persigue y le mantiene en una continua tensión que impide el tranquilo trabajo creativo”; (Fabbri, 1934: 19).

Una vez más, vemos en Luce Fabbri esa confianza, esa “fe intensa en la libertad como factor de vida”, en contraposición a la opresión estatal:

“Hay en la masa gris de los humildes, en ese rebaño del que hablan con tanto desprecio los aristócratas intelectuales y los individualistas a lo Nietzsche, una reserva inmensa de energías que es impotente sólo cuando no encuentra su cauce. Si las grandes masas no han ofrecido una resistencia victoriosa desde el principio, ha sido por una ofuscación natural en el momento caótico en que vivimos, por falta de orientación, por la educación hipnótica recibida de los malos pastores y, sobre todo, por falta de organización”; (Fabbri, 1934: 10).

Pero “la libertad del hombre no puede eliminarse del todo sin eliminar al hombre”, (Fabbri, 1963: 25); Fabbri exhorta a la responsabilidad que le toca a cada uno de nosotros, sin determinismos de ninguna clase, a redescubrir lo que hay en nosotros de más ‘humano’:

“Ahora como en esos tiempos lejanos, bajo el telón de las dictaduras, en la uniformidad de la vida estandarizada y en el desequilibrio de las conciencias, hay que buscar nuevamente al hombre que se ha extraviado, pero no ha muerto. Los soldados del inmenso ejército sin jefes, que es el ejército de la libertad, son los que tienen la misión de echar las bases del nuevo humanismo”; (Fabbri, 1934: 223-224).

⁹⁰ Así lo muestran los siguientes fragmentos: “(...) todos estos esfuerzos para formar una generación católica y fascista sólo han conseguido forjar una generación en letargo que en sus líneas muy generales es indiferente y espiritualmente pasiva”. (Fabbri, 1934: 205). “La dictadura, que humilla al hombre y destruye en él los resortes personales, no puede ser un factor de vida y de progreso, porque las raíces de la vida y de la evolución están en la iniciativa de los individuos, de todos los individuos” (Fabbri, 1934: 193).

Para esto hay que asumir un compromiso de lucha ya que las posibilidades de victoria ante el autoritarismo “están en cada uno de nosotros”; (Fabbri, 1934: 256), las únicas verdaderas defensas están en nuestra racionalidad y en nuestra espontaneidad, “en esa responsabilidad activa de cada hombre hacia los demás, que es a la vez un afirmarse y un darse”; (Fabbri, 1963: 29).

En opinión de Rago, la preocupación de Fabbri de actualizar las categorías del pensamiento anarquista desenvuelve “una profunda reflexión filosófica y política sobre la historia”, (Rago; 2011: 4). La investigación sobre el proceso de advenimiento, surgimiento y desarrollo del fascismo, ubica su labor intelectual –ya en el contexto latinoamericano en el que está inserta– comprometida con la tarea de buscar comprender el presente, aunque siempre solidaria con los grandes acontecimientos mundiales. Asimismo, los esfuerzos de Fabbri están orientados a una comprensión amplia de los procesos humanos, teniendo como referencia los acontecimientos históricos en los que estas situaciones se encuentran. Como la misma autora afirma en una entrevista: “lo que interesa es el presente que estamos viviendo, que es lo que existe. El anarquismo es una forma de sentir el presente en vista de algo, en vista de una finalidad, quiero decir, sentirlo libertariamente en vista de una libertad”, (Fabbri, entrevista 01/1996).

Capítulo VII

Estudio sobre Fabbri II. Su anarquismo

El período de post guerra dejó como resultado, más allá de las pérdidas materiales y humanas, la división del planeta en campos antagónicos; falsa disyunción entre dos tendencias macro políticas: capitalismo y socialismo; la autora propone una serie de folletos políticos de discusión y crítica revolucionaria, (Fabbri, 1947, 1948, 1949, 1955 y 1957) en los que invita a reflexionar sobre las nuevas tendencias totalitarias que iban adquiriendo forma tanto en uno como en el otro campo. El momento político está caracterizado –a juicio de Fabbri- por otra polarización, la que se da entre el socialismo libertario y el “capitalismo de Estado dictatorial” (en el que está incluido el “pseudosocialismo soviético”). La amenaza de un nuevo conflicto a escala mundial se percibía como inminente y de dimensiones también totalitarias: “la guerra misma se ha vuelto un peligro totalitario, porque ya no amenaza a un sinnúmero de vidas, sino a la vida en sí misma”, (Fabbri, 2000: 60). La preocupación principal de Fabbri es mostrar que el proceso creciente de ensanchamiento del Estado y el ejercicio de control que ejerce sobre la sociedad y sobre los aspectos más íntimos de las personas, no culminó con la caída de los regímenes fascistas, (Fabbri, 1963: 20). La amenaza de guerra constante conlleva una militarización obsesiva de la vida civil.

En este contexto Luce Fabbri escribe, en 1952 *El Camino. Hacia un socialismo sin Estado*⁹¹. Esta obra ofrece una visión anticipadora asombrosa, adelantándose a acontecimientos históricos y a problemas teóricos que cobraron vigencia tiempo después; en *El Camino Zibechi* cree encontrar temas planteados que recién serán abordados después de 1968. Como pocos, percibió la insuficiencia de las antiguas

⁹¹ Este libro tuvo como preocupación inicial apoyar la necesidad de formación de militantes y contribuir a las discusiones del momento, trascendió sin embargo rápidamente el ámbito específicamente anarquista e influyó en otras esferas. Como manifiestan los integrantes de la Comunidad del Sur en el prólogo de la edición del año 2000, es un texto muy importante para la comprensión de la realidad, “así como también para diseñar los perfiles de una nueva sociedad”, apareció “en un momento clave en la historia de los movimientos sociales de nuestro país”; existieron demandas surgidas de las luchas estudiantiles, “desde la Agrupación Reforma Universitaria, en los preparatorios del IAVA, hasta la Asociación de Estudiantes de Bellas Artes, como en la consolidación de las Juventudes Libertarias y la creación de una organización específica anarquista que culminó con la fundación de la Federación en 1955”; (Comunidad del Sur, prólogo, en Fabbri, 2000: 10).

categorías racionales para interpretar el desarrollo de la historia; (Zibechi, comentario preliminar, en Fabbri, 2000: 19).

Fabbri manifiesta su interés en mostrar el pensamiento anarquista según como es “vista y sentida como necesaria para mí, y en este particular periodo que atravesamos”, (Fabbri, 2000: 31); ya que

“(…) en realidad cada uno tiene *su* socialismo, *su* catolicismo, *su* liberalismo o *su* manera privada y *sus* particulares motivos para ser, pongamos, monárquico. Pero la diferencia está en el hecho de que mientras las iglesias y los partidos ponen su acento sobre la etiqueta común, tratando de dejar en la sombra las raíces personales, un anarquista no tiene necesidad alguna de etiquetas y sin inconveniente puede definir el anarquismo comenzando: yo pienso así, ya que la esencia de este pensamiento es justamente el deseo de liberación y afirmación para todos de aquel elemento individual, que se afirma sin embargo y aún se refuerza a través de la colaboración solidaria con los demás”, (Fabbri, 2000: 31).

Su *individualidad* es la perspectiva hermenéutica fundamental desde la cual concibe el anarquismo, y el *particular periodo*, es el momento, la instancia que actualiza los postulados anarquistas. “La vida –afirma Fabbri- se desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, escapa a las clasificaciones y niega a cada paso las generalizaciones y las síntesis. Sentir esta multiplicidad, significa sentir el valor que para la vida tiene la libertad (que hace posible la variedad infinita)”, (Fabbri, 2000: 37).

Continuando la línea que había trazado en “Camisas Negras”, define *su anarquismo* de un modo peculiar:

“En la construcción de mi sistema de ideas, en este momento, el anarquismo se coloca en la confluencia de la tradición liberal y de la tradición socialista. Hay en las dos experiencias históricas del liberalismo y del socialismo un elemento negativo (estatal para el segundo, capitalista para el primero) que ha desembocado en el fracaso de las democracias burguesas y del variado socialismo de Estado; y hay un elemento positivo que no ha sido agotado por la historia reciente y que se presenta hoy (o se me presenta) como la conclusión lógica de dos siglos de luchas, entusiasmos y desilusiones”, (Fabbri, 2000: 31-32).

La “verdadera senda” del liberalismo es el reconocimiento y el respeto de esta variedad, respeto por la minoría, valorización del individuo, “esfuerzo por dejar a cada uno la máxima posibilidad de desarrollo, de autodeterminación, de iniciativa”; la democracia liberal, en cambio, su deformación, sinónimo de dominio de las mayorías, (Fabbri, 2000: 37). Libertad y responsabilidad van imbricadas indisolublemente, es necesario conciliar estas posibilidades individuales con las necesidades colectivas por medio de la descentralización y los grupos autónomos. Al igual que Barrett, Fabbri cita al lenguaje como “el ejemplo más típico de colaboración necesaria y sin embargo libre y completamente espontánea para aumentar el poder del individuo”;⁹²(Fabbri, 2000: 53). La plenitud de todo individuo se logra sólo en las relaciones sociales y tiene, como todas las cosas humanas, un precio de renuncias. La educación y el convencimiento paulatino harán que esas renuncias sean lo más voluntarias posible, basadas en un sentimiento de amor más que de obligación o de necesidad, ganando así en libertad. En todos los aspectos de la actividad humana es posible visualizar una “tendencia espontánea a la organización”, tan vital como la que se da en el lenguaje; (Fabbri, 1957).

Voluntad de poder

Fabbri escoge como “eje” de la tarea de propaganda -que en este contexto los anarquistas debieran realizar- el concepto de la “voluntad de poder”; (Fabbri, 2000: 50). La voluntad de poder, “es en esencia un instrumento sano”, no hay que confundirlo con las degeneraciones morbosas que puede alcanzar (ejemplos vívidos que denuncian el placer que experimentan ciertas personas al “doblegar la voluntad ajena”, en manipular la “masa impersonal”); la voluntad de poder es una fuerza vital que hay que “cultivar”, “canalizar”, “llevarla a la medida del hombre”, (Fabbri, 2000: 51).

⁹² En una entrevista posterior retomará esta idea, diciendo: "La palabra es el síntoma de que el hombre es capaz de libertad. No hay nada más libre que la palabra y no hay nada más organizado que la palabra. Si cambiando la norma tú consigues un efecto expresivo mejor, ese cambio entra y la lengua se transforma, pero si tú haces unos cambios excesivos, la gente no te entiende, entonces tiene una sanción interna. La sociedad de la palabra es una sociedad anarquista: organizada y libre"; (en Larre Borges, 1999: 18-19). Cf. también Fabbri, 1957.

El “poder político” en opinión de Fabbri, es el instrumento más evidente de esta degeneración morbosa del instinto vital; y tarde o temprano, este poder político se apoya en la violencia material para poder pervivir; “si no hubiera policías y ejércitos no existiría autoridad política”, (Fabbri, 2000: 51). Otro de los instrumentos de dominación del instinto vital es el poder económico: “la tendencia del individuo o del grupo a dominar a los otros hombres a través de las armas o de las leyes, equivale a la que lleva a dominarlos a través de la posesión de los medios de producción y de cambio”; (Fabbri, 2000: 51).

La lucha por la libertad del hombre debe ser dirigida al mismo tiempo contra ambas tiranías, la política y la económica, “nuestro tiempo nos ha ilustrado suficientemente respecto de la necesidad de invertir la fórmula corriente y de reconocer el valor político de la propiedad”; (Fabbri, 2000: 52). Ya en “El totalitarismo entre las dos guerras” Fabbri había hecho suficiente hincapié en que el “carácter de la lucha” en el período inter-bélico, no podía explicarse preferentemente por factores económicos, “dato esencial” según la autora para comprender la historia:

“El Estado ha sido siempre la expresión de la clase privilegiada, su creador y su criatura al mismo tiempo. Esto no quiere decir que la causa de los fenómenos políticos (entendiendo por político todo lo que afecta las relaciones entre los hombres), sea necesariamente el interés económico. Todo lo contrario. Lo que mueve al hombre es el deseo de potencia, que no es más que el grado superlativo del instinto vital. Ahora bien, la forma bestial, viciosa, del deseo de potencia es el ansia de dominio sobre otros hombres, la voluptuosidad de doblegar voluntades ajenas, de situarse en un peldaño más alto que los demás”; (Fabbri, 1947: 5).

El socialismo es consciente de esta voluntad de poder presente en cada individuo y pretende satisfacerla “en lo que tiene de más alto”, y de “más humano”, (Fabbri, 2000:

53), como lo han demostrado los estudios de Reclus o de Kropotkin sobre el apoyo mutuo⁹³. Una sana voluntad de poder

“(…) se traduce en el deseo de libertad y de autodomínio, en el ansia de plegar la naturaleza hostil y la materia inerte a las necesidades del hombre, en el apetito de trabajo, de creación, de conocimiento; y sobre todo en la asociación que multiplica y extiende hasta los límites del universo conocido las posibilidades y la irradiación de la acción individual, en la solidaridad que, partiendo del subconciencia colectivo de la especie, llega a ser, en la esfera de la conciencia, fraternidad, amor, espíritu de sacrificio” ; (Fabbri, 2000: 53).

Es necesario reconocer entonces en toda voluntad de poder esa tendencia invencible en todo ser humano que lo lleva a realizar con escasos intervalos de tiempo tanto las acciones más nobles con las más bajas y brutales:

“la autoridad que atomiza la sociedad bajo el peso de una uniformidad inorgánica, disfrazada de organización, y la solidaridad espontánea que construye en la base los órganos vitales de la vida asociada cuyo proceso culmina en la libertad, son los dos polos opuestos de la voluntad de poder natural en el hombre”, (Fabbri, 2000: 54).

El socialismo “tiene su misma base en este aspecto sano de la voluntad de poder”, afirma Fabbri, su instrumento es la asociación, que “multiplica al infinito las proyecciones del esfuerzo individual”. Por lo tanto, el socialismo es “la verdadera liberación del individuo” ya que da a los productores y a los consumidores la posesión colectiva de los medios de producción y de los bienes de consumo, y libera de esta forma, a las comunidades humanas del “predominio obsesivo del factor económico, transformando la codicia hostil en común esfuerzo de explotación de las riquezas naturales”; (Fabbri, 2000: 49-55).

⁹³ Para Reclus, por ejemplo, la “ayuda mutua”, “será en todos los tiempos el principal agente del progreso del hombre”; (Reclus, s/d: 58).

Función liberadora del determinismo legal

Se ha mostrado como Luce Fabbri presentó *su* concepción del anarquismo, pero el anarquismo “de siempre”, el “de todos”, (Fabbri, 2000: 31). Este anarquismo posee a su juicio un “significado amplio y un valor permanente”, posee también una o más localizaciones históricas como movimiento organizado que se desprenden del socialismo, aunque no agotan su contenido; (Fabbri, 2000: 30-31). Por esto reivindica los postulados históricos del movimiento ácrata, lo central no ha cambiado, los que se han visto modificados son los “factores históricos en medio de los cuales éste debe conducir su batalla”; por esto, “entre las cosas que hay que “revisar”, acaso ocupen un lugar importante nuestras relaciones con la tradición”, (Fabbri, 2000: 46).

El socialismo surgió en el siglo XIX como “una exigencia de justicia contra la explotación de las fuerzas de trabajo por parte del capitalismo privado”, (Fabbri, 2000: 33). Fabbri reivindica, en consonancia con “Camisas negras” los principios de 1789, principios que el movimiento popular interpretaba no como una conquista ya realizada, sino la “premisa lógica para conquistas ulteriores”; de ahí, que el punto de inflexión que dividió las aguas entre el proletariado y la burguesía fuera junio de 1848 en Francia, cuando el Estado se transformó en el instrumento para defender la propiedad y el orden vigente, (Fabbri, 2000: 33).

Este socialismo, elemental, de amplia base popular, que luchaba “simple y globalmente contra el gobierno y los patrones” y que tenía en la revolución –concebida como continuación de la francesa del 89- su proyecto y deseo permanente, fue quedando paulatinamente de lado ante el surgimiento del “socialismo científico”. La corriente bakuniana pareció “fuera de moda” por el hecho de conservar las características y –en parte- el vocabulario del socialismo sin adjetivos, y de continuar combatiendo “contra el gobierno y los patrones”, (Fabbri, 2000: 34-35). Como consecuencia de este proceso, según la opinión de Fabbri, el socialismo se transformó de aspiración liberadora, en una interpretación más o menos determinista de la historia:

“Marx (...) se equivocó en la segunda parte de su diagnóstico, cuando dijo –y todos lo aceptaron- que la muerte del capitalismo privado significaba el triunfo del socialismo. Esta falsa previsión derivaba de la función central que desempeñaba en el sistema de Marx el factor económico y de la sobreestimación que en él se hacía de la importancia de las clases”; (Fabbri, 2000: 34).

Pero esta interpretación, ya desde entonces, no contó con una aceptación unánime; el desarrollo posterior de la teoría marxista implicaba sostener que “el Estado es la expresión de la clase privilegiada”, que el proletariado, “construyendo –a través de su propia dictadura- el socialismo (que es por definición una sociedad sin clases) se niega a sí mismo como clase y, destruyendo las clases, destruye al Estado”; “esta es evidentemente -afirma Fabbri- la afirmación más utópica que jamás se haya hecho en el campo socialista (...) La divergencia entre Marx y Bakunin, continuada a través de la escisión de la 1a. Internacional tiene por centro este problema. Bakunin describe proféticamente, hablando de la dictadura del proletariado, el Estado totalitario moderno”; (Fabbri, 2000: 34).

Pero la historia ha dado la razón a los postulados de ese socialismo primigenio, “los hechos hoy han revelado a todos el carácter utópico de la teoría de la autodestrucción del Estado”, (Fabbri, 2000: 34-35); y si el socialismo quiere sobrevivir, afirma Fabbri, “el socialismo se vuelve a encontrar en la vieja posición: contra el gobierno y los patrones”; (Fabbri, 2000: 36).⁹⁴

Hoy, somos más conscientes que nunca de la arbitrariedad que toda pretensión de encontrar “leyes” en los procesos humanos comporta:

“El concepto mismo de ley, aplicado a los seres humanos está hoy en crisis, ya sea que se lo tome en sentido jurídico, o que se dé a la palabra un sentido científico en el ámbito de las

⁹⁴ Luigi Fabbri, haciéndose eco de la crítica al concepto de “dictadura del proletariado” criticó duramente al leninismo en su obra más relevante: “Dictadura y revolución”; años más tarde, en 1947, Luce Fabbri continúa esta línea criticando al stalinismo en el folleto “La libertà nelle crisi rivoluzionarie”. En este opúsculo, Luce desarrolla su concepción de la revolución, al mismo tiempo que realiza un balance de las realizaciones del anarquismo. En la misma línea que

disciplinas que estudian al hombre. En esta época de extrema mecanización material nuestra visión de la vida se ha hecho más realista; la única realidad verdaderamente concreta es el individuo, la única fuerza concreta su fuerza física y espiritual. Así las leyes históricas, económicas, fonéticas, que parecían gobernar la evolución de las instituciones humanas, de la producción y el consumo, o de las lenguas, se reducen a simples indicaciones estadísticas y ayudan a hacer cálculos de probabilidades, que pueden ser contradichos en cualquier momento por imprevisibles intervenciones, no del factor hombre en abstracto, sino de determinados hombres en concreto, muchos o pocos, débiles o poderosos”; (Fabbri, 2000: 77).

A diferencia del siglo pasado, aclara Fabbri, momento en que muchos anarquistas aceptaban gran parte de la visión marxista de la economía, hoy somos conscientes del “peligro que se esconde en las tácticas y programas basados en una teoría general de la historia”, (Fabbri, 2000: 46); “Las construcciones abstractas y fuera del tiempo, como la de Rousseau y –pese a su apariencia historicista- el marxismo, siempre han llevado a la dictadura”, (Fabbri, 2000: 30).

No obstante, aún encontramos en la actualidad una misma actitud dogmática tanto en el materialismo filosófico como en su antagonista, el pensamiento religioso; ambos comparten una misma fe, una misma idolatría, una misma inclinación peligrosamente totalitaria. Existe una “línea de derivación directa” desde la “Ciudad de Dios de San Agustín (...) a Torquemada; (...) la misma que lleva del materialismo dialéctico a los campos de concentración stalinianos”. En ambas actitudes, la de quien “se siente intérprete de la historia, como quien se cree inspirado por Dios, sacrifica la vida presente a la futura. Y no se puede sacrificar el presente de los hombres –que están vivos y aman a pesar de todo la vida –sin el más brutal ejercicio de la autoridad”; (Fabbri, 2000: 46).

Capitalismo y sovietismo son más parecidos de lo que habitualmente se cree, en sustancia, entre “oriente” y “occidente”, no existe más que una “efímera rivalidad”; (Fabbri, 2000: 59). La “lucha verdadera”, a través de la cual todavía se puede salvar el

Malatesta y su padre, Luce Fabbri defiende la idea –de indudable ascendencia ilustrada- de que

destino de la humanidad, no es la guerra, sino el esfuerzo revolucionario contra los totalitarismos en acto o en gestación en todas partes del mundo,

“La única posibilidad de ‘tercera posición’ se encuentra fuera de los partidos autoritarios, por encima de las fronteras, fuera y contra los cuadros del capitalismo privado y de la burocracia del Estado empresario; se halla entre los hombres y las mujeres, considerados en su común humanidad, como seres que piensan, aman, trabajan y consumen pero sólo en la medida en que logren ser ellos mismos, rehuyendo la falsa simplicidad de las clasificaciones que los “directores” privilegiados de la política mundial imponen en tácito acuerdo, en defensa de sus intereses, los que se oponen ciertamente entre sí en una lucha feroz por el predominio, pero coinciden en un común instinto de conservación, que terminará quizás por identificarlos”; (Fabbri, 1951: 4).

Este esfuerzo, no sólo no tiene nada que ver con la guerra, sino que “es en sí mismo la única posible lucha contra la guerra misma, siempre que sea esfuerzo creador, esto es, en este momento, siempre que sea esfuerzo orientado en sentido socialista”; (Fabbri, 2000: 59).

Fabbri no pretende erigir una teoría de la revolución, sus juicios son el resultado de la “experiencia histórica”, experiencia que revela la artificialidad del “seudo-historicismo de la misión revolucionaria de la clase trabajadora”, de la falsedad de la tesis del socialismo “como heredero necesario del capitalismo privado”, de la “revolución provisoria” y de otros “mitos” que no han sido más que ideas-fuerzas, es decir, en definitiva, ideas utilizadas como “instrumentos de dominio”, dice la autora. Los esfuerzos de Fabbri están orientados a combatir los determinismos históricos, la historia es dialéctica, pero no en sentido marxista, (Fabbri, 2000: 36). Las funcionalidades anti-utópicas del discurso están dadas por los “fatalistas de las leyes históricas”, aquellos quienes quieren obrar respetando escrupulosamente presuntas “leyes históricas”, pero que terminan al margen de todos los procesos reales; (Fabbri, 2000: 71).

El retorno de este “socialismo supérstite” está representado hoy, por el anarquismo. Este socialismo, “no anula, ni siquiera ideológicamente un siglo de historia, sino que atesora sus enseñanzas, ya que representa la solución de pseudo-soluciones fracasadas, y no, como en el socialismo del período de los orígenes, una visión demasiado nebulosa, o una ignorancia total, de los problemas futuros”, (Fabbri, 2000: 36). Fabbri entiende que el tránsito de esta realidad de opresión a un futuro liberador no puede ser pensado como una ruptura brusca y definitiva con el pasado, la libertad de los individuos es central, la historia es el resultado de una praxis humana, una constante construcción-deconstrucción de individualidades y forjamiento de estructuras más libres; de este modo, vemos en Fabbri una acentuada postura “antijacobina”, ya que –como afirma Zibechi- “rechaza con vehemencia, y notable valor moral, la posición de hacer tabla rasa con el pasado”, (Zibechi, en Fabbri, 2000: 21).⁹⁵

Función crítico-reguladora

En los escritos de Fabbri pueden identificarse dos usos diferentes de la palabra “utopía”, por una parte, utopía es –siguiendo el uso ordinario que posee en nuestra cultura- algo irrealizable; en este sentido Fabbri afirma que el socialismo libertario no es “utópico” porque se está construyendo en libertad, en la “historia real”, en individuos concretos, depurando las experiencias del pasado, aprendiendo de la tradición y aferrándose a un deseo incansable de libertad; utopía es en cambio, “querer fabricar una sociedad desde posiciones de gobierno, utilizando a los hombres como materia prima a fuerza de leyes aplicadas por la violencia”; (Fabbri, 2000: 77).

⁹⁵ Como afirma Rago: “Buscando continuamente construir una lectura libertaria de la historia, procurando encontrar los puentes que permitan garantizar el rescate y la continuidad de las experiencias de autonomía realizadas en el pasado, Fabbri entiende que allí se pueden encontrar experiencias positivas de creación de espacios de libertad que deben ser conocidos y ampliados. Las luces que despuntan en el pasado, por pequeñas que sean, no deben ser apagadas o subestimadas, sino aumentadas e irradiadas hacia el mayor terreno posible, en el presente y en el futuro.” (Rago, (2002): 129).

En otro sentido, Fabbri utiliza “utopía” como la condición de posibilidad de realización que todo esfuerzo humano conlleva,

“Tenemos necesidad de orientar nuestro camino, de un punto de llegada, al que sea posible acercarse cada vez más aunque se tenga la conciencia de que la perfección no es cosa humana y está por consiguiente como el paraíso de las distintas religiones, fuera de la Tierra. ‘Hermoso pero irrealizable’ repite la gente. ¿Por qué irrealizable, si tiene una realidad en la mente del hombre y llega a orientar su acción en una cierta medida? Esta medida es también la de su ‘realidad’”; (Fabbri, 2000: 72).

Siguiendo esta orientación, afirma que “todo lo humano es utópico antes de traducirse en realidad; y todo lo que depende de la voluntad es irrealizable. Lo que importa es tener un camino orientado”; (Fabbri, 2000: 76). El ejercicio de proyección que posibilita orientarnos, adquiere en este texto, el nombre de “esquema”. Según Fabbri, un problema que “atormenta desde hace tiempo a los anarquistas”, pero que “parece hacerse sentir en forma más aguda en este momento”; y que se refleja en el pudor “con que se evita definir idealmente el futuro”, es el temor al ridículo. Esta dificultad radica en una “debilidad congénita” que posee toda utopía anarquista:

“(…) una “utopía” anarquista posee (...) una debilidad congénita: cuanto menos autoritario sea un régimen; tanto mayor será la expresión de aquella variedad ilimitada que es inherente al espíritu humano, y por consiguiente tanto menos reducible a un esquema”; (Fabbri, 2000: 71).

A pesar de esta aparente debilidad, Fabbri reivindica el ejercicio de proyección de ese ideal, “los esquemas son útiles”, siempre “sobre una base material concreta, limitada en el tiempo y en el espacio (...) y sirven entonces como ejercicio, aún cuando la realidad se muestra siempre mucho más grande que ellos”; (Fabbri, 2000: 71). Este rol es muy importante –dice Fabbri - “pero a esto se limita su eficacia”. En el polo opuesto se ubican los “destructores”, “los que piensan que todo está podrido en la sociedad actual y hay que barrerlo todo, dejando a la Revolución o a la Humanidad Futura (con mayúsculas) el encargo de reconstruir. Son los fatalistas de la espontaneidad”, actitud que termina siendo legitimadora del statu quo, (Fabbri, 2000: 71). El “utopismo antiutópico” también está presente en estos “eufóricos” que quieren todo ya, “producto

tanto de un dinamismo exasperado, como de la pereza de la voluntad, que evita el esfuerzo menudo y sostenido, sin recompensa a término”, conciben la historia “bajo el signo del milagro”; (Fabbri, 1962: 17).

Por eso, “el socialismo libertario (...) es acaso la única utopía que no ha sido derrotada, en terreno teórico, por los acontecimientos. En la práctica, en lo concreto del acontecer diario, el proyecto anarquista está acostumbrado a las derrotas (...) Esto se debe a que a diferencia de los demás proyectos, no centra su victoria en la conquista del poder”; (Rago, en Fabbri, 2000, estudio posterior: 92).

Los antecedentes históricos, experiencias de socialismo de base, autónomos, tratando de no quedar anulados en el Estado como la Comuna de París, Rusia en 1917, la experiencia de tres años en España, todas estas experiencias aisladas, efímeras, “son sin embargo suficientemente frecuentes y amplias como para señalar un camino”; (Fabbri, 2000: 76). Un camino que debe exigir una fuerte coherencia entre fines y medios: “justo por este especial carácter suyo, el punto de llegada no cambia. Cambian, sí, los obstáculos a través de los cuales debe pasar el camino, que es, esencialmente, el camino de la libertad”; (Fabbri, 2000: 72).

Función anticipadora del futuro

En el prólogo a “El Camino”, firmado por La Editorial Nordan/Comunidad del Sur, se afirma que el pensamiento de Fabbri, “enraizado en la historia”, apunta sin embargo “a un proyecto de sociedad contra la historia”, (Fabbri, 2000, prólogo: 15); es posible leer en esta opinión el hecho de que el anarquismo que Fabbri concibe es una posibilidad cierta, alternativa capaz de encauzar los procesos históricos, que, no obstante, siempre están sujetos a las voluntades humanas. Enraizado en la historia, a través de una “descentralización coordinada”, es posible

“(…) un retorno maduro a la originaria democracia directa de nuestra comunidad medioeval, antecedente histórico no despreciable para nosotros, que, no teniendo a nuestra disposición el engañoso instrumento de la dictadura con la cual parece fácil crear un mundo nuevo sobre las ruinas de *todo* el pasado y el presente, debemos tratar de liberar en el presente aquello que hay de más libre, vivo y espontáneo (y las raíces en el pasado son una garantía de espontaneidad)”;

(Fabbri, 2000: 45-46).⁹⁶

Las “posibilidades lógicas” de organización política no son infinitas, opina Fabbri, el predominio marxista “está ya lógicamente superado en el campo socialista”, tanto por el fracaso del socialismo estatal estalinista como por la difuminación de los principios revolucionarios en los partidos socialdemócratas. Por lo tanto, “en el horizonte de las probabilidades lógicas”, no queda otra opción más que el socialismo antiestatal “con su debilidad numérica y su fuerza moral, justamente en el momento en que el viejo enemigo de la libertad, el Estado, se está identificando con el viejo enemigo del socialismo: la explotación capitalista”; (Fabbri, 2000: 36-37).

Estas afirmaciones traslucen una profunda confianza en que los acontecimientos no pasan en vano y que los pueblos realizan un aprendizaje de sus errores; según Fabbri, es posible una acumulación histórica capaz de retomar lo más genitivo y fermental de las experiencias del pasado. Esta convicción no parece coincidir con la desazón que expresara Fabbri en el inicio de Camisas Negras respecto al fenómeno del fascismo, pero es solidaria con el contexto general de su pensamiento.

⁹⁶ Luce Fabbri arriesga ejemplos de cómo podría darse esta participación “gradual” en el control político de la sociedad: “(…) Hoy como ayer la mayoría de los anarquistas conciben tal sociedad como una federación coordinativa de núcleos geográficos (ejemplo, los municipios), o funcionales (ejemplos: consejos de fábrica, sindicatos, cooperativas de consumo, instituciones culturales, sanitarias, etc.), en la cual la vida material sea asegurada por un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la distribución gratuita de los productos de acuerdo a las necesidades”; (Fabbri, 2000: 45). Es interesante que incluya en estas posibilidades a los “Entes Autónomos” de la experiencia uruguaya: “Se podría hablar de federación de entes autónomos, no administrados por representantes de los partidos que tienen en sus manos, aunque sea gracias al voto popular, el poder político (como en el Uruguay) sino directamente por sus respectivos trabajadores y usuarios”; (Fabbri, 2000: 45).

El anarquismo es un proyecto contra la historia, en el sentido de que las antinomias “socialismo”/“individualismo capitalista”; “sector planificado de la sociedad”/“sector libre”; “liberalismo económico”/“liberalismo político” serán superadas. En realidad, “el capitalismo jamás ha sido individualista y no se llega al socialismo a través de la estatización”; (Fabbri, 2000: 38). Estas asociaciones de pares de ideas son artificiales y a pesar de todos los esfuerzos, terminarán por romperse:

“(…) no pasará sin duda mucho tiempo que el fracaso progresivo del liberalismo capitalista en el campo económico y político obligará a disolver el binomio. Quienes lo defienden porque se sienten ligados al sistema capitalista de producción basado en el beneficio (que, compatible en un tiempo con la libertad formal, ponía sin embargo en manos de los privilegiados un invisible bastón de mando) dejarán caer su liberalismo para conciliarse con los nuevos regímenes más o menos totalitarios en formación, que salvan la jerarquía social, creando una casta superior y privilegiada de funcionarios. A su vez aquellos que en el binomio libertad-capitalismo ven sobre todo los valores del primer término y sufren el segundo como una necesidad histórica inherente al primero, al reconocer el carácter falaz de este vínculo, serán llevados naturalmente a dejar de defender el privilegio económico”; (Fabbri, 2000: 38-39).

De todo lo dicho entonces, Fabbri concluye que las posibilidades de que la sociedad construya un futuro alternativo en sentido libertario están vigentes:

“Por esto es que el anarquismo, que es actitud básica, elemental, permanente, tiene hoy históricamente su hora, o mejor, para no hipotecar el porvenir, ni mutilarle al pasado sus hipotéticas posibilidades no realizadas, una de sus horas. Esta determinada posibilidad de hoy está en la identificación de un completo socialismo con un completo liberalismo en la catarsis de la voluntad de poder. Aprovechar esta hora puede ser obra de pocos, siempre que sean conscientes y plenamente desinteresados”; (Fabbri, 2000: 44).

La función anticipadora del futuro está dada en esta obra por esta misma concepción que entiende que los acontecimientos históricos de la humanidad deben interpretarse como un ‘caminar’ colectivo⁹⁷, es una postura contra los fatalismos y contra los

⁹⁷ En el primer artículo que Fabbri publica en su vida, en el año 1925, con 17 años de edad, (“Scienza, Filosofia e Anarchia”, Pensiero e Volontá, año II, n° 16: 361-363, Roma, 16 de diciembre de 1925), concibe ya al anarquismo como “un camino a seguir”. En aquel entonces,

determinismos en un período de mucha polarización ideológica, y amenaza de una guerra total. Una postura más “modesta” y “realista”, sostiene la autora, una postura que consiste en

“... repudiar el ‘todo o nada’, en respetar aquello que pueda haber de bueno en lo que el esfuerzo humano ha creado en los siglos, en acentuar y mejorar todo lo que tenga de libertario y solidario, combatiendo en cambio todas las manifestaciones autoritarias que lo deforman y desnaturalizan. Este no es un fin último al que tienda una única revolución⁹⁸: es un camino en el cual evoluciones y revoluciones (llamando revoluciones los períodos de crisis –violenta o no- en que el proceso histórico toma un ritmo más rápido y el trabajo silencioso de siglos muestra de pronto sus frutos) se alternan, camino sobre el cual es posible verse obligados a retroceder en los momentos de derrota, pero que es sin embargo el que se quiere seguir”; (Fabbri, 2000: 71-72)⁹⁹.

las persecuciones del fascismo no le permitieron profundizar esta idea, que, más tarde adquirirá una formulación más precisa. En ese primer artículo escribió: “A mí me parece que la meta final debe ser la anarquía, meta por otro lado demasiado vasta, o mejor, infinita, porque la anarquía, al menos la mía, no tiene un programa limitado, sino que es una concepción que, sin ser vaga, deja el campo libre para el progreso en todas sus formas; en fin, mucho más que un punto bien fijo al cual se deba llegar, es un camino a seguir, cercado de obstáculos insuperables, pero sin límites en extensión, que permita avanzar hacia el infinito para acercarse cada vez más a aquella perfección que todos estamos resignados a no alcanzar”. (Tomado de Rago, 2000: 52).

⁹⁸ Fabbri realiza una profunda autocrítica de la concepción de revolución en filas anarquistas en la colección de ensayos denominada “La libertad entre la historia y la utopía”; sirviéndose de la distinción que había propuesto su maestro Rodolfo Mondolfo en publicaciones anteriores, destaca: “(...) en toda tendencia renovadora existen siempre los dos polos, el historicista, que toma el pasado como punto de partida, y el antihistórico que lo niega radicalmente y quiere construir el porvenir ex novo, sobre la base de un ideal forjado en todas sus piezas por una razón intemporal o exclusivamente futurística. De ahí dos conceptos muy distintos de la revolución, vista por unos como un desarrollo gradual frente al cual hay que remover obstáculos, y por los otros como una renovación total, necesariamente violenta en todos sus aspectos (...) el momento del antihistoricismo, de la tentativa de imponer un programa abstracto, prescindiendo de todo lo existente, es el momento de (...) la dictadura pretendidamente provisoria, que, cuanto más se aleje, en la formación teórica del sistema, de las tradiciones y hábitos inherentes a la realidad que pretende modificar, tanto más absoluta y duradera va a ser”; (Fabbri, 1962: 41). Esta concepción de revolución fue desarrollada tempranamente por Eliseo Reclus, a quien Fabbri estudió con detenimiento. En el texto *Evolución, revolución y anarquismo*, Reclus muestra que evolución y revolución son dos estados sucesivos de un mismo fenómeno y no dos conceptos antitéticos: “la evolución es el movimiento infinito de cuanto existe, la transformación incesante del Universo y de todas sus partes, desde los orígenes eternos y durante el infinito del tiempo”; (Reclus, 2012: 5). Según Reclus, ninguna revolución puede realizarse sin una evolución anterior, por lo tanto, “la evolución precede a la revolución, y ésta a una nueva evolución, causa de revoluciones futuras”; por otra parte, “Las revoluciones pueden hacerse pacíficamente, por consecuencia de una modificación súbita del medio que provoque un repentino cambio en los intereses; asimismo, las evoluciones pueden ser muy rudas, mezcladas con guerras y persecuciones”; (Reclus, 2012: 8); esto echa por tierra el tradicional imaginario de estos conceptos. Por último, el autor se define: “Evolucionistas en toda la línea, somos igualmente revolucionarios en todo, porque sabemos que la historia misma no es otra cosa que la serie de hechos realizados que siguen a la serie de preparaciones”; (Reclus, 2012: 8).

⁹⁹ “Nuestros vínculos con el pasado son muy fuertes –afirma Fabbri- sobre todo son fuertes a nivel colectivo, y una ruptura drástica con el pasado, completa, sólo se puede hacer a costa de la

Hay en esta última frase un otorgamiento muy importante a la voluntad política, en detrimento de los determinismos, naturales o científicos¹⁰⁰; una voluntad que involucra tanto a las decisiones colectivas como individuales, (Fabbri, 2000: 36); y en el que la lucha en sí tiene una importancia capital, por el significado que encierra, aunque esas pequeñas conquistas sean sólo psicológicas o internas, “siempre serán conquistas”, (en Rago, (2002): 183).

Por eso la revolución no es la “principal tarea” de los anarquistas, sino “un momento de una historia que toda ella es tarea para nosotros”; (Fabbri, (1962): 48). El “programa” de la revolución libertaria,

“(…) es la ruptura, o la transformación en el sentido de la máxima elasticidad de los moldes de la sociedad actual, moldes que –con términos que no han crecido en proporción a su significado –llamamos *Capitalismo* y *Estado*, y que son por otra parte anacrónicos en su rigidez estructural frente a la potencia del hombre de hoy y –desde un principio- inadecuados y arbitrariamente constrictivos frente a las posibilidades y exigencias colectivas e individuales del hombre de siempre. Romper o modificar profundamente los moldes e impedir que se formen otros tanto o más coactivos que los destruidos, dejar que las energías liberadas se den, desde adentro, las estructuras que le son naturalmente apropiadas, substituir la subordinación coactiva por una

libertad, sólo oprimiendo y forzando las voluntades. Hay algo en la tradición que oprime, y sin embargo, hay una continuidad que no se puede romper violentamente, sólo se puede dejar caer, promover la caída de lo que está sobrando, de las hojas secas, de lo que ya no tiene vida (...) No obstante, un cambio libertario debe pasar por la voluntad colectiva; la voluntad colectiva siempre tiene en cuenta la historia (...) aunque sea inconscientemente (...) conocer la historia tiene un valor vital, un valor de reconsideración de los valores tradicionales y es una forma, un vehículo de transformación, mientras se critican los valores a medida que se les conoce”; (Fabbri, entrevista realizada por M. Rago, julio de 1997).

¹⁰⁰ Luce Fabbri se coloca aquí, en la misma línea de su padre y de Errico Malatesta. Este último, en polémica con Kropotkin, criticó lo que consideraba dos “errores” en su manera de pensar y concebir el anarquismo: su “teoría del fatalismo” y su “excesivo optimismo”. El primero de ellos, señala, es deudor de su adhesión a la filosofía materialista; “Según su sistema, la voluntad (Will) –una fuerza creadora, cuya fuente y naturaleza no podemos comprender, como, asimismo, no entendemos la naturaleza y la fuente de la ‘materia’ o de cualquiera de los otros ‘primeros principios’- como decía, la Voluntad, que contribuyó mucho o poco en la determinación de la conducta de los individuos y de la sociedad, no existe y es una mera ilusión. Todo lo que ha sido, es y será, (...) todo lo que tiene, debe, y quiere producirse es resultado de una inevitable secuencia de causas y efectos de origen mecánico, que no deja ninguna posibilidad de variedad. La ilusión de la voluntad es en sí un término mecánico”. Con agudeza, Malatesta señala que esta postura nos lleva a concebir que “las ideas de libertad, justicia y responsabilidad no tienen ningún significado, y no tienen ninguna incidencia en la realidad”; y que Kropotkin, entonces,

coordinación orgánica y eventualmente planificada, sobre la base de pactos revisibles y delegaciones revocables, en la que la responsabilidad de cada uno sea en lo posible la garantía de la vida de todos”; (Fabbri, 1962: 10).

La anticipación del futuro se da en los textos de Fabbri partiendo de una concepción de la historia abierta a las posibilidades de realización, asumiendo la potencialidad humana y atenta a reconocer y sumarse a los importantes logros que a lo largo del “camino” los seres humanos estamos construyendo. El socialismo antiestatal se vislumbra entonces en el campo de lo posible como alternativa al tiempo vivido y posibilidad lógica, que apuesta a evitar los errores del pasado en una tarea de aprendizaje constante.

Anarquismo y democracia

Es lugar común sostener que las diferentes interpretaciones de pensadores anarquistas latinoamericanos en el siglo XX respecto del “Estado” no han contribuido a una profundización de la herencia recibida por sus pares europeos; la identificación de “Estado” con “sociedad política” parecería ser el tópico más extendido en la mayor parte de la literatura ácrata, así como una concepción de la sociedad civil en franca oposición con las instituciones del Estado y sus representantes. No obstante, tal impresión no es del todo acertada. Ejemplo de ello fue la tónica del debate que tuvo lugar en el movimiento anarquista internacional, discusión pública, aunque poco conocida, y que tuvo en Luce Fabbri su principal animadora cuando, en ocasión de su viaje a Italia en 1981, fue entrevistada por Gianpiero Landi, editor de la Revista “A” de Milán. La discusión sobre el valor y el sentido estratégico de la democracia burguesa venía desarrollándose desde la culminación de la Segunda Guerra Mundial, y “fue uno de los primeros diálogos al máximo nivel entre anarquismo y el pensamiento contemporáneo”, (Masini, prólogo a Fabbri, 1996: 12). Las afirmaciones de Fabbri respecto a la democracia y el rol que en ella debe jugar el movimiento anarquista, generaron una polémica muy viva.

“que fue muy crítico con el fatalismo de los marxistas, fue él mismo víctima del fatalismo mecanicista, que es mucho más inhibitor”; (Malatesta, 2009).

En la primera entrevista que realiza la revista (“Entrevista a Luce Fabbri”, Revista “A” de Milán (Nº 95), octubre de 1981: 29)¹⁰¹ la introducción que hace el director presenta a la autora como una de las primeras que ha desarrollado en el ámbito anarquista una teoría orgánica de la *tecnoburocracia*, a partir del análisis comparativo del fascismo y del leninismo-estalinismo. En su opinión, en esta entrevista se trasluce la profunda “tensión moral” que atraviesa y sostiene toda la concepción del anarquismo presente en Fabbri. Su “ética anárquica”, deudora de su padre, Luigi Fabbri y de Errico Malatesta, por ejemplo, su concepción sobre la violencia revolucionaria, que nunca debe ceder terreno al violentismo, ni al “ribellismo esasperato”, a la “mitizzazione della violenza”, (Fabbri, 1981: 29). Respecto a la pregunta sobre cuál debe ser el rol del anarquismo en el mundo contemporáneo, Fabbri responde:

“Io penso che il nostro terreno sia quello della creazione dei germi di un mondo libero e della propaganda della tolleranza e della molteplicità: bisogna cercare che si ammetta attorno a noi l’esistenza della pluralità e della convivenza delle posizioni. Bisogna stimolare soprattutto la creazione di organi che possano essere domani i nuclei di una società libera. Per quello abbiamo bisogno delle libertà fondamentali, per quello credo che bisogna difendere la democrazia dove ancora sussiste, con tutte le sue debolezze, perché ci offre la possibilità di organizzarci, di creare comunità, di coordinare sforzi, di studiare ed eventualmente contribuire a rendere forti gli organismi spontanei, che possono essere domani utilizzati per un’organizzazione libertaria. Credo che il nostro compito sia de approfittare delle libertà di cui ancora si gode in una parte del mondo, per andare creando realizzazione nostre. Bisogna attuare l’autogestione nella maggior misura possibile già nella società presente, perché si possa realizzare domani un cambiamento di struttura che sia il meno cruento, e quindi il meno autoritario possibile. Dobbiamo studiare e utilizzare tutti quegli organismi, esistenti già oggi, che non siano strumenti di sfruttamento e di dominazione, o che non lo siano necessariamente, e possano essere magari modificati e indirizzati nel nostro senso”; (Fabbri, 1981: 38).

En opinión de Fabbri, el énfasis de la tarea de los anarquistas en la actualidad debe estar puesto en contribuir a la “creación de los gérmenes de un mundo libre”, propiciar la tolerancia y la multiplicidad, la admisión de la pluralidad y la convivencia de las posiciones. Pero también hace falta “estimular sobre todo la creación de órganos que

¹⁰¹ Buena parte de esta entrevista fue publicada en Fabbri, Luce, 1998; *Una strada concreta verso l’utopia. Itinerario anarquico di Fine Millenio*, Cheti, Ed. Samizdat, y en español en *El anarquismo: más allá de la democracia*, Ed. Reconstruir, colecc. Radar, Buenos Aires, 1983.

puedan ser mañana los núcleos de una sociedad libre”, vale decir, donde puedan desarrollarse las “libertades fundamentales”; esto conlleva a “defender la democracia dónde todavía existe”, reconociendo sus debilidades y limitaciones, pero haciendo hincapié en la posibilidad que ofrece de “organizarnos, de crear comunidad, de coordinar esfuerzos, de estudiar y eventualmente contribuir a hacer fuertes los organismos espontáneos, que pueden ser mañana utilizados por una organización libertaria. Aprovechar en definitiva las libertades de que todavía se goza para ir creando un trabajo colectivo en sentido libertario¹⁰². Para Fabbri, el ideal de autogestión debe ser realizado cuanto antes en la mayor medida posible en la sociedad presente, lo cual posibilitaría en un futuro un cambio de estructura menos cruento, violento, y por tanto, menos autoritario. Esta postura supone el estudio serio y sistemático del funcionamiento de los diferentes organismos y estructuras del Estado, ya que nadie puede cambiar aquello que no conoce.

Posturas similares a lo largo de la historia han provocado la reacción de posiciones ideológicas “puritanas” que, ante un temor sanamente fundado¹⁰³, advierten sobre la posible pérdida de identidad¹⁰⁴ si se colabora *en y con* aquellas estructuras que se

¹⁰² Esta afirmación de Luce Fabbri volvió a azuzar viejas tensiones en el movimiento libertario, que había tenido, como concepciones reconocibles a aquellos que, viviendo en América, en el contexto de las democracias de las primeras décadas del siglo XX, sentían un profundo desprecio por ellas, vistas como producto del mundo burgués. En frente, los anarquistas europeos, recién arribados, con la experiencia reciente de los abusos totalitarios, como los Fabbri, que valoraban de otro modo las posibilidades que otorgaba el régimen democrático, especialmente en lo que concierne a la libertad de reunión, de expresión, etc. En palabras de Malatesta: “El fascismo nos hace ver los valores de la democracia”; estos dos modos de posicionarse ante el régimen democrático burgués, este “cambio de tono”, perduró, no obstante en las discusiones a la interna del movimiento libertario. Luce Fabbri refiere que: “(...) cuando nosotros llegamos aquí a América, ‘democracia’ era una mala palabra. Para nosotros, la recuperación de la democracia en Italia y Alemania, era un primer paso para empezar a luchar de nuevo. Esto creo que es importante, porque es la historia del anarquismo y sin embargo no se ha puesto mucho de relieve. Ha habido un cambio de tono desde la propaganda que se hacía antes del 20. No ha cambiado nada en lo que se refiere a principios, digamos que ha cambiado el enemigo principal”; (Fabbri; entrevista realizada por M. Rago, 23/01/95). Para un estudio detallado del contexto político e ideológico del movimiento obrero en los primeros años del siglo XX: (Cf. López D’Alessandro 1990; Porrini, 1994, 2010^a, 2010^b; Mechoso, 2011; Rodríguez, 1966).

¹⁰³ Este “temor” de los grupos anarquistas cobró especial preocupación en el contexto uruguayo postbatllista: la respuesta del presidente Batlle y Ordoñez a los crecientes conflictos entre patrones y obreros consistió en “elevar” al Estado, y con él al sistema político, a un plano de “benevolente neutralidad” desde la que se pretendió mediar en los conflictos sociales, ubicándolo de este modo como institución superior, por encima de los intereses de las distintas clases sociales y apuntando a un rol de la clase obrera como sustento electoral de su partido político, desdibujando la movilización sindical; (Cf. Finch, 1980: 20, Zubillaga, 1983: 57).

¹⁰⁴ Esa es justamente la principal objeción que realizan los editores de la revista a Luce Fabbri: “Non per questo, però, possono gli anarchici oggi dirsi nè liberali nè socialisti. Per essere come

pretenden transformar o eliminar; tal postura únicamente podría ser válida en la lógica de la persecución y conquista de espacios de poder, postura antitética, por definición, con la anarquista. Por otra parte, este temor a la “contaminación ideológica” o al progresivo renunciamento a los principios, puede denunciar una inseguridad interior en el abrigo de los postulados ideológicos. En todo caso, Fabbri no propugna la participación en todos los espacios de poder, antes bien, excluye claramente aquellos que puedan ser “instrumentos de explotación y de dominación”, es decir, aquellos espacios que por su propio funcionamiento no brindan esos gérmenes potenciales de libertad.

Lejos de abdicar de los postulados centrales del anarquismo, Fabbri reafirma como objetivo central del movimiento un principio regulativo, medida de toda acción libertaria: la abolición del Estado es el “punto final” que conserva su validez independientemente del hecho de que pueda o no alcanzarse totalmente. No obstante aclara que toda posición ideal es una utopía, y por tanto no se puede realizar como ha sido concebida, en las condiciones ideales en que ha sido pensada. Las circunstancias coyunturales relativizan inevitablemente toda teoría, pero la tarea ha de ser la de aproximarse lo máximo posible a ese ideal:

“L’anarchismo si pone l’obiettivo dell’abolizione dello Stato, che è un punto finale che conserva la sua validità indipendentemente dal fatto se si può raggiungere totalmente oppure no. Io ritengo che ogni posizione ideale è un’utopia, non si può realizzare come è stata concepita nelle condizioni ideali in cui è stata concepita. Una teoria è sempre relativizzata dalle circostanze concrete. Penso che l’anarchismo non sfugga a questo: esso non può realizzarsi così come noi lo concepiamo, nei termini di un fine ideale, ma possiamo solo avvicinarci a tale fine il più possibile. Nei limiti in cui tutto è possibile, cioè nei limiti di un’approssimazione, di un’avvicinamento, penso che l’anarchia sia realizzabile. Ma l’importanza del nostro movimento non sta solo nella sua capacità realizzatrice; sta anche e forse soprattutto nel suo compito attuale e permanente di testimone d’una esigenza invincibile dell’essere umano, sta nella sua presenza

sono, continuatori di ciò che esisteva e non esiste più sotto tali bandiere, debbono anzi impegnarsi ad una lotta contro le macchine politiche che oggi si dicono ‘liberale’ e ‘socialista’. E tale lotta non può condursi con chiarezza se non v’è il presupposto d’una netta differenziazione dalle rispettive posizioni ideologiche (e da quelle, più circee, della collaterale e per ora predominante macchina politica che si dice ‘comunista’; (“Los editores”, prefacio a Fabbri, 1955: 6).

attiva e inquietante, che agisce come un pungolo nel senso d'una sempre maggiore libertà, identificata (e non in contrasto) con una sempre maggiore giustizia.” (Fabbri, (1981): 38).

Una sociedad anárquica sería viable no en el sentido de la realización escrupulosa de sus ideales “a la letra”, sino como construcción humana y política, “en los límites de una aproximación, de un acercamiento”. Pero la importancia del anarquismo hoy, no está en opinión de Fabbri en su capacidad ejecutora, sino “sobre todo” en su tarea actual y permanente de testificar una “exigencia invencible del ser humano”, está en una presencia “activa e inquietante” que actúa como un “aguijón” en el sentido de una mayor libertad, identificada (y no en contraste) con una siempre mayor justicia”, (Fabbri, 1981: 38). Como Sócrates -afirma Fabbri- “nuestra misión de militantes, que en el fondo es educativa aún cuando se despliegue a través de una actividad revolucionaria, (...) se asemeja a la de la partera: ayuda a nacer”; (Fabbri, 2000: 74).

En el prefacio de presentación, los responsables de la revista, expresan algunos reparos sobre las opiniones de Fabbri, especialmente

“è laddove si esprime in favore della difesa delle democrazie, delle istituzioni democratiche. L'istintiva necessità e la razionale volontà di battersi sempre e ovunque per il massimo di libertà possibile non deve essere confusa (anche se può momentaneamente esservi sovrapposta) con una strategia di difesa di quelle istituzioni democratiche che l'anarchismo ha invece il compito di demistificare.” (Fabbri, 1981: 29).

En un posterior número de la revista, (“Difendere la democrazia?” Revista “A” de Milán, Nº 98, febrero 1982), se publica íntegramente una carta enviada por Luce Fabbri aclarando algunos puntos que entendía, podían prestarse a falsas interpretaciones. En el acápite que presenta esta carta, los editores, reiteran como puntos de especial disenso, “il rapporto tra anarchismo e democrazia, argomento forse scabroso per alcuni, ma a nostro avviso di fondamentale importanza”, no obstante, es importante el valor que dan los editores a la discusión planteada, que según expresión del prologuista, es lamentable que no haya trascendido los límites del movimiento anarquista. Pero sin duda, los postulados de Fabbri son visualizados en la misma “longitud de onda” que el resto, y

claramente ocupada en la “rimeditazione” del patrimonio histórico e ideológico del anarquismo:

“ancora una volta dobbiamo innanzitutto segnalare che la ritroviamo sulla nostra lunghezza d’onda, lucidamente impegnata in quella rimeditazione del patrimonio storico ed ideologico dell’anarchismo che ormai da anni anche noi stiamo portando avanti sulla nostra rivista.” (Fabbri, 1982: 14).

En el texto enviado, Fabbri comienza planteando la objeción que considera más grave: la interpretación del prologuista, que ve en su postura la recomendación de seguir una “estrategia de defensa de las instituciones democráticas que el anarquismo tiene, por el contrario el deber de desmitificar” (Fabbri, 1982: 14). Fabbri aclara en primer término que en ningún momento habló de “instituciones”, sino “globalmente” de “democracia”, y que por otra parte, la objeción puede ser falaz, si se interpreta en el sentido de una “falsa oposición”, es decir que, no tiene porqué haber contradicción entre el desmitificar la democracia burguesa y servirse de sus espacios, defendiéndolos, ante la amenaza totalitaria:

“Non c’è contraddizione tra il demistificare la democrazia borghese, dimostrandone da una parte l’insufficienza come barriera contro il totalitarismo e dall’altra il suo carattere poco democratico, avversandola nel senso d’una maggior libertà e svelandone il carattere classista, e nello stesso tempo opporsi nel suo seno alle sue degenerazioni totalitarie, e difendere contro il nemico totalitario gli spazi ch’essa mantiene aperti. Sono due lotte differenti, da combattere con animo e metodi diversi”; (Fabbri, (1982): 15).

El deber de desmitificar el mito de la democracia burguesa es indudable tarea del movimiento anarquista, fue su preocupación principal en el período que va desde el fin del bonapartismo (1870) hasta la guerra de 1914, punto de partida de la “pesadilla totalitaria”. Fabbri señala que la burguesía, sirviéndose de una democracia cómplice, preparaba la guerra, mientras el “socialismo legalitario” permanecía empantanado en el parlamento; advertir contra esta hipocresía resultaba primordial para el movimiento anarquista de entonces, pero como parte de la lucha contra la amenaza de guerra. No obstante, en la situación actual, esa tarea está lejos de ser primordial; es mucho más

importante en esta coyuntura operar en el interior de la democracia, reforzando su aspecto liberal de respeto de la autonomía, los derechos de las minorías ante los atropellos de las presuntas mayorías; en definitiva,

“... sviluppando i germi libertari insiti nel postulato basico del sistema democratico: governo del popolo, cioè autogoverno, al limite (come tendenza logicamente implicita) non-governo, contro il nuovo tipo d’assolutismo –basato forse presto sull’energia nucleare- che ci minaccia”; (Fabbri, 1982: 15).

En la actualidad, la nueva distribución de fuerzas sobre el mundo ha impuesto un “nuevo orden de prioridades” según Fabbri, es necesario buscar en las raíces de los teóricos anteriores a 1914 las riquezas de nuestra mejor herencia política, que tendrá, no obstante, que resignificarse creativamente para dar respuestas adecuadas a los nuevos desafíos:

“Nella selva selvaggia in cui si sta trasformando il mondo, s’impone un nouvo ordine di priorità. L’eredità ideale del 1789 ha ricuperato un significato al opera della spinta totalitaria che la minaccia, e vale più di prima la pena d’andare a cercare negli enciclopedisti del sec. XVIII le nostre radici (Ci sono sempre state, ma non importava). Noi tendiamo a una democrazia diretta, senza rappresentanze e con un minimo di deleghe revocabili, basata su patti fra gli interessati e articolata federativamente, cioè con nessi coordinativi e non subordinativi. Ma la distanza che ci separa da un socialista democratico sincero, che accetta il sistema rappresentativo è infinitamente minore di quella che sta fra coloro che amano la libertà e chi vuol instaurare un regime assoluto, in cui lo stato, cioè la nuova casta dei dominatori, gestisca la società dirigendo a bacchetta una moltitudine di schiavi, privi non solo del controllo sul proprio pane, ma anche del diritto di riunirsi e di parlare”; (Fabbri, 1982: 16).

Hay en el pensamiento de Fabbri una comunión interesante entre las exigencias radicales de transformación social que abraza el anarquismo, con una rica diferenciación de situaciones, matices, y distinciones teóricas que intentan dar cuenta de una realidad, que se reconoce, no encaja en los moldes conceptuales y lingüísticos.

“Di fronte al pericolo totalitario è imperioso difendere, non l’esistente, ma all’interno di ciò che esiste, quegli elementi che possono essere punti di partenza o condizioni favorevoli per sviluppi –rivoluzionari o no, secondo i momenti- in senso libertario (...) Questo non vuol dire che non si

lotti contro lo stato in senso alle democrazie; e lottare contro lo stato vuol dire in primo luogo demistificarne gl'ingranaggi. Ma la nostra lotta, in seno a una democrazia oggi sempre esposta al pericolo totalitario, non deve perdere di vista il nemico più potente, insito nello stato, ma controbalanciato, in regime democratico, da una quantità di fattori centrifughi che mantengono una tensione vitale, completamente assente in un paese in cui il totalitarismo prevale. Quella tensione, che sopravvive nei regimi in varia misura democratici, va difesa. Va difesa la possibilità di parlare, di riunirsi, di creare, sempre di più. Non si tratta di rinunciare a nessun fine, nè di cedere spazi. Solo, io credo che, dove rumoreggia sotterraneamente la minaccia fascista, la lotta va condotta di fronte, per certe cose e contro certe altre, ma non sul terreno del terremoto generico e del “tanto peggio, tanto meglio”; (Fabbri, 1982: 16).

Por último, el artículo aparecido en 1982, (“Ancora sulla ‘Democrazia’”, Revista “A” de Milán (Nº 104), 1982)¹⁰⁵, se inscribe según nos narra la autora, en el contexto de una discusión en la que se han presentado “numerosas objeciones” en los medios libertarios a posturas que se esforzaban en distinguir entre dos tipos de Estado, el democrático y el totalitario, reparos frente a “identificar la supervivencia del anarquismo con la socialdemocracia capitalista”. Estas discrepancias hacen justicia -según la interpretación que Fabbri hace de ellas- en “no perder el carácter revolucionario del movimiento anarquista y (...) no dejar que se diluya y se hunda en las arenas movedizas del demoliberalismo”; pero también estas opiniones temen que se asuma por vergüenza la postura del “realismo del mal menor”. Fabbri es de la opinión, no obstante, que todos practicamos en la vida cotidiana esta postura como antítesis del “tanto peor, tanto mejor”, (Fabbri, 1990: 219). Otro concepto presente en el debate es la cuestión de “la defensa de las libertades adquiridas”, que siempre ocuparán el lugar de “punto de partida” o una “cobertura marginal” en las luchas anarquistas, pero nunca como preocupación central. Fabbri no comparte esa preocupación, su concepción del anarquismo -una concepción que según nos advierte es de “esencia” y no de “grado” con otras filosofías políticas- hace que perciba claramente los rasgos distintivos que alejarían presuntas confusiones:

“Los anarquistas, están inmersos en el “océano común de la humanidad”, y en él, son los “eternos opositores”, ya que “siempre habrán de combatir a los gobiernos y nunca deberán

¹⁰⁵ Existe una versión en español editada por la editorial Reconstruir, op.cit., y posteriormente en Cappelletti, 1990; se citará esta edición.

afrontar una oposición desde lo alto de un gobierno. Son los vencidos de la historia tal como es entendida comúnmente, que sin embargo vencen parcialmente con cada aumento de libertad y siempre van a dar a la cárcel”; (Fabbri, 1990: 219).

Hay una tarea colectiva, una tensión utópica que no obstante tiene etapas intermedias de construcción, una praxis, el ideal anarquista está siempre “en el horizonte”, dice Fabbri, citando a Emilio Colombo, (“La anarquía es el horizonte, no el fin de la historia”, según un artículo aparecido en “Volontá”, N° 2, pág. 98). Y “se sabe que el horizonte es una inmensa circunferencia de la que somos el centro y que cambia de lugar apenas lo hacemos nosotros”; pero lejos de ser una quimera, “la aceptación de este modo de concebir el anarquismo es la condición de toda visión realista de nuestra posición y de nuestra tarea en los sucesivos momentos que vivimos y que viviremos”; (Fabbri, 1990: 219).

En definitiva, las discrepancias son entre dos posturas al interior del movimiento anarquista que Fabbri denomina los “defensores de la democracia” y los “antidemocráticos”, diferencias que la autora considera, radican en el hecho de que

“estos últimos ven como núcleo de un programa de acción aquello que para los primeros es un escalón en qué apoyar los pies para la subida. *Entre democracia y anarquía no hay antítesis, sino progreso.* En efecto, entre el derecho de la mayoría en que se basa la democracia y el libre acuerdo característico de las soluciones libertarias, no existe una diferencia diametral sino una diversidad de grado, ya que para nosotros se trata de canalizar los conflictos por medio de la tolerancia, del reconocimiento de los derechos de la minoría y de los individuos, la coordinación federal y la libre experimentación. Pero la preocupación de evitar el dominio violeto de la minoría es común a los unos y los otros. Y contra este peligro el tradicional espíritu democrático en sentido amplio constituye siempre una defensa”; (Fabbri, 1990: 220, las cursivas son nuestras).

Este modo peculiar de concebir el anarquismo, reconoce tanto en el socialismo marxiano como en la tradición liberal vertientes fecundas en las que el anarquismo se ha nutrido. Del mismo modo que Barrett, Fabbri no duda en reconocer, -como lo había

hecho ya en “El camino”- una tradición humana de luchas e ideas que con enorme sacrificio se ha ido abriendo paso en la historia, y que no es patrimonio exclusivo del pensamiento ácrata. Su concepción del anarquismo postula una transformación “esencial” en la sociedad, pero a través de una revolución “gradualista”, como ya hemos señalado.

Si bien es cierto que en las democracias hay un constante peligro autoritario, ese mismo riesgo está presente en cualquier sociedad, “porque está inmanente en el espíritu humano”, (...) “frente a ese peligro inmanente las democracias son particularmente vulnerables, precisamente por seguir teniendo al poder como perno organizativo”;

“La ventaja, para nosotros, de la democracia, por limitada que sea, está precisamente en el hecho de que defender algunos de sus aspectos no significa (como frente a un régimen totalitario) defenderla en bloque (...) Aquellos que piensan que todos los regímenes de base estatal (hasta ahora los únicos existentes) son sustancialmente iguales, ven en quien hace la distinción y procede en consecuencia una actitud reformista como una mayor adaptación a la sociedad actual, como un repliegue a posiciones atrasadas, aconsejado por la tendencia cómoda y realista al ‘mal menor’”; (Fabbri, 1990: 220).

Es necesario ocupar “espacios todavía libres”, y hay que mantenerlos con la cooperación de los anarquistas, para

“el desarrollo de una renovación que debe comenzar en nosotros para difundirse en torno a nosotros, situando todos los problemas en un terreno inédito, de ruptura con la autoridad y la violencia, que son las características del mundo de hoy (...) Para resistir hay que actuar, hay que construir; al mismo tiempo hay que conocer este mundo incandescente, participando en su proceso fulminantemente evolutivo, y hacerlo desde una posición, en lo posible, autónoma”; (Fabbri, 1990: 221).

La viabilidad de esta propuesta está sujeta, subraya Fabbri una vez más, a un cambio de mentalidad:

“Es una situación que requiere para la supervivencia misma de la especie, una *nueva mentalidad*, que no esté ligada a los esquemas tradicionales. Y, en primer lugar, hay que *salir del círculo vicioso de la violencia que llama a la violencia*, y que es siempre autoritaria. En una sociedad como ésta, eso quiere decir tomar entre manos lo que en el mundo actual no es ni violento ni autoritario y hacerlo el punto de partida de un futuro orientado en sentido libertario, insuflándole un nuevo espíritu”; (Fabbri, 1990: 222; las cursivas son nuestras).

Este postura no puede ser catalogada de reformista en opinión de la autora, es una actitud vital, no idealizada, dispuesta a irradiar en derredor su influencia, expandiendo la libertad. En un ambiente de creciente belicismo, Fabbri insiste en la urgencia de esta postura ante la posibilidad de un nuevo conflicto,

“¿No es esencial mantener los espacios donde todavía puede ser gritada? Mas para nada serviría gritar, si no se trabajara en la preparación de aquel mundo nuevo, liberado en la medida de lo posible de la autoridad que genera la guerra”; (Fabbri, 1990: 223).

Se necesita una manera “creativa” de luchar contra el Estado, tarea difícil por la enorme capacidad de incidencia en las múltiples actividades de la vida social. Fabbri aboga por la socialización de estas tareas del Estado, “sin excesiva burocracia”, evitando la intervención privada, o de organismos, o partidos que lo utilicen para ejercer el poder. Esta tarea de descentralización sobre bases federales del aparato estatal, requiere no sólo el trabajo político del consenso y la suma de voluntades, sino también la condición previa de conocer a fondo los mecanismos que lo mueven, y para esto, es necesario poseer competencia específica en cada campo, “*saber* es cada vez más condición de libertad”; (Fabbri, 1990: 222).¹⁰⁶

¹⁰⁶ Esta preocupación de Fabbri por la formación de los militantes anarquistas en un profundo conocimiento del medio en que se actúa se poya en la necesidad de preparar la construcción de un futuro que no sea una simple extensión del presente; esta idea había sido anticipada por Fabbri en un texto que apuntaba específicamente al tema de la formación de los militantes: *L’Anarchismo, principi di sempre, problema de oggi*, de 1959; en él señalaba: “Conoscere il meglio possibile il lavoro con il quale ci guadagniamo la vita per poter aiutare a organizzarlo senza coazione, consiste nel conoscere il meglio possibile il mondo che ci attornia e nel seguire le sue incessanti trasformazioni, pero muoverci con lui e dentro di lui in senso libertario, per non soffocare senza saperlo i germi del domani sotto gli schemi di ieri, perchè non ci accada di dare colpi a quello che sta morendo e d’ignorare le minacce reali”; (Fabbri, 1959: 8).

Ahora bien, esta acción política sólo es realizable en el marco de una sociedad democrática: “la descentralización de los servicios útiles, la lucha por la intervención en ellos de las fuerzas de base, son posibles sólo en una sociedad democrática y constituyen metas parciales positivas, incluso cuando son ‘reformistas’”; (Fabbri, 1990: 223).

Esta preocupación por “ensanchar” los espacios públicos, por favorecer la afluencia de las personas a esos espacios y propiciar su participación requiere la participación decidida del movimiento anárquico, “en tanto allí se están poniendo en juego algunos de sus núcleos doctrinarios básicos”; (Barret, 2011: 41). Fabbri enumera algunos nudos problemáticos que se derivan de esta manera “nuestra” de concebir “la lucha” que reflejan la complejidad de las situaciones y la necesidad de brindar una respuesta creativa; ejemplo de esto es el sentido que los anarquistas deben otorgar al trabajo:

“¿Debemos considerarlo como una ingrata necesidad a la que uno se somete sin preocuparse de ‘servir los intereses del patrón o del Estado’ o, a pesar de todo, como una función social, susceptible de ser organizada mañana en beneficio de la entera sociedad y cuyo resultado – cuando no se trata de trabajo inútil o nocivo- contribuye, desde el presente y al menos en parte, a ese objetivo?”; (Fabbri, 1990: 224).

Otra situación similar se presenta ante el desafío de los avances tecnológicos, ¿son positivos para la humanidad desde el punto de vista libertario los procesos de “automación” -como Fabbri los llama-? ¿Es posible imaginar hoy una sociedad que prescindiera de ellos? O este otro: “¿Hay que luchar por una educación más libre dentro de la escuela pública o fuera de ella” organizando sistemas paralelos?”; (Fabbri, 1990: 224).

En estas ejemplificaciones queda claro que el escenario de realización no es el mismo si se está viviendo en un Estado democrático o totalitario: “Va de suyo que en ninguno de estos campos se puede hacer nada en un Estado totalitario”; (Fabbri, 1990: 225).

Se trata entonces

“...no de defender al régimen democrático, sino de defender en su seno las libertades fundamentales de los ataques de las fuerzas totalitarias y de potenciar en su ámbito todos los organismos colectivos no ligados al Estado o susceptibles de un proceso de desestatización, de descentralización en sentido libertario y socialista”; (Fabbri, 1990: 225).

Para que esto sea posible es importante también superar al interior del movimiento anarquista la mentalidad de “catastrofismo insurreccional” que, asociada a la confianza de la gente en los sistemas tradicionales de la democracia representativa, contribuyen a solidificar el determinismo de la idea de que el Estado es el único garante del orden social.

La democracia debe ser, entonces, punto de partida para el trabajo libertario:

“De todos modos, como la esencia de la mentalidad libertaria es la tolerancia, y nosotros constituimos una fuerza minoritaria, nuestras relaciones con los demás son dictadas por la mayor o menor afinidad. Y entonces creo que nuestro punto de partida y el ámbito de nuestro trabajo están en las masas que se consideran democráticas. *Debemos tender a socializar y federalizar la democracia, a transformarla en directa y socialista.* No se trata de ceder al Estado. Nuestra función es la de representar el polo antiestatal. Y es una función difícil, si nos alejamos de la visión simplista de la palingenesia total, del “dale al tronco!”, pero vale la pena. Es una función permanente, que no ofrece perspectivas de victoria “total”, pero vale la pena”; (Fabbri, 1990: 225, las cursivas son nuestras).

Es posible reconocer, en estas observaciones de Fabbri la pretensión de delinear trazos muy concretos que apunten a mostrar que el proceso de construcción de una sociedad libre posee una dimensión de viabilidad muy marcada; es posible reconocer en el pensamiento de Luce Fabbri la anticipación de un futuro alternativo, una **praxis**, una realización imbricada en lo cotidiano y deseosa de abarcar cada vez espacios más amplios e inclusivos.

Función constitutiva de formas de subjetividad

Desde siempre, el movimiento anarquista ha considerado al ser humano en su singularidad y no en cuanto masa, el valor máximo de cuanto existe. Esta concepción del hombre y la mujer es siempre en tensión hacia la comunidad, lugar de inevitable realización; “la exigencia que cada individuo siente, más o menos claramente, de construirse a sí mismo, diferenciándose de todos los demás, a los que reconoce, sin embargo, como integrantes de su propia vida (que no tendrían significado si no fuera un único irrepetible sistema de relaciones), está en las raíces mismas de lo humano del hombre”, (Fabbri, 1962: 43).

Contra esta búsqueda de afirmación de lo humano, de modo consciente o inconsciente, el Estado propicia, con el escalafón de categorías bien definidas, constituir sujetos pasivos, defensores los intereses jerárquicos. Una de estas formas es la burocratización del trabajo, una nueva manera en que ha tomado forma la propiedad y el privilegio económico:

“Se ha afirmado muchas veces en estos últimos tiempos que el estado contemporáneo, con todas sus atribuciones correspondientes a organismos ramificados, es en sí una clase social. Y esto es cierto, no sólo en los regímenes totalitarios, sino también en los plutodemocráticos, en los cuales, sin embargo, para que la definición de la clase dominante sea completa, hay que incluir en ella, al lado de los equipos dirigentes de la administración pública (ejército y policía inclusive), a los de las empresas privadas, de los partidos, sindicatos, instituciones deportivas, etc.); (Fabbri, 1963: 20).

Es un sector parasitario de empleados públicos, “una nueva casta dirigente de técnicos de la organización, a la que los técnicos de la industria y la agricultura están absolutamente subordinados, y que tienen en sus manos el poder político y el monopolio de la economía”, (Fabbri, 2000: 48) que “se encamina a ser en muchos de estos países una fuerza socialmente más peligrosa que las manifestaciones del imperialismo extranjero o del capitalismo local de tipo anticuado”; (Fabbri, 2000: 57). Fabbri advierte que no se le ha dado el suficiente relieve al alcance político del

fenómeno, “de la sed de poder de esta nueva clase viene hoy el peligro de guerra y la oposición al socialismo, cuando éste no sea el pseudo-socialismo de las nacionalizaciones”; (Fabbri, 2000: 57).

Para que el socialismo sea viable es necesario reaccionar contra esta mentalidad de “funcionario”, se necesita, al mismo tiempo que una “revolución social”, una “revolución moral”. Si el anarquismo es el repudio de todo poder y la historia “verdadera” es la historia de la libertad, las acciones sólo pueden brotar del “humus de la vida moral”; (Fabbri, 2000: 54). Esto no implica alejarse de las realidades prácticas, ni asumir una postura reformista, (Fabbri, 2000: 55); existe una “fácil ironía antimoralista”, heredera del marxismo y alimentada por una superficial lectura de Maquiavelo –afirma Fabbri- que no permite reconocer en el individuo su búsqueda de superioridad, “un instinto vital sano” que lo conduce a “dar” y a “hacer”, así como a “tomar” y “gozar”; (Fabbri, 2000: 53). Es necesaria la realización de una revolución moral que inspire la lucha, y esto es ya, para nuestra autora, una primera liberación.

Existe un desconcierto de muchos obreros que aspiran “vagamente al socialismo, pero no saben dónde está”, (...) “lo buscan como buscan la libertad, fuera de sí mismos”; (Fabbri, 2000: 60). Esta falta de certezas lleva a una actitud egoísta, encerrados en sus vidas privadas, “la política es una porquería” dicen, o, “los diarios están llenos de mentiras”, “todos los partidos son iguales”, un descontento que expresa en parte una preocupación justa, pero que –a juicio de Fabbri - en el fondo no son más que un pretexto que oculta la pereza “de quien espera que le regalen un mundo nuevo”; (Fabbri, 2000: 60).

Los grandes partidos utilizan bien este descontento y buscan dar forma a lo informe:

“Las multitudes regimentadas se mueven en varias direcciones, pero siempre ‘en contra’: contra la guerra, contra el capital, contra los extranjeros, contra los hebreos, contra los comunistas... Es fácil unir en el odio fuerzas humanas heterogéneas y utilizarlas como masas de maniobra o como carne de cañón”; (Fabbri, 2000: 60).

La actitud que promueve Fabbri ante los dos bandos en pugna –capitalismo y socialismo soviético, “no puede ser sólo una actitud negativa”, debe transformar el “horror” a la guerra en “entusiasmo”, el “fatalismo en iniciativa”, y ser consciente que “si el *no* une, el *si* divide”; (Fabbri, 2000: 62). “La lucha contra la guerra no puede ser ‘pacifista’, ni ‘unitaria’; implica una actitud, no de simple resistencia, sino de ofensiva, es decir, de creación”. Una ofensiva que reconozca el conflicto y la violencia que tarde o temprano se interpondrá entre la amplia mayoría de base popular en la sociedad y los privilegiados del poder y del dinero, “por eso la lucha contra la guerra es en sí lucha revolucionaria”; (Fabbri, 2000: 62)¹⁰⁷.

Es necesario para luchar contra la guerra instaurar una “humanidad del hombre”, (Fabbri, 2000: 64); resignificar al hombre es sustraerlo de la regimentación de masas y transformarlo en “consciente factor de historia”, (Fabbri, 2000: 64);

“Sabemos que entre estas fuerzas implacables la voluntad del hombre libre es unas veces como una hoja débil y liviana en la tormenta y otras veces como la misma tormenta que rompe los diques. Pero sabemos además que sólo lo que ella construye tiene un valor positivo”; (Fabbri, 2000: 76).

Una vez más podríamos establecer un paralelismo entre el pensamiento de Luce Fabbri con el de Hannah Arendt, en esta oportunidad con sus observaciones sobre la relevancia de “los nuevos” en la vida política, y la situación invaluable de la “natalidad” que marca a cada individuo; Fabbri sostiene que los desafíos de futuro que la humanidad deberá afrontar tendrá que hacerlo con una mentalidad sensible a las posibilidades individuales y de sus semejantes, estimulando sujetos con identidades abiertas, en permanente trabajo sobre sí y en busca de la comunidad:

“La humanidad podrá afrontarlo únicamente si deja de ser masa, si cada individuo llega a ser él mismo y a conocer en torno a sí el mundo para darle *su* respuesta. Y actualmente eso se puede

¹⁰⁷ “Siendo la guerra un corolario obligado de la injusticia social y de la voluntad de poder, sólo puede ser eliminada en función de la conquista de la justicia social y de la libertad del hombre, y no simplemente en nombre de la paz”; (Fabbri, 2000: 62).

obtener sólo al precio del conocimiento y de la colaboración consciente con los semejantes. Pienso que el socialismo libertario (el poco consciente y el mucho inconsciente de sí mismo que existe) es el único que puede colocarse hoy en este terreno”; (Fabbri, 1990: 223).

La función constitutiva de formas de subjetividad está dada en el pensamiento de Fabbri en la exhortación que realiza apelando a la necesidad de la emergencia de sujetos colectivos diversos, comunitarios, que se den a sí mismos la exigencia de desarrollarse crecientemente en sentido libertario, de manera no violenta ni autoritaria.

Capítulo VIII

Conclusiones a Fabbri

Luce Fabbri ha sido una “continuadora coherente” del anarquismo “abierto y pluralista” de su padre, (Masini, en Fabbri, 1996: 11); un anarquismo que según expresión de Roselli, “mantiene el sentido de las proporciones”, ya que no busca la “destrucción a priori de lo que existe, aunque lo que existe no esté en la línea del anarquismo”, y porque “recuerda a todos el deber fundamental”; (Roselli, en Aldrichi, 1996: 34). Luce Fabbri representa “(...) l’ultimo tratto di congiunzione rimastoci fra l’anarchismo dei libri di storia e quello della nostra militanza”; (Ortalli, prefacio a Fabbri, 1998: 13).

Efectivamente, en las producciones de Fabbri puede constatarse una “originalidad positiva”¹⁰⁸, que, pese al hecho de que muchas reflexiones fueran elaboradas a medida en que los acontecimientos fueron vividos -y es ella quien nos advierte que ha aprendido en carne propia, “en la experiencia de todo el último siglo, qué sutil, y a la vez pesada, puede ser la presión de los hechos sobre un escritor”, (Fabbri, 1998^a: 14)- sobresale una mirada penetrante y aguda, capaz de percibir las “relaciones esenciales de su tiempo”, y los problemas fundamentales “en el mismo momento en que emergen y se constituyen”; (Rago, 2002: 19).

La lucha por la libertad y por la máxima expresión del desarrollo humano se reconoce en toda su obra a través de una búsqueda coherente: a pesar de la diversidad de temas que abordó (en política, pedagogía, historia, crítica literaria y producción poética) existe un sentido unificador en todo su trabajo, “su viaje por la cultura busca reencontrar consciente o inconscientemente y por caminos complejos, las raíces de la cultura libertaria, creando para sí misma el espacio de su inserción intelectual y política”; (Rago, 2002: 23).

¹⁰⁸ En contraposición a la “originalidad negativa” que, según la advertencia de Vaz Ferreira, caracteriza a muchos discursos utópicos, estructurándose a imitación de este proceso: “tomar una idea y buscar en ella el remedio”, encontrando, en las ideas que se alejan de ésta, todo lo malo y todo lo bueno, en ella, condensación de soluciones a todos los problemas. Este tipo de discurso

En Fabbri, la *cotidianidad negativa* está dada por una concepción de la historia que no es reductible a las figuras geométricas del círculo o la línea; la apertura a lo nuevo supone una historia de marchas y contramarchas sin otro rumbo o dirección que el resultado de las voluntades humanas. La revolución, por lo tanto, no puede concebirse como regulada por algún tipo de legalidad histórica, que, como si de un ciclo inexorable se tratase, creciera y madurara a golpes de miseria y explotación. Frente al “tanto peor tanto mejor”, antepone el criterio del “mal menor”, explicitando prácticas concretas, entendidas como ejercicio de sabiduría práctica de los sectores más humildes de la sociedad. Esta confianza en la intuición popular, al igual que para Barrett, se vuelve guía que orienta la conformación de comunidades espontáneas, autónomas y deseosas de conquistar espacios crecientes de libertad. La revolución no es el producto automático que deja el conflicto entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, antes bien, tal vez sea el resultado de la libre experimentación de los pueblos que, ante el agotamiento de las demás posibilidades lógicas, transiten el camino, a fuerza de ejercicio crítico, de conciencia y de deseo.

La anarquía para Fabbri entonces no es el resultado del desarrollo histórico, sino el producto de una conciencia generalizada de la solidaridad entre los hombres. Una constante búsqueda por anular los espacios de poder y las tentaciones del sistema de asir las manivelas que hacen funcionar los engranajes individuales, un largo proceso, una *libre evolución*, que no se da de manera uniforme ni simultánea.

La función discursiva en Fabbri no oculta la naturaleza conflictiva de la realidad social, constantemente explicita la dimensión axiológica de la que forma parte, utilizando el discurso como herramienta de lucha, pero sin caer en la construcción de sentidos cerrados, más bien mantuvo en sus obras una dirección contante: “(...) non dare ai lettori insieme logicamente connessi di conclusioni da accettare, ma soltanto aiutarle a rendersi conto della esistenza di problemi fondamentali per la cui soluzione ciascuno deve apportare il suo contributo di idee e di azione, e per questo lavoro provvederli di un punto di partenza”; (“Los editores”, en Fabbri, 1955: 6). Fabbri busca restituir sentidos

posee una “originalidad negativa” ya que sólo se alimenta a través de la “supresión de las otras ideas”; (Vaz Ferreira, 1963: 77).

conceptuales debilitados, por manipulación política o por azar, para vincularlos a la tradición de la que provienen, y así, por ejemplo, resignificar las dualidades impuestas por los sectores de poder.

La decodificación de las *funciones de apoyo* y las *funciones deshistorizadoras* que el fascismo estructuró en sus discursos, presentando al Estado como sujeto absoluto, capaz de asumir y dar solución a los conflictos de clase, así como la propaganda de una “moral gubernamental” que buscó consolidar individuos aislados, burocratizados, que existieran *por* y *para* el Estado, está en consonancia con la consolidación de un *discurso contrario* que pretende contribuir a la tarea de sentar las bases de una fundamentación axiológica renovada, en la que el movimiento libertario tiene mucho que contribuir.

El rol que el anarquismo debe asumir en la sociedad contemporánea es la explicitación de una función liberadora del determinismo conformista que entiende que la sociedad tal como está dada es la mayor aspiración a la que podemos arribar. El movimiento anarquista debe contribuir a propiciar un futuro distinto del que actualmente está teniendo lugar.

La afirmación de la libertad no solamente como fin a seguir sino como medio -lo que exige una coherencia entre ambos- le permite a Fabbri combatir el fatalismo mecanicista presente también en el movimiento anarquista; no puede existir predeterminación de la voluntad humana, la afirmación de la libertad se presenta en Fabbri como una exigencia ética y social y como ineludible premisa de toda praxis revolucionaria.

Para Fabbri, la utopía anarquista para el siglo XXI debe salvaguardar el ideal de un “socialismo sin Estado”, apoyado en una ramificación diversificada de comunidades autogestionadas de todo tipo, sin embargo esto no le impide establecer distinciones estratégicas importantes, ya que “una cosa es denunciar las ilusiones de la democracia”, y otra, “condenar la democracia como una ilusión”, (Masini, en Fabbri, 1996: 12). El reconocimiento del rol positivo de la democracia como “punto de partida”, como límite

al despliegue total de la amenaza totalitaria es una posición de avanzada en los albores del siglo XXI, ya que, como afirma Antony: “(...) elle permet d’affirmer que les différents régimes capitalistes ne sont pas identiques, et que le politique n’est pas partout le même, mais qu’il présente des nuances énormes dont certaines sont à conserver, et d’autres à combattre”; (Antony: 2012: 118).

La anarquía entendida como ausencia de autoridad, es el mayor grado de perfección posible a la que puede aspirar la libertad humana, siempre imperfecta, pero siempre en tensión de perfeccionamiento; el anarquismo es el camino que señala que no se puede concebir una sociedad futura en sentido libertario si se parte de premisas que justifican el ejercicio del poder de unos individuos sobre otros; esta justificación es inconcebible, aunque se presente como medida transitoria.

Luce Fabbri fue una activista política y es desde ese lugar que se ubica para pensar el pasado, los acontecimientos actuales y las perspectivas futuras; siempre desde una militancia encarnada en el contexto de preocupaciones de los militantes anarquistas en América Latina. Pero la necesidad de definirse políticamente ante la realidad, su “militancia exterior” podría decirse, no impidió un trabajo sobre sí misma, una “militancia interior”, (Fabbri, 1959: 8), un ejercicio de elaboración *subjetiva* y *sujetiva* sobre su propia vida entendida como obra de arte, tal como Margareth Rago lo ha señalado, siguiendo a Foucault¹⁰⁹; (Rago, 2002: 19).

¹⁰⁹ Cf. El conjunto de charlas del “último Foucault”, y su propuesta de leer la historia del pensamiento como “una serie de tentativas difíciles para reconstituir una ética y una estética del yo”, en las que incluye explícitamente el pensamiento anarquista; (Foucault, 2006: 246). Los vínculos entre el pensamiento foucaultiano y el anarquismo vienen desarrollándose con gran vitalidad en las diferentes tendencias contemporáneas en América Latina, (Cf. Passetti, 2003; Rago, 2000 y 2005; en Argentina, las publicaciones de Christian Ferrer, especialmente, Ferrer, 2000).

Capítulo IX

Conclusiones

“La historia de los anarquistas es la historia de las experiencias migratorias”, ha dicho Christian Ferrer, (Ferrer, 2006: 18), y son los inmigrantes quienes actualizan de mejor modo aquel pasaje evangélico en el que se afirma a Nicodemo que todos tenemos derecho a un segundo nacimiento; Rafael Barrett “nació con veintisiete años y murió con siete”, afirma Santiago Alba, (Alba Rico, 2008: 11), de igual manera, Luce Fabbri, inmigrante europea en América, personifica la trayectoria de las ideas anarquistas, originadas, es verdad, en las delicadas condiciones del viejo continente, pero que al tocar estas tierras adquirieron un valor y sentido renovado. Es por esto, que tanto Barrett como Fabbri son pensadores latinoamericanos, ya que, pese a los lugares de nacimiento y los importantes años de formación que tuvieron en Europa, la mayor parte de sus producciones intelectuales fueron creadas *en y desde* América Latina.

La presente investigación pretendió mostrar, a través de las categorías de análisis de la función utópica del discurso, el pensamiento político de Rafael Barrett y de Luce Fabbri como comprendidos en el marco de la tradición de pensamiento filosófico latinoamericano. Retomando la caracterización que de esta tradición brindara Fernet-Betancourt, asumida en esta investigación, reconocemos que tanto en el pensamiento de Barrett como en el de Fabbri está presente la *perspectiva fundamental*, la *decisión filosófica* de ubicar el presente como centro de las preocupaciones intelectuales, asumiendo una vocación ético-política. El discurso, tanto en Barrett como en Fabbri toman en cuenta la actualidad, el “aquí y ahora”, analizando y buscando comprender lo que está sucediendo, las peculiaridades y líneas de continuidad del momento para conferirle un sentido, sopesando los aspectos que ese presente implica para el pensamiento y la labor teórica y, finalmente, designando y especificando el modo de acción y la toma de posición de los autores en ese proceso. En definitiva, en los dos autores se definen nuevas posibilidades libertarias de vincularse con el presente, con el pasado, consigo mismos y con los demás.

Si bien la obra de Rafael Barrett está enmarcada en el “paradigma” del *anarquismo clásico*, (expresión que se ha tomado de Daniel Barret, Cf. Pág. 7), existen importantes

matices –como se ha mostrado ya- que lo alejan de la imagen de un simple divulgador del mismo; su actividad intelectual no es de propaganda sino más bien educativa. En este sentido, su discurso, posiblemente sin que él mismo lo advirtiera, adelanta en muchos aspectos al mundo de preocupaciones que caracteriza la etapa que podríamos denominar *anarquismo postclásico*, en línea de continuidad con Barret. Este paradigma, a juicio de Fabbri, ya no está obsesionado por la mística de la revolución, ha dejado en segundo plano esa “conciencia catastrófica” que concebía necesaria una destrucción total, para hacer posible desde sus escombros una reconstrucción de todo lo dado; conciencia antihistórica dispuesta muchas veces a sacrificar el presente en virtud de un “juicio final”; (Fabbri, 1959: 7). El anarquismo postclásico ha asumido un realismo “más modesto y más ambicioso al mismo tiempo”, que ubica en la “sustancia de la vida cotidiana” su lugar irrenunciable desde el cual contribuir a la constitución de la anarquía; (Fabbri, 1959: 7).

En otro sentido, como resultado del presente estudio sobre la obra de Barrett y Fabbri se constata la debilidad de las afirmaciones que realizara Hinkelammert sobre el “pensamiento anarquista” en “*Crítica a la razón utópica*”; en primer lugar, como pudo verse en los capítulos dedicados a Fabbri, lo espontáneo sólo es producto del crecimiento de lo que está arraigado en el tiempo y en el espacio. El ejemplo de la “sociedad del lenguaje” como “sociedad anarquista” muestra el camino de una creación colectiva e individual al mismo tiempo, “el lenguaje es lo más individual y lo más colectivo que existe”, porque aún condicionado por las reglas de la gramática, cada individuo recrea en el acto espontáneo y creativo de la comunicación un acento distinto. Es más, el lenguaje avanza y se enriquece a partir de estas pequeñas “violaciones” que realiza cada individuo cotidianamente, y que, al mismo tiempo, si se realizan de modo violento y antojadizo imposibilitan la comunicación. El cambio espontáneo se realiza entonces respetando el pasado y la necesidad “actual” de comunicación, en el lenguaje, “el condicionamiento y la libertad se encuentran en perfecta armonía”, (Fabbri, entrevista 07/1997). No es posible entonces, aplicar a Fabbri, la convicción de Hinkelammert de que la creencia del pensamiento anarquista en la espontaneidad, “le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad”. Esta “actualidad” en Fabbri significó casi un siglo de vida, y permitió una reflexión que fue sopesando

innumerables acontecimientos políticos, sociales y económicos¹¹⁰; la vida de Barrett, en cambio, en los marcos estrechos de su brevedad, posibilitó también una madurez asombrosa, aunque distinta; condicionado por el “paradigma” anarcosindicalista e impregnado con una fuerte sensación de urgencia ante los acontecimientos desesperados que acompañaron su vida y la inminente sombra de su desaparición física.

En la misma línea, el esquema “bipolar” que Hinkelammert creyó visualizar como característica saliente del pensamiento anarquista y que repercutiría en que su propuesta revolucionaria sea “polarizada y maniquea” (esto es, que empobrece, reduciendo y dificultando la comprensión de la realidad de explotación) debe ser matizado. La heterodoxia de pensamiento, tanto en Barrett como en Fabbri son notorias, en ambos, es posible aplicar con justeza la categoría de “librepensadores”; Fabbri reconoce en el liberalismo una fuente importante de la que se nutre su anarquismo, Barrett también reconoce importantes y variadas influencias en su pensamiento y realiza un llamamiento a que anarquistas y marxistas trabajen conjuntamente. Ambos reconocen una tradición de luchas e ideas que con enorme sacrificio se ha ido abriendo paso en la historia y que no es exclusividad del pensamiento ácrata en absoluto. Sin renunciar a la oposición entre aquellos que desean la revolución y aquellos que desean impedirla, Fabbri intentó a lo largo de toda su obra, complejizar y aclarar conceptos que se han desvirtuado en el mundo político. Es posible reconocer en el discurso de Barrett y Fabbri una tarea pedagógica que busca poner en diálogo la cultura erudita y la cultura popular, reconociendo en ésta última el papel transformador y liberador respecto de los esquemas conceptuales. En ellos, su principal arma de lucha ha sido la palabra, especialmente la palabra escrita, “pensada y practicada como ejercicio de libertad”, (Rago, 2002: 235).

Asimismo, en ninguno de los autores estudiados puede aplicarse la característica que Hinkelammert atribuye al pensamiento anarquista de que el cambio de estructuras políticas debe ser la condición previa para el cambio interior del corazón humano. Los

¹¹⁰ Como afirma Rago: “Se puede ver cómo su concepción del anarquismo (...) se va elaborando de una manera práctica, fundada en experiencias personales, familiares y colectivas (...). En su caso particular (...) la teoría revolucionaria no es reveladora de un futuro posible, no le presenta una teoría situada en un plano temporal distanciado, como en general ocurre en la vida de los

cambios estructurales y la “revolución moral”, son en el pensamiento de Barrett y Fabbri, exigencias que se implican mutuamente.

Lo mismo acontece con el concepto de “libertad”; Hinkelammert había manifestado que el modo en que el anarquismo concibe la libertad, “no es un concepto empírico que esté al alcance de la praxis humana”, (Hinkelammert, 2000: 117), con esta afirmación el autor cae en una “falacia de apelación a la realidad”, (Cf. Fernández, 2005: 25), ya que sanciona la imposibilidad de un proyecto apoyándose simplemente en el hecho de que hasta el momento no ha tenido realización histórica. Por otra parte, no hay en Barrett y en Fabbri una concepción espontaneísta de la libertad; la idea de una “revolución gradual”, por ejemplo, compartida por los dos autores, el constante recuerdo de Fabbri de que el futuro dependerá de la acción humana, y que sobre eso no es posible predeterminedar ninguna legislación, son muestras de ello.

La afirmación de que “entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional”, tomada en todos sus términos, es falsa; las cooperativas, las federaciones, los grupos coordinados y de mutualismo son instituciones y llevan todos ellos una praxis muy concreta. Por lo tanto, tampoco es acertado afirmar que el anarquismo “no posee un concepto de praxis”; la propuesta de Barrett, de “despreciar la política”, por ejemplo, lleva conjuntamente un acento muy fuerte en la producción y el trabajo como factor de salida de la situación de miseria, una preocupación (que el mismo Barrett asumió como obligación en su vida) por establecer lazos familiares muy estrechos, exhortando a los obreros a un celoso cuidado de los hijos y de la mujer. Luce Fabbri también asumió como una primer tarea ineludible el cuidado de la institución familiar como la “primer célula anarquista”, (Fabbri, entrevista 23/1/95). Hinkelammert cae, más bien –como advirtiera Fabbri– en un “malentendido” muy común en el siglo XX: concebir a toda institución con la única matriz estatal, suponiendo que su eficacia en el plano de las realizaciones es “directamente proporcional al grado de concentración y centralización de dicho poder”, (Fabbri, 1962: 15).

militantes políticos de izquierda, sino que le permite un ordenamiento y una fundamentación de experiencias ya conocidas y emocionalmente asimiladas”, (Rago, 2002: 39-40).

Tanto Barrett como Fabbri propugnaron una sociedad distinta y para lograrlo, entendieron que es necesario no colocarse fuera de este mundo sino dentro de la historia misma. Entender las miserias humanas y sus padecimientos, así como proponer soluciones para sus problemas es algo que sólo cabe en el marco de la historia, ella es el instrumento clave de la problemática humana, el territorio donde se decide todo el destino del hombre.

No hay en ellos, como en muchos revolucionarios, ese desprecio a la civilización occidental, “viciada de raíz” y que habría que contribuir a su desplome; existe en ambos una búsqueda por retomar lo mejor de la tradición y elaborar creativamente respuestas nuevas, que vendrán “desde abajo”. Para muchos anarquistas, la misma idea de perfección es ya de por sí un concepto reaccionario, puesto que implicaría el inmovilismo y el renacer de sistemas totalitarios, siguiendo esta línea, Fabbri entiende que “la pureza es enemiga de la acción y por tanto hay que tolerarle muchas cosas que no se ajustan a los principios que intenta llevar a la práctica”; (Fabbri, 1962: 9). Concebir la utopía como un ideal en sentido kantiano, es decir, como una referencia orientadora de la acción pero no como punto de llegada de la misma no parece ser la línea de Barrett, que sin que llegara a conocer los peligros de la “dictadura perfecta” e influido por cierto “misticismo” insistió en la exigencia ética que todo ser humano debe tener en busca de la perfección; pero esto no lo llevó a abdicar de las miserias humanas.

También resulta inaceptable la afirmación de que el pensamiento anarquista “no tiene ningún concepto de construcción de futuro”, el análisis de la función utópica de los discursos en los dos autores muestra que existe un enriquecimiento de las categorías y un ejercicio crítico fecundo para pensar el futuro. En Barrett, la “solidaridad de los miserables” y el “repudio a la política” funcionan como categorías liberadoras del determinismo legal; en Fabbri, la crítica a los “fatalistas de las leyes históricas” por un lado y a los “fatalistas de la espontaneidad” por el otro, así como la crítica a la concepción “gubernamental de la moral” y la crítica al “catastrofismo insurreccional”, operan en el mismo sentido. El futuro se busca anticipar en la construcción de lazos

solidarios, permanentes, fuera de la lógica del poder gubernamental; en Barrett hay un constante llamado a los obreros para que a través de su acción se transformen las bases de la sociedad y es en ese “ser obrero” en donde busca las notas salientes procurando profundizar en la constitución de sujetos más libres.

La afirmación que da cuenta de que el anarquismo “no llega todavía a una toma de responsabilidad por la construcción de la sociedad posterior a la rebelión” tampoco parece tener asidero en Barrett o Fabbri; los dos testimonios muestran que hubo una responsabilidad señalada con sus propias vidas en la cárcel, el exilio, la deportación y la privación de empleo. Experiencias intensamente prácticas en sus pretensiones y en su forma de hacer las cosas. En la misma línea, si es verdad que la idea que el anarquismo tiene de la libertad es tan quimérica e inalcanzable, no se explica a qué se debe tanto esfuerzo por parte de los gobiernos, dictatoriales y democráticos, en perseguir, encarcelar, exiliar, etc. a anarquistas de todas las épocas.

Existen nudos problemáticos, *tensiones básicas* planteadas por Barrett y Fabbri que no han sido suficientemente explicitadas y profundizadas, como ha mostrado René Furth respecto al pensamiento anarquista en general, las bases colocadas por la tradición anarquista, tanto en el aspecto teórico como en las experiencias de organización deben seguir desarrollándose, “se han buscado adaptar sus fórmulas más que reencontrar y prolongar el movimiento de su pensamiento”; (Furth, 2004: 27). Muchos temas planteados en las obras de Fabbri y Barrett han sido tomados de la tradición, enriquecidos por ellos, deben continuar su proceso crítico; por ejemplo: entender la historia como una *conquista permanente de la libertad*, la necesidad de lazos solidarios y el deber moral del respeto a la libertad, a las diferencias y al tratamiento igualitario, como exigencia cotidiana y no como simple resultado de la redistribución económica. La intolerancia ante todos los mecanismos de poder, especialmente el Estado, que aunque arropado por la democracia, carga en su naturaleza los gérmenes de una voluntad de perpetuación que si no se combaten, crecen y se alimentan hasta convertirse en dominación. El Estado gana terreno día a día, invadiendo dimensiones que se creían salvaguardadas por la intimidad, suprimiendo las diferencias y estableciendo una artificiosa igualdad. El protagonismo de los sujetos no uniformizados, pluridiversos, las

revoluciones deben abarcar todos los aspectos de la vida privada y social, además de la supresión de la dominación política y la explotación económica, deben ser también *revoluciones de la vida cotidiana*. La convicción de que el socialismo sólo es posible en tanto madure una subjetividad y una subjetividad comunitaria autónoma, capaz de expresar la necesidad de una sociedad que se recree constantemente a sí misma, en contante tensión utópica. Tanto Barrett como Fabbri han contribuido a enriquecer las profundas raíces históricas de este proceso.

Por último, el pensamiento de Barrett y Fabbri escapan a la polaridad *igualdad-libertad*, desnudando así las falencias de la fórmula de Vaz Ferreira que, pretendiendo zanjar las diferencias para erigir una solución integradora y superior, sacrifica una de ellas, entendiéndola de un modo simplista y caricaturesco para quedarse con aquellas posturas útiles a su visión. Los diferentes anarquismos poseen la flexibilidad de ideas y el incansable deseo de experimentación para dar respuestas a una realidad política dinámica y cambiante. La tensión topos-utopos en la función discursiva de los autores estudiados es el reflejo de esos intentos de adaptación. Para “pensar bien” los problemas políticos en América Latina entonces, es necesario tener en cuenta todas nuestras identidades y ser capaces de salvaguardar del olvido posturas que –como el pensamiento anarquista– con todas sus riquezas y contradicciones estén convocadas a la mesa de diálogo para habilitar una comprensión cabal de las tensiones que operan en el entramado social.

Bibliografía General

- Acosta, Yamandú; (1996), “El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la Historia”, en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, UDELAR, FHCE, Miguel Andreoli, compilador, Montevideo.
- Acosta, Yamandú; (2010), *El pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Nordan, Csic, UDELAR, Montevideo.
- Acosta, Yamandú; (2009), “Una investigación de Historia de las Ideas: cuestiones de teoría y método”. Ponencia presentada en la Mesa “Del pensamiento del exilio a las ideas de la transición a la democracia” en el marco de las Primeras Jornadas de Investigación del Archivo General de la Universidad de la República: “Saberes, ideas e instituciones del conocimiento”, Montevideo, 1 y 2 de octubre. Documento inédito.
- Acosta, Yamandú; (1999). “Consideraciones sobre la historiografía de la historia de las ideas en América Latina”, en *Cuadernos del CLAEH* 83-84. Montevideo,. Págs. 261-274.
- Adverse, Helton; (2008), “Política a aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel”, en *Síntese, Rev. de Filosofia*, v. 35, nº 111: 111-128, Belo Horizonte.
- Aínsa, Fernando; (1999a), *La reconstrucción de la utopía*, Correo de la Unesco, México.
- Aínsa, Fernando; (1999b), *Necesidad de la utopía*, Ed. Nordan-Comunidad y Tupac, Montevideo, Buenos Aires.
- Aínsa, Fernando, (2004a); *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo.
- Aínsa, Fernando, (2004b); “Utopía contemporánea de América Latina”, en *Utopies en Amérique Latine*, Cahiers du CRICCAL N° 32, presses de La Sorbonne, París.

- Aldrighi, Clara; (1996), *Antifascismo italiano en Montevideo. El diálogo político entre Luigi Fabbri y Carlo Rosselli*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- Aloy, Salomón; (1971); *Totalitarismo: siglo XX*, Editorial Florensa y Lafón, Montevideo
- Antezana, Luis; “Filosofía y literatura latinoamericanas”, *Yachay*, Año 13, N° 24, (1996), Cochabamba: 11-19.
- Antony, Michel ; « Ressources sur l'utopie, sur les utopies libertaires et les utopies anarchistes » ; dossier disponible en <http://www.acratie.eu/UtopiesIntro.htm>. Ingreso, 3/08/2012.
- Arendt, Hannah, (1997), *Entre el pasado y el futuro*, Ed. Península, Barcelona.
- Arendt, Hannah, (2003); *Los orígenes del Totalitarismo*, Tomo III: “Totalitarismo”, Alianza Editorial, Madrid.
- Arendt, Hannah, (2007); *La Condición Humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Bailly, Samuel, (1985); *Movimiento obrero. Nacionalismo y política en la Argentina*, Hyspamérica, Buenos Aires.
- Bakunin, Mijail; (1968), *La libertad, obras escogidas de Bakunin*; Ediciones del mediodía, Buenos Aires.
- Bakunin, Mijail; (1926), *Consideraciones filosóficas*; La Protesta, Buenos Aires.
- Bakunin, Mijail; (2004a), *Dios y el estado*, Colecc. Utopía Libertaria, Anarres, Buenos Aires.
- Bakunin, Mijail; (2004b), *Estatismo y anarquía*, Colecc. Utopía Libertaria, Anarres, Buenos Aires.
- Barret, Daniel, (seudónimo de Spósito, Rafael); (2011), *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Colección “Utopía libertaria”, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Blanco, Rogelio, (1999); *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*. Akal, Madrid.
- Brezzo, Liliana; (2011), *El Paraguay a comienzos del siglo XX 1900 – 1930*. Biblioteca Bicentenario Educativo, El Lector, Asunción del Paraguay.
- Caetano, Gerardo; Jacob, Raúl, (1990); *El nacimiento del terrismo, camino al golpe (1932)*, Ediciones Banda Oriental, Montevideo.

- Cappelletti, Ángel; (1978), *El pensamiento de Kropotkin, ciencia, ética y anarquía*. Ediciones Zero-Zyx, Colección de bolsillo «Biblioteca: promoción del pueblo», n° 25, Madrid.
- Cappelletti, Ángel; (1990), (Prólogo y Cronología) *El anarquismo en América Latina*, Selección y Notas: Carlos M. Rama y A. Cappelletti), Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Cappelletti, Ángel; (2006a), *La ideología anarquista*. Colección La Protesta, Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- Cappelletti, Ángel; (2006b), *Prehistoria del anarquismo*. Colección La Protesta, Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- Cardozo, Efraín; (2011), *Paraguay Independiente*, Biblioteca Bicentenario Servi Libro, Asunción del Paraguay.
- Cerutti Guldberg, Horacio; (2010), *Utopía es compromiso y tarea responsable*. CECYTE N.L. CAEIP, Monterrey.
- Colombo, Eduardo; (1999), “Organizadores y anti-organizadores en la Argentina de fin de siglo”; en *Historias y recuerdos del anarquismo en la Argentina*, Nordan, Montevideo.
- Colombo, Eduardo; (2000), *El espacio político de la anarquía. Esbozos para una filosofía política del anarquismo*, Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Colombo, Eduardo; (2004), “A FORA o ‘finalismo’ revolucionário”, en *Historia do movimento operário revolucionário*, Ed. Imaginario, Observatório de políticas sociais, IMES, Expressao y Arte Ed., San Pablo.
- Costanzo, Gabriela; (2009), *Los indeseables. Las leyes de Residencia y Defensa Social*. Madreselva, Buenos Aires.
- Croce, Benedetto, (1942); “La historia como historia de la libertad”, en *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México.
- Cures, Oribe, (1992); “Los indeseables 1929/1933. Inmigrantes y ambulantes en el ojo de la tormenta”, en “La Lupa”, *Brecha*, 3 de enero, Montevideo.
- D’Elia, Germán, Miraldi, Armando, (1985); *Historia del movimiento obrero en el Uruguay. Desde sus orígenes hasta 1930*, EBO, Montevideo.
- De Santillán, Diego Abad; (1971), *La FORA, ideología y trayectoria*, Ed. Proyección, Buenos Aires.

- Errandonea, Alfredo (h) - Costabile, Daniel, (1969); *Sindicato y sociedad en el Uruguay*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.
- Errandonea, Alfredo (h); (1987). “¿Qué es el anarquismo?”, Prólogo a la 2ª edición en castellano de Furth, René; (2004), *Formas y tendencias del anarquismo*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Fabbri, Luigi; (1996), “Crisis del antifascismo”, traducción de Aldrighi, Clara; en Aldrighi, Clara, *Antifascismo italiano en Montevideo. El diálogo político entre Luigi Fabbri y Carlo Roselli*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación., Montevideo.
- Fernández, Estela; (1995); “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, Arturo A. Roig (compilador). EFU, San Juan.
- Fernández, Graciela; (2005), *Utopía: Contribución al estudio del concepto*, Suárez, Mar del Plata.
- Ferrer, Christian; (2006), *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Anarres, Colección utopía libertaria, Buenos Aires.
- Finch, Henry, (1980); *Historia económica del Uruguay contemporáneo*, EBO, Montevideo.
- Fonet-Betancourt, Raúl; (1991); “La contribución de la filosofía al cambio social en América Latina”, *Yachay*, Año 8, Nº 13, Cochabamba; págs. 123-136.
- Fonet-Bentancourt, Raúl; (2009), *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*, Anthropos, Barcelona,.
- Foucault, Michel; (2006), *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France: 1981-1982*, FCE, Buenos Aires..
- Foucault, Michel; (2009), *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. FCE, Buenos Aires.
- Furth, René; (2004), *Formas y tendencias del anarquismo*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Galvez Mora, Isidro; “La función utópica en Ernst Bloch”, en <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/04galv.pdf>. Fecha de ingreso, 12/01/2012.
- García Moriyón, Félix; (2009), *Senderos de Libertad. Los anarquistas en los movimientos sociales*. Colección Utopía Libertaria, Terramar, La Plata.

- Gallo, Silvio; (2007); *Pedagogía libertaria. Anarquistas, Anarquismos e Educação; Imaginário*, Edua, Manaus.
- Gómez Caffarena, J.; *Metafísica fundamental*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1983.
- Hinkelammert, Franz, [1984]; *Crítica a la razón utópica DEI*, Colección economía-teología, San José de Costa Rica, (2000).
- Ibáñez, Tomás; (2007), *Actualidad del anarquismo*. Terramar, Colección “Utopía Libertaria”, La Plata.
- Jacob, Raúl, (1983); *El Uruguay de Terra*, Ediciones Banda Oriental, Montevideo.
- Konder, Leandro, (2009); *Introdução ao fascismo*, Expressão Popular, San Pablo.
- Kornhauser, William, (1969); *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Kropotkin; Piotr; (1972). *Campos, fábricas y talleres*. Editorial Zero, “Biblioteca promoción del pueblo”, Madrid.
- Kropotkin, Piotr; (1977). *La conquista del pan*. Júcar, Madrid.
- Kropotkin; Piotr; (1996). “El Estado y su papel histórico”; Cuadernos Libertarios de la Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
- Kropotkin, Piotr; (2008), *La moral anarquista*; Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Kropotkin, Piotr; (2009), *La selección natural y el apoyo mutuo*; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Landauer, Gustav; (1962), *La revolución*, Proyección, Buenos Aires.
- Liberati, Jorge; (2008), “Ricoeur: elogio de la fantasía”, *Revista Relaciones* 291, agosto de 2008, Montevideo.
- López D’Alessandro, Fernando; (1990), *Historia de la izquierda uruguaya. La izquierda durante el batllismo (I) 1911-1918*, Ediciones del nuevo mundo, Montevideo.
- López Petit, Santiago; (2009), *Breve tratado para atacar la realidad*, Tinta limón, Colecc. Nociones comunes, Buenos Aires.
- Malatesta, Errico, (1988); *Anarquismo y Anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires.

- Malatesta, Errico; “Ricordi e critiche di un vecchio amico”, Studi Sociali, 15/4/31, versión digital en <http://archivoerricomalatesta.wordpress.com/2009/10/01/pietro-kropotkin%E2%80%94ricordi-e-critiche-di-un-vecchio-amico-peter-kropotkin-%E2%80%93-recuerdos-y-criticas-a-un-viejo-amigo/>. Ingreso 3/10/2009.
- Manfredonia, Gaetano; (1994). *Luigi Fabbri, Le mouvement anarchiste italien et la lutte contre le fascisme*. Editions du monde libertaire, Paris.
- Mechoso, Juan Carlos, (2011); *Acción directa anarquista. Una historia de FAU, Tomo I. Raíces, 1870-1940*, Ediciones Recortes, Montevideo
- Mechoso, Juan Carlos, (2010); *Acción directa anarquista. Una historia de FAU, Tomo II*, Ed. Recortes, Montevideo.
- Méndez, Nelson; Vallotta, Alfredo; (2001); “El anarquismo: una utopía que renace”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Facultad de C.C.E.E. y Sociales, Universidad de Zulia, Maracaibo, Diciembre, Año 6, N° 15.
- Mintz, Frank, (2008); “Apéndices”, selección y comentarios a Kropotkin, Piotr; *La moral anarquista*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Nahum, Benjamín; (1972), *Ideologías político-sociales del siglo XIX europeo*. Temas universitarios, Ed de la Banda Oriental, Montevideo.
- Nettleau, Max, (2003); *La anarquía a través de los tiempos*, Edición cibernética, captura y diseño Chantal López y Omar Cortés, en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/anarquia_tiempos/caratula_nettleau.html.
- Oved, Iácov; (1978), *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina, Siglo XXI*, México.
- Paradisi, Luca, (2007); *Anarchismo e cristianesimo. Il Pensiero di L.N. Tolstoj*; Tesi di laurea sostenuta nel giugno de 2007, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Urbino. Texto disponible en www.scribd.com.
- Paris de Oddone, M. Blanca, Faraone, Roque, Oddone, Juan Antonio; (1966), *Cronología comparada de la Historia del Uruguay 1830-1945*, Dpto. de Publicaciones, Universidad de la República, Montevideo.
- Paxton, Robert, (1994); “Un intento de definir el fascismo”, en “La Lupa”, *Brecha*, 5 de agosto, Montevideo.

- Pintos, Francisco, (1960); *Historia del movimiento obrero del Uruguay*. Corporación Gráfica, Montevideo.
- Pérez, Pablo; Heredia, Juan Manuel; Villasenín, Hernán; (2006). “El trabajo cultural del anarquismo. La Biblioteca Archivo de Estudios Libertarios de Buenos Aires (1995-2005) y el Instituto de Documentación Social CNT-FAI (1938); *Germinal*, N° 7, 2 de octubre, Buenos Aires.
- Pérez Zavala; (1998), Carlos; Arturo A. Roig. *La filosofía latinoamericana como compromiso*, Universidad Nacional de Río Cuarto, ICALE. Río Cuarto.
- Porrini, Rodolfo; (1994), “Los derechos humanos durante el terrismo: vigencia y transgresión 1933-1938”; en *El Uruguay de los años treinta. Enfoques y problemas*. Ed. de la Banda Oriental, Montevideo.
- Porrini, Rodolfo; (2010a), *Historia del Movimiento Sindical en Uruguay en el siglo XX (1905-1973)*. Guía Didáctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/CSE/, Montevideo.
- Porrini, Rodolfo, (2010b); “La sociedad movilizada. 1890-2005” en Ana Frega y otros, *Historia del Uruguay en el siglo XX*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Proudhon, Pierre J.; (1978); *La capacidad política de la clase obrera*, Ediciones Júcar, Madrid.
- Proudhon, Pierre J.; (1984); *¿Qué es la propiedad?*, Ediciones Orbis, Madrid.
- Reclus, Eliseo, (s/d); *El hombre y la Tierra*; Colección Ariel, San José de Costa Rica.
- Rama, Carlos M., (1968); *Obreros y anarquistas*. Editores Reunidos, Enciclopedia Uruguaya, Montevideo.
- Rama, Carlos M., (1972); *Historia social del pueblo uruguayo*, Comunidad del Sur, Montevideo.
- Reclus, Eliseo, *Evolución, revolución y anarquismo*, disponible online en www.antorcha.net. Consulta 13/04/2012.
- Reich, Wilhelm, (1992); *Psicología de las masas del fascismo*, Editorial Eco, Montevideo.
- Revel, Jean-Francois; (1976), *La tentación totalitaria*, Editorial Plaza y Janes, Barcelona.

- Ricoeur, Paul, (1996); *Ideología y utopía*; Gedisa editorial, Barcelona.
- Rocker, Rudolf, (1989); *Anarcho-Syndicalism, Theory and practice*; Working classic series 2, Canada.
- Rodríguez, Héctor, (1966); *Nuestros sindicatos (1865-1965)*, Centro de Estudiantes de Derecho, Montevideo.
- Rodríguez, Silvia; Sapriza, Graciela, (1983); *La inmigración europea en el Uruguay – Los italianos*, Ediciones Banda Oriental, Montevideo.
- Rodríguez, Universindo, Visconti, Silvia, Chagas, Jorge, Trullen, Gustavo, (2006); *El sindicalismo uruguayo. A 40 años del congreso de unificación sindical*. Trilce, Montevideo.
- Roig, A. Arturo, (1987); “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.
- Roselli, Carlo, (1996); Carta N° 1 a Luigi Fabbri publicada en Studi Sociali II serie, n°7, 31 de octubre de 1937, pp 4-5. Fabbri, Luigi, “Crisis del antifascismo”, traducción de Aldrighi, Clara; en Aldrighi, Clara *Antifascismo italiano* en Montevideo. El diálogo político entre Luigi Fabbri y Carlo Roselli. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- Sala, Lucía, Landinelli, Jorge, (1984); "50 años del movimiento obrero uruguayo", en Pablo González Casanova (dir.) *Historia del movimiento obrero en América Latina*, Tomo IV, Siglo XXI Editores, México.
- Sapriza, Graciela; (1989), “La memoria sindical desde las mujeres”, en Sapriza, Gabriela y Espino, Alma, *Hilamos una historia*. Grecmu, Montevideo.
- Sapriza, Graciela; (1993), *Los caminos de la ilusión. 1913: huelga de mujeres en Juan Lacaze*. Fin de Siglo, Montevideo.
- Sasso, Javier; (1989), “La escena histórica del pensamiento latinoamericano: una consideración epistemológica”, Caracas, Ediciones Previas N°9, Cuadernos Venezolanos de Filosofía, UCAB.

- Sazbón, José, (2009); “Un capítulo abierto de historia intelectual: el régimen discursivo del ‘Manifiesto’”, en www.fhuce.edu.uy/ActioSite09/Textos/I-2/sazbon.pdf, Montevideo, ingreso, 5/8/2009.
- Suriano, Juan, (1990), “El estado argentino frente a los trabajadores urbanos: política social y represión”, 1880-1916, en 14 Anuario, segunda época, Rosario, UNR editora, pág.:110).
- Suriano, Juan, (2008); *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*. Manantial, Buenos Aires.
- Tolstoi, León, (1927); *Cual es mi fe. La Iglesia y el Estado*. Editorial Mentora, Barcelona.
- Tolstoi, León, (1981); *Obras Completas*. Tomo II, Aguilar, Madrid.
- Tomassi, Tina, (1988); *Breviario del pensamiento educativo libertario*, Ed. Madre Tierra-Móstenes, Madrid,
- Touchard, Jean, (2007); *Historia de las ideas políticas*; Tecnos, Madrid.
- Urales, Federico; (1934), *La evolución de la filosofía en España*, Biblioteca de la Revista Blanca, Barcelona.
- Vallejos de Llobet, Patricia; (1995), “Una aproximación semántica a la ideología anarquista en el Río de la Plata”, en *V Jornadas interesuelas/Departamentos de Historia. 1º Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia. 27-29 setiembre de 1995*, Facultad de Humanidades, UDELAR, Montevideo.
- Vaz Ferreira, Carlos, (1963); *Sobre los problemas sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo.
- Wolff, Robert, (1998); *En defensa del anarquismo*, Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Zinn, Howard, (2010); “Sobre el anarquismo”, entrevista realizada por Ziga Vodovnik, *La Tierra Dividida*, Año I, N° 2, Montevideo, Págs. 3-6.
- Zubillaga, Carlos, (1983); “El batllismo, una experiencia populista” en *Cuadernos del Claeh N. 27*, CLAEH, Montevideo.
- Zubillaga, Carlos, Balbis, J., (1985); *Historia del movimiento sindical uruguayo*, Tomo 1, EBO, Montevideo.
- Zubillaga, Carlos, Balbis, J., (1988); *Historia del movimiento sindical uruguayo. Vida y trabajo de los sectores populares*. Tomo 3, EBO, Montevideo.

Obras de Luce Fabbri utilizadas en esta investigación

- Fabbri, Luce, (1925); "Scienza, Filosofía e Anarchia", Pensiero e Volontà, año II, nº 16: 361-363, Roma, 16 de diciembre.
- Fabbri, Luce, (1934) *Camisas Negras. Estudio crítico histórico del origen y evolución del fascismo, sus hechos y sus ideas*. Ed. Nervio, Buenos Aires.
- Fabbri, Luce, (1937); Luz D. Alba (pseudónimo), *19 de julio. Antología de la Revolución Española*. Colección Esfuerzo, Montevideo.
- Fabbri, Luce, Abad de Santillán, (1938); *Gli anarchici e la Rivoluzione Spagnuola*, Biblioteca di Cultura Libertaria, Carlo Frigerio Editore, Ginebra.
- Fabbri, Luce, (1943) "El peligro totalitario", en Socialismo y libertad, Nº2, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1947); *La libertà nelle crisi rivoluzionarie*, Studi Sociali, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1948); *El totalitarismo entre las dos guerras*. Serie B, Cuadernos de Cultura Social, nº 1, Ediciones Unión Socialista Libertaria, Buenos Aires.
- Fabbri, Luce, (1951); *El anticomunismo, el antiimperialismo y la paz*. Ed. F.A.C.A., Buenos Aires.
- Fabbri, Luce, (1955); *Sotto la minaccia totalitaria. Democrazia, liberalismo, socialismo, anarchismo*, Collana Porro Edizioni RL, Nápoles.
- Fabbri, Luce, (1957a) "Vitalidad y espontaneidad de lo orgánico", *Lucha Libertaria*. Año XX, Nº 171, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1957b); *Problemi d'oggi*, Edizioni RL- Nervi, Génova.
- Fabbri, Luce, (1959); *L'anarchismo. Principi di sempre- Problemi d'oggi*, Extracto del nº 9, Volontà, Edizioni RL- Nervi, año XII, Génova.
- Fabbri, Luce, (1962); *La libertad entre la historia y la utopía*; Unión Socialista Libertaria, Rosario, Argentina.
- Fabbri, Luce, (1963); *El fascismo. Definición e historia*, Universidad de la República, Dpto. de Publicaciones, Montevideo.
- Fabbri, Luce; (1965); "Dante y el capitalismo medieval", en Temas, Revista de cultura, Nº 4, noviembre-diciembre, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1966); *Influenza della letteratura italiana sulla cultura rioplatense (1810-1853)*. Ed. Nuestro Tiempo, Montevideo.

- Fabbri, Luce, (1967); *Influenza della letteratura italiana sulla cultura rioplatense (1853-1915)*. Ed. Lena y Cía S.A., Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1971); *La poesia di Leopardi*. Istituto Italiano di Cultura in Uruguay, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1981); “Entrevista a Luce Fabbri”, en Revista “A” de Milán (Nº 95).
- Fabbri, Luce, (1982); “Difendere la democrazia?” revista “A” de Milán (Nº 98), Milán.
- Fabbri, Luce, (1983), *El anarquismo: más allá de la democracia*, Ed. Reconstruir, colecc. Radar, Buenos Aires.
- Fabbri, Luce, (1983); “Ancora sulla ‘Democrazia’”, revista “A” de Milán (Nº 104), Milán.
- Fabbri, Luce, (1990); “Más sobre ‘la Democracia’”, en *El anarquismo en América Latina*, (Selección y Notas: Carlos M. Rama y A. Cappelletti), Biblioteca Ayacucho, Pp. 219-227, Caracas.
- Fabbri, Luce, (1990); “Un largo malentendido”, *Brecha*, Montevideo, 25/5/1990.
- Fabbri, Luce, (1995); “Modernización”, *Opción Libertaria*, Nº 24, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1996a); *Luigi Fabbri. Storia d’un uomo libero*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa.
- Fabbri, Luce, (1996b); *Historia de un hombre libre: Luigi Fabbri*. Traducción de María Sagario; Piedra Libre, Nordan- Comunidad, Montevideo
- Fabbri, Luce, (1998a); “Entre el ser y el ‘deber ser’”, prólogo a Maquiavelo, Nicolás; El Príncipe, Nordan- Comunidad, Montevideo.
- Fabbri, Luce, (1998b); *Una strada concreta verso l’utopia. Itinerario anarquico di Fine Millenio*. Cheti, Ed. Samizdat.
- Fabbri, Luce, (1998c); *Una strada concreta verso l’utopia. Itinerario anarquico di Fine Millenio*, Ed. Samizdat, Chieti.
- Fabbri, Luce; (1998d), “Caracteres e importancia del autodidactismo obrero”, *Brecha*, Montevideo, 23/12/1998.
- Fabbri, Luce, (1999); “Para la libertad”, entrevista con Ana Inés Larre Borges, *Brecha*, 30/12/1999.
- Fabbri, Luce, (2000); *El Camino. Hacia un socialismo sin Estado*. Nordan-Comunidad, Montevideo.

Obras y referencias a Luce Fabbri utilizadas en esta investigación

- Albertani, Claudio, (2009); “Luce Fabbri, Maquiavelo y el Anarquismo”, en *Metapolítica*, N° 64, marzo-abril; pp. 95-98, México.
- Courtoisie, Agustín; (2010), “Luce Fabbri, una filosofía libertaria”, en *Reflexiones sobre el pensamiento italiano contemporáneo*. Ed. Trilce, pp. 13-18, Montevideo.
- de Santillán, Diego Abad, Prefacio a Fabbri, Luce, (1962); *La libertad entre la historia y la utopía*; Unión Socialista Libertaria, Rosario.
- Rago, Margareth; “O Anarquismo e a História”; Coletivo Sabotagem, en <http://es.scribd.com/doc/2230447/foucault-historia-anarquismo-margareth-rago>. Fecha de ingreso: 03/12/2011.
- Rago, Margareth, (2002); *Entre la historia y la libertad. Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo*. Nordan comunidad, Montevideo.
- Rago, Margareth, (2000); “La libertad según Luce Fabbri. Estudio final” en Fabbri, Luce, *El Camino. Hacia un socialismo sin Estado*. Nordan- Comunidad, Montevideo.
- Sapriza, Graciela; (1988), *Memorias de Rebeldía. Siete historias de vida*. Puntosur Editores, Montevideo.

Obras de Rafael Barrett

- Barrett, Rafael; (1912), *Al Margen* (Críticas literarias y científicas), O. M. Bertani, Montevideo.
- Barrett, Rafael; (1923), *Páginas dispersas*. Claudio García Editor, Montevideo.
- Barrett, Rafael; (1943), *Obras completas*, Americalee, Buenos Aires.
- Barrett, Rafael; (1967), *Cartas íntimas*, Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, V.119, Montevideo.
- Barrett, Rafael; (1990), *Obras completas de Rafael Barrett*, RP ediciones e Instituto de Cooperación Iberoamericana. Cuatro tomos, Asunción del Paraguay.

- Barrett, Rafael; (1991), *Marginalia. Rafael Barrett. Nuevas epifonemas y otros escritos inéditos*. Recopilación de Vladimiro Muñoz, Ediciones Germinal, Asunción - Montevideo.
- Barrett, Rafael; (1996), *Germinal. Antología*, Selección de textos y estudios introductorios de Miguel Ángel Fernández, El Lector, Asunción.
- Barrett, Rafael; (2008), *A partir de ahora el combate será libre*, Selección de textos y estudio preliminar de Santiago Alba Rico, Madreselva, Buenos Aires.

Obras sobre Rafael Barrett

- Alba Rico, Santiago; (2008), “Rafael Barrett, la sombra en llamas”, estudio preliminar a *A partir de ahora el combate será libre*, Madreselva, Buenos Aires.
- Andino, Cristian; (2011), “Rafael Barrett y la liberación latinoamericana”, en *Concurso Nacional de Ensayos Rafael Barrett 2010*. Obras premiadas, Secretaría Nacional de Cultura, Asunción.
- Bogado, Oscar; (2011), “Signos del siglo. La política en la obra de Rafael Barrett”; en *Concurso Nacional de Ensayos Rafael Barrett 2010*. Obras premiadas; Secretaría Nacional de Cultura, Asunción.
- Cappelletti, Ángel; (1990), “Anarquismo latinoamericano”, prólogo y cronología a *El anarquismo en América Latina*, (selección y notas de Carlos Rama y Ángel Cappelletti), Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Cappelletti, Ángel; “Vitalismo y anarquismo en Rafael Barrett”, en URL: <http://www.socialismo.libertario.googlepages.com/VitalismoyAnarquismoenRafaelBarrettd.doc>. Fecha de ingreso: 9/11/2011.
- Castillo, Abelardo, (2007); “Lo que pasó aquella madrugada”, prólogo a Etcheverri, Catriel,; *Rafael Barrett, una leyenda anarquista*. 1era. Ed., Capital intelectual. Colección fundadores de la izquierda latinoamericana, Buenos Aires.
- Corral Sánchez, Francisco, (1994), *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Siglo XXI, Madrid.
- Corral Sánchez, Francisco; (1998), “El pensamiento de Rafael Barrett, un ‘joven del 98’ en el Río de la Plata”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, N° 3. URL: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13572721092135830532279/hisp03_corral02.pdf. Fecha de ingreso: 4/03/2011.

- Corral Sánchez, Francisco; (2008a), “La obra de Rafael Barrett es de una calidad extrema y de una notable modernidad”, entrevista realizada por Salvador López Arnal, Rebelion.org, disponible en URL: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=73898>. Fecha de ingreso: 04/07/2011.
- Corral Sánchez, Francisco; (2008b), “Complejo de Adán («Asombro y búsqueda de Rafael Barrett», de Gregorio Morán)”, en URL: http://www.lne.es/secciones/noticia.jsp?pRef=1907_52_605653_Opinion-Complejo-Adan-Asombro-busqueda-Rafael-Barrett-Gregorio-Moran. Fecha de ingreso: 9/11/2011.
- Corral Sánchez, Francisco, “Rafael Barrett ante la condición humana”. URL: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/paraguay/barrett.htm>. Fecha de ingreso: 1/12/2011.
- Donoso, Armando; (1923), “Un hombre libre”, en Barrett, Rafael, *Páginas dispersas*. Claudio García Editor, Montevideo.
- Etcheverri, Catriel, (2007); *Rafael Barrett, una leyenda anarquista*. 1era. Ed., Capital intelectual. Colección fundadores de la izquierda latinoamericana, Buenos Aires.
- Fernández, Miguel Ángel, (1996); “Rafael Barrett”, estudio preliminar de *Germinal. Antología*, El Lector, Asunción.
- Morán, Gregorio, (2007); *Asombro y búsqueda de Rafael Barrett*, Anagrama, Barcelona.
- Muñoz, Vladimiro, (1995); *Barrett*, Germinal, Asunción, Montevideo.
- Pérez Maricevich, Francisco, (1984); *Diccionario de la literatura paraguaya*, Casa América, Asunción.
- Ráfols, Irina; “Barrett: la identidad rebelada”, en Concurso Nacional de Ensayos Rafael Barrett 2010. Obras premiadas; Secretaría Nacional de Cultura, Asunción, 2011.
- Roa Bastos, Augusto; (1978), “Rafael Barrett, descubridor de la realidad social del Paraguay”, Prólogo a Rafael Barrett, *El dolor paraguayo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Suiffet, Norma; (1958), *Rafael Barrett*, Montevideo.