

Mitos clásicos, anarquismo y educación militante. El Ave Fénix en el ideario ácrata y la ética de lucha infinita

Pedro García Guirao

How do classical myths shape the foundations of our political and social worldviews? This essay explores the myth of the phoenix in anarchist imagery, arguing that its resistance and capacity for renewal function as an absolute metaphor in Blumenberg's sense, structuring an ethic of infinite struggle. The study examines how this mythological figure, rooted in ancient traditions and the concept of cyclicity, is constantly reinterpreted and stands as a symbol of resistance to oppression and injustice. It also offers a pre-conceptual framework for revolutionary action. In this sense, the myth implicitly guides not only what is thought (resistance and renewal), but also how the militant acts and is politically formed. Thus, a libertarian political education understands the subject not as a passive recipient of ideas, but as an active participant in cycles of symbolic death and resurrection that the phoenix embodies.

Keywords: Absolute metaphor, anarchist ethics, philosophy of myth, infinite struggle, symbolism of the phoenix, conceptual history, militant education.
DOI: 10.82024/RSP.01/26.01

Introducción: Recepción de la mitología clásica en la política

A lo largo de la historia, la política ha bebido de la mitología clásica para dotar de sentido, legitimidad y emotividad a sus discursos. Como señala el filósofo Hans Blumenberg, el mito cumple una función «funcional» para la humanidad, esto es, mediante narraciones y parábolas míticas, lo «inhóspito» y «lo siniestro», aquello extraño, aterrador o sin nombre de la realidad, se convierte en algo aceptable y menos amenazante¹. En otras palabras, los mitos permiten transponer los aspectos caóticos o amenazantes del mundo a relatos simbólicos comprensibles, volviéndolos soportables. Esta poderosa capacidad de los

¹ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003, pp. 67, 33 y 99.

mitos de dar sentido y familiaridad a lo desconocido no pasó desapercibida para los actores políticos, dado que desde la antigüedad hasta nuestros días, gobernantes e ideólogos han recurrido a las historias y figuras de la mitología clásica (dioses, héroes, símbolos) para articular visiones del orden social y movilizar a las masas en torno a estas. Este fenómeno no solo es político, sino que hay quien incluso habla directamente de «hibridaciones de la mitología clásica en la cultura de masas contemporánea²».

En cualquier caso, la instrumentalización de los mitos clásicos en política no siempre ha sido inocente ni positiva. La fuerza evocadora del mito puede servir tanto para emancipar como para subyugar. Filósofos como Ernst Cassirer advirtieron tras la Segunda Guerra Mundial que los regímenes totalitarios del siglo XX explotaron cínicamente la estructura prelógica y emocional del mito para fundamentar su dominación³. Según Cassirer, el mito ofrecía un terreno fértil, por ejemplo, para el nazismo y el fascismo debido a su capacidad de conectar con miedos y anhelos profundos de manera acrítica, abandonando los fundamentos antropológicos inclusivos de la razón ilustrada⁴. Más en concreto, en la Alemania nazi se reinventaron mitologías pseudo-clásicas (la raza aria como heredera de dioses nórdicos o griegos) y se escenificó una liturgia política plagada de símbolos arcaicos para sacralizar la figura del líder y el destino nacional. El resultado fue lo que Cassirer llamó «mito político», esto es, una narración colectiva irracional que justifica un orden que convierte al adversario en monstruo mítico y demanda fe ciega del pueblo⁵. La filosofía neokantiana de Cassirer veía en esta «re-mitificación» de la política una peligrosa regresión, en la medida en que la razón crítica fue desplazada por fic-

² L. Unceta Gómez, H. González Vaquerizo (eds.), *En los márgenes del mito. Hibridaciones de la mitología clásica en la cultura de masas contemporánea*, Catarata, Madrid 2022.

³ Cf. G. Esparza, Bravo, N. *Mito y cuidado político en Ernst Cassirer. La función de la Filosofía como constructora de la Paz*. «En-claves del pensamiento», 17(34) / 2023.

⁴ E. Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1997.

⁵ M. Candelas, *Los mitos políticos como estrategias de propaganda*, «Beers&Politics», 2021/ s.p. [En línea]. Disponible en <https://beersandpolitics.com/los-mitos-politicos-como-estrategias-de-propaganda/>.

ciones movilizadoras que, al igual que los antiguos cultos, exigían sacrificios humanos en aras de congraciarse con las divinidades y en nombre de entelequias sagradas. Para bien o para mal, no hay que olvidar el uso completamente libre y creativo que se hace del mito como representación política.

Ni que decir tiene que no toda incorporación de mitos en política equivale a manipulación totalitaria. Desde una perspectiva más amplia, el mito es consustancial a la acción política en cuanto esta necesita relatos, narrativas y símbolos que doten de significado a la experiencia colectiva. El politólogo Raoul Girardet, en su clásico estudio *Mythes et mythologies politiques*, ha identificado cuatro grandes arquetipos míticos recurrentes en la vida política moderna. El primero es el mito de la conspiración, que construye la figura de un enemigo absoluto (una minoría maligna, un «otro» demonizado) al que se atribuyen todos los males sociales⁶. El segundo es el mito del salvador, en el cual emerge un líder providencial o «mesías» –sea individual o colectivo– destinado a redimir al pueblo⁷. El tercero es el mito de la edad de oro, de raíz milenarista, que postula un pasado edénico perdido y anuncia su restauración futura (una utopía revolucionaria o un retorno al orden «natural»⁸). El cuarto es el mito de la unidad, que idealiza la fusión armónica del cuerpo social eliminando divisiones –eco de la unanimidad orgánica soñada por los fascismos o de la *fraternité* jacobina⁹. Estos mitos laicos cumplen funciones semejantes a las de los mitos clásicos en la medida en que simplifican la complejidad histórica con figuras claras (héroes, villanos y paraísos perdidos), movilizan pasiones comunitarias y ofrecen una visión teleológica de la historia (bajo la forma de conspiraciones, crisis, salvaciones y redenciones)¹⁰. La eficacia de dichos mitos radica en que no requieren verificación

⁶ R. Girardet, *Mitos y mitologías políticas*, Ed. Nueva Visión., Buenos Aires 1990, p. 25 en adelante.

⁷ *Ibid.*, p. 63 en adelante.

⁸ *Ibid.*, p. 97 en adelante.

⁹ *Ibid.*, p. 139 en adelante.

¹⁰ F.G. Jurado, *Anarquismo y mundo clásico: Ícaro y Safo.*, en L.M. Pino Campos, G. Santana Henríquez, J. A. López Férez, *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ διδασκάλου παράδειγμα: homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*, Ediciones Clásicas, Madrid 2013, pp. 311-316.

empírica ni rigor lógico; actúan más bien por la vía de la sugestión estética y emocional; no es de extrañar que también Cassirer lo advirtiera en uno de sus trabajos al afirmar que «El mito no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas¹¹».

De todos modos, la recepción de la mitología clásica en la política ha sido un proceso ambivalente. Por un lado, ha enriquecido el lenguaje político con metáforas, alegorías e ideales atemporales (virtudes cívicas, nociones de justicia o libertad encarnadas en dioses y héroes). Incluso en la modernidad secularizada¹², como observaron Sorel o Roland Barthes, las viejas mitologías se podían convertir en mecanismos propagandísticos y publicitarios; por ejemplo, Sorel señala cómo determinadas simbologías cristianas acaban insuflando valor a los luchadores: «Esta concepción originó muchos actos de heroicidad, engendró una propaganda del coraje y produjo un importante progreso moral¹³». En lo que se refiere a Barthes, este afirma que en la actualidad «el mito es un habla» y como tal se puede encontrar hasta en la «publicidad de la profundidad¹⁴». En ambos casos, se dota a conceptos abstractos de un aura casi sagrada (piénsese en nociones como la «justicia» con ojos vendados o la «madre patria» representada como la Loba Capitolina o Luperca). Pero, por otro lado, la política que se alimenta de mitos corre el riesgo de derivar en mistificación o mito político; este tiende a cosificar la interrogación crítica en dogma, presentando un orden social contingente como si fuese destino manifiesto, necesidad histórica o necesidad de significación¹⁵, o como

¹¹ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 55.

¹² Sobre temas de secularización en el contexto anarquista español véanse, entre otros: P. García-Guirao, *Representations of Catholicism in Contemporary Spanish Anarchist-themed Film (1995–2011)*, en A. Christoyannopoulos, M. Adams (Eds.), *Essays in Anarchism and Religion: Volume II*, Stockholm University Press, Stockholm 2018, pp.94-131; P. García-Guirao, *Cine contemporáneo y anarquismo español. Una discusión sobre teología política, anticlericalismo y secularización*, en G. Luque Moya, R. Fernández Gómez, *Diálogos entre cine y filosofía*, UCOPress, Córdoba 2025, pp. 61-76.

¹³ G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1978, p. 8.

¹⁴ R. Barthes, *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México 2014, p. 118 en adelante.

¹⁵ P. Ríos Flores, *Sobre la categoría de "mito político" en la obra de Ernst Cassirer*. «Revista de Filosofía», 49(1)/2024, p. 230.

diría el propio Cassirer, «deseo colectivo personificado¹⁶». De ahí que teóricos críticos insistan en la importancia de «desmitificar» la política cuando los mitos sirven para encubrir relaciones de poder injustas. En cualquier caso, entender esta doble faceta –emancipadora y opresiva– de la mitología en la política resulta clave. A continuación, examinaremos un contexto particular en el que los mitos se invocan explícitamente con fines transformadores, esto es, la educación militante de movimientos radicales como el anarquismo.

Pequeño muestrario de mitos clásicos en la formación militante

«Un mito es algo que impacta en la imaginación popular, y deja un rastro fascinante en la memoria¹⁷». Según esta definición, el trabajo del mito es doble: recordar y olvidar. El mito nos invita a recordar algunos de sus elementos, de tal modo que nuestro interior vaya admitiéndolos, aceptándolos y absorbiéndolos para crear en nosotros un modo de ver el mundo (cosmovisión); uno capaz de hacernos olvidar los temores de aquello que no comprendemos porque sobrepasa nuestras potencialidades intelectuales o porque no nos parece justo, ni bello ni verdadero¹⁸. Más allá de las élites, la mitología clásica también penetró en la cultura política de los movimientos revolucionarios y militantes, aunque resignificada en clave emancipadora. En la educación militante –es decir, en la formación ideológica de activistas y cuadros en movimientos sociales, obreros, contestatarios o revolucionarios– los mitos clásicos se han utilizado para ilustrar valores de rebeldía, sacrificio y justicia, transformándose en ejemplos intemporales de la lucha contra la opresión. En ese marco, la utilización de mitos –incluidos los clásicos– ha desempeñado un papel significativo para forjar identidades colectivas, transmitir valores y galvanizar la acción. Lejos de ser patrimonio exclusivo de la cultura académica, los mitos grecolatinos,

¹⁶ Citado en P. Ríos Flores, *Sobre la categoría de “mito político” en la obra de Ernst Cassirer*, cit., p. 230.

¹⁷ Platón, *Mitos*, Siruela, Madrid 1998, p. 9.

¹⁸ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 631, afirma al respecto: «La mitificación, más que hacer olvidar los hechos y las identidades de la historia, los unifica y disuelve en lo típico e imaginario».

así como los relatos bíblicos¹⁹ u otras tradiciones, fueron apropiados creativamente por propagandistas, pedagogos y líderes revolucionarios para iluminar las luchas contemporáneas a la luz de ejemplos legendarios. Los principales mitos como relatos sociales que los autores clásicos del anarquismo han utilizado a su conveniencia, de un modo más o menos intencional y con libertad interpretativa, son aquellos que se refieren a figuras como Hermes, Orfeo, Prometeo, la manzana de Eva, la caja de Pandora, el Ave Fénix, el caballo de Troya y la hidra de las cien cabezas, entre otros.

Un caso paradigmático es la reivindicación del titán Prometeo en la tradición radical. Prometeo, encadenado por robar el fuego de los dioses para entregárselo a la humanidad, encarna la figura del benéfico rebelde que desafía al poder tiránico en nombre del progreso de los oprimidos. Desde el Romanticismo revolucionario (Shelley escribió su *Prometeo liberado* en 1820 exaltando al titán) hasta el anarquismo iberoamericano, este mito ha sido interpretado como una alegoría de la rebeldía altruista: «Prometeo, sin duda, es un mito que resalta los ideales anarquistas a través de la eternidad²⁰». En efecto, los libertarios vieron en su historia un símbolo del conocimiento liberador y de la desobediencia legítima a la autoridad ilegítima. Sin ir más lejos, el historiador Max Nettlau, conocido como el «Heródoto de la anarquía», afirmaba al trazar la genealogía del anarquismo en los contextos anteriores a 1789:

Los pensadores anarquistas integrales de esos antiguos tiempos, si los hubo, son desconocidos, pero es característico que todas las mitologías han conser-

¹⁹ Aunque la Biblia no es mitología clásica en sentido estricto, este uso muestra un patrón común, esto es, valerse de relatos míticos tradicionales, conocidos por el público, para dar significado trascendente a la lucha presente. El mito proporciona una educación sentimental y ética al militante, ofreciéndole modelos de virtud (mártires, santos, héroes) y de villanía (tiranos, traidores, demonios) con los cuales interpretar la realidad. A este respecto véase: J. Delhom, D. Attala, *Cuando los anarquistas citaban la biblia. Entre mesianismo y propaganda*, Catarata, Madrid 2014.

²⁰ Anónimo, *Prometeo, los símbolos anarquistas en el mito griego*, «Radio Alegría Libertaria». (2022, 14 julio) [En línea]. Disponible en <https://alegrialibertaria.org/wp/prometeo-los-simbolos-anarquistas-en-el-mito-griego/#:~:text=Prometeo%2C%20es%20sin%20dudas%2C%20un,a%20trav%20%20de%20la%20eternidad.>

vado la memoria de rebeliones, e incluso de luchas nunca terminadas, de una raza de rebeldes contra los dioses más poderosos. Son los Titanes que dan el asalto al Olimpo, Prometeo desafiando a Zeus, las fuerzas sombrías que en la mitología nórdica provocan el crepúsculo de los dioses, es el diablo que en la mitología cristiana no cede nunca y lucha a toda hora y en cada individuo contra el buen Dios, ese Lucifer rebelde que Bakunin respetaba tanto, y muchos otros²¹.

Esta observación parece sugerir a los militantes anarquistas que en los antiguos mitos subyacen arquetipos de revueltas que pueden inspirar las luchas presentes. Como se menciona en la cita anterior, no es casual tampoco que Bakunin –padre del anarquismo revolucionario– profesara cierta admiración simbólica por la rebeldía de Satanás (o Lucifer), el ángel caído de la mitología cristiana, llamándolo:

...el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos. Avergüenza al hombre de su ignorancia de su obediencia animales; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia²².

Esa misma figura de Lucifer como portador de luz fue reivindicada incluso en el siglo XIX americano, por ejemplo, cuando el periódico «Lucifer the Lightbearer» («Lucifer el portador de luz») (Kansas, 1883-1907) adoptó ese provocador nombre para abanderar la causa del librepensamiento, la eugenesia, la libertad de las mujeres y la emancipación sexual, muy en línea con las propuestas de la anarquista Emma Goldman²³.

De este modo, en la educación militante de fines del siglo XIX, abundaban referencias alegóricas al panteón clásico reinterpretado: Prometeo, como se acaba de ver, representaba la ciencia y la revolución contra el oscurantismo; Hércules, la fuerza del pueblo capaz de

²¹ M. Nettleau, *La Anarquía a través de los tiempos*, Ediciones HL, México 2006, p. 6. Y también, Cf. H. V. Arraño, *El legado del mundo griego en el pensamiento de Mijaíl Bakunin*, s.f. [En línea].

²² M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*. Editorial Terramar, Buenos Aires 2004, p. 12.

²³ P.R., Michael, *Moses Harman, “Lucifer, The Light Bearer,” and the trials of Kansas free thought at the end of the nineteenth century*, Emporia State University, Kansas 2009.

derribar tiranías (la Internacional Socialista adoptó en algunas caricaturas la figura del héroe Hércules que estrangula a la Hidra capitalista²⁴); también Espartaco, aunque personaje histórico real, se convirtió en un mito revolucionario moderno, símbolo de la insurrección de los oprimidos contra el Imperio. De este último –el gladiador tracio que lideró la rebelión servil contra Roma en el 73 a.C.– se han hecho novelas, balés y películas que exaltan su gesta, presentándolo como un prototipo del líder proletario rebelde que llega hasta nuestros días²⁵. Se convirtió en un nombre de guerra adoptado por grupos revolucionarios (la «Liga Espartaquista alemana²⁶» por ejemplo) y en referente heroico en la literatura socialista, representando la dignidad de los oprimidos que se alzan contra el imperio²⁷. En el anarquismo sucedió prácticamente lo mismo, tal como vemos en Dolors Marín cuando habla de una «prehistoria anarquista»:

No es extraño que historiadores anarquistas como Piotr Kropotkin o Max Nettlau hablen de Lao-Tse, de Espartaco y su revuelta de los esclavos, de la escuela de los cínicos y Diógenes, de las revueltas religiosas de la Edad Media o de Prometeo, que, según la leyenda, robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres²⁸.

En la España ácrata del primer tercio del siglo XX, periódicos libertarios como «Tierra y Libertad» o «La Revista Blanca» publicaban artículos divulgativos sobre Espartaco o Prometeo, presentándolos como “antepasados” espirituales de la lucha proletaria. Se entendía que estos relatos inspiradores dotaban al obrero de una “genealogía”

²⁴ Véase la imagen de A. P. Apsit, *To Deceived Brothers in White Army Trenches Poster*, 1918 [En línea], Disponible en <https://www.rawpixel.com/image/7666330/image-art-vintage-public-domain>.

²⁵ A. Prudhomme, *La tragedia de Espartaco, Hacia una ecología libertaria (1949-1958)*, Ediciones El Salmón, Alicante 2021.

²⁶ A. Guillamón, *Rosa Luxemburgo. Cien años de la liga espartaquista. «Libre pensamiento»*, (98) / 2019, pp. 58-67.

²⁷ F. García-Jurado, *Espartaco no fue un sindicalista. Diferencia entre Historia e Imaginario de Roma*, «Reinventar la Antigüedad», 2025/s.p. Disponible en <https://doi.org/10.58079/137gh> Y también A. Guillamón, *Rosa Luxemburgo. Cien años de la liga espartaquista*, cit., pp. 58-67.

²⁸ D. Marín, *Anarquismo: una introducción*, Ariel, Barcelona 2014, p. 11.

heroica –una suerte de mitología secular de la clase trabajadora– contrarrestando la narrativa oficial burguesa o religiosa. Asimismo, la masonería y otros círculos republicanos del siglo XIX, inmersos en la educación popular, incorporaron abundantes referencias clásicas (las logias masónicas adoptaban nombres como “Prometeo” o “Minerva”) para inculcar ideales de luz, sabiduría y rebeldía ilustrada²⁹. No es raro entonces que las organizaciones anarquistas, socialistas y republicanas de finales del siglo XIX y comienzos del XX (con las revoluciones industriales y campesinas) solían promover en sus periódicos, ateneos y escuelas obreras una rica cultura literaria en la que los mitos actuaban como espejos de la lucha presente³⁰. De este modo, la figura de Prometeo fue reivindicada a menudo como arquetipo del revolucionario que desafía al poder establecido para emancipar al pueblo. Incluso Karl Marx, en sus años de juventud, proclamó a Prometeo como el más distinguido mártir del calendario filosófico, encarnación de la rebeldía contra la tiranía divina y modelo para la actitud crítica humana³¹. Esta imagen prometeica reapareció en poemas, obras de teatro y panfletos ácratas, vinculando la entrega del fuego (símbolo del saber o la libertad) con la misión pedagógica de los militantes. Este proceso de mitificación sirvió para educar políticamente a las

²⁹ F. Madrid Santos, *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional*.

hasta el final de la Guerra civil, Universidad de Barcelona, Barcelona 1989, [En línea]. Disponible en https://www.cedall.org/Documentacio/IHL/Tesis_Paco_Madrid_completa.pdf; y M. Morán Pallarés, «La prensa anarquista española en Francia durante la reunificación de la CNT (1960-1965) y su repercusión en las relaciones bilaterales Francia-España», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 5/2024 [En línea]. Disponible en <http://journals.openedition.org/ccec/18969>.

³⁰ E. Lagalisse, en *Occult Features of Anarchism*, aborda las conexiones entre el anarquismo y tradiciones herméticas. Sugiere que el movimiento no solo se define por su oposición al poder, sino también por su capacidad para articular símbolos que trascienden las estructuras materiales. Según Lagalisse, el Fénix, al igual que otros símbolos esotéricos, actúa como una herramienta narrativa que fortalece la identidad colectiva del anarquismo y su resistencia frente a la cooptación institucional. E. Lagalisse, *Occult Features of Anarchism. With Attention to the Conspiracy of Kings and the Conspiracy of the Peoples*, PM Press, Michigan, 2019.

³¹ K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid 1971, p. 11, dice exactamente: “En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires”.

masas dado que la historia real clásica, escasa en fuentes o bien solo al alcance de los alfabetizados, se enriqueció en valores y lecciones o moralejas (el coraje, la solidaridad entre esclavos, la búsqueda de libertad) que inspiraron a los movimientos obreros en los siglos XIX-XX.

En círculos anarquistas se solía contraponer la «hidra de las ciencias cabezas» (representando al Estado, a la religión, al ejército y al capital, que al cercenarse una cabeza vuelve a regenerarse si no se le aniquila del todo³²) frente al Hércules popular que debe asestar el golpe decisivo (conviene recordar que incluso el logo actual de CNT contiene en su interior la figura de Hércules luchando contra el León de Nemea –uno de los doce trabajos de Hércules³³); o se invocaba a Antígona, la heroína de Sófocles que desobedece una ley injusta en nombre de una ética superior, para justificar la legitimidad de la desobediencia civil y la objeción de conciencia contra leyes opresivas. Antígona se citaba a menudo en la prensa anarquista y liberal como modelo de desobediencia civil ética, enseñando que «no toda ley es justa» y que existen deberes morales superiores a los mandatos del Estado (una referencia especialmente poderosa para movimientos antiautoritarios y de resistencia pacífica³⁴). En la prensa obrera de finales del XIX abundaban referencias alegóricas de este tipo, en parte porque muchos militantes eran autodidactas fascinados por la antigüedad clásica y en parte porque estos mitos proveían «enseñanzas morales» fácilmente com-

³² Véase T. Ibáñez, *Agitando los anarquismos: de mayo del 68 a las revueltas del siglo XXI*, Libros de Anarres, Buenos Aires 2018. También P. Linebaugh y M. Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la Historia oculta del Atlántico*, Traficantes de Sueños, Madrid 2004. De igual modo, Emma Goldman, en su texto de 1910, *Francisco Ferrer y la Escuela Moderna* afirma: «Los rebeldes republicanos españoles fueron sometidos. Se necesita más que un valiente esfuerzo para conmovir la roca de las edades, para cortar la cabeza de esa hidra monstruo, la Iglesia Católica y el trono español», recogido en E. Goldman, *La palabra como arma*. La Malatesta, Madrid 2008, p. 146.

³³ Una imagen del mismo: <https://aragon-rioja.cnt.es/wp-content/uploads/he%CC%81rcules.jpg>.

³⁴ Hay incluso quien hace una interpretación del 1939 español a partir de Antígona. Cf. J.V. Tejada, *Antígona 1939: Mito Político y Enfrentamiento Fratricida en la Escena Española de Posguerra*, en A. Pérez Jiménez, C. García Gual (Ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del profesor Carlos García Gual*, Libros Pórtico, Málaga 2014, pp. 749-762.

prensibles: la opresión actual se representaba como un dragón o una hidra a abatir, la revolución como un viaje de Ulises lleno de pruebas y tentaciones o como los doce trabajos de Heracles, la solidaridad como la argolla de los argonautas que solo juntos consiguen el vellocino de oro, entre otros³⁵.

Y es que los formadores de los militantes –como se acaba de mencionar, muchas veces autodidactas ilustrados– aprovecharon la cultura clásica (mitos, historia, literatura) para elevar la conciencia de los trabajadores, extrayendo de allí analogías con la situación contemporánea. En general, vemos cómo estos mitos clásicos en la educación militante cumplieron al menos tres funciones argumentativas y educativas: a) En primer lugar, fungieron una intención estilística o retórica, dicho de otro modo, funcionaron como metáforas ilustrativas que simplificaban principios ideológicos complejos en narraciones fáciles de asimilar, cargadas de emoción. b) Actuaron como fuente de legitimidad histórica, esto es, al inscribir la causa contemporánea en una continuidad mítica, los militantes podían sentir que su lucha no era un mero accidente efímero, sino la continuación de una épica atemporal entre opresores y oprimidos. c) Los mitos tenían una intención persuasiva, con una fuerte carga propagandística y que invitaba a llevar a cabo determinadas prácticas y abandonar otras, o de llamada a la atención para estimular la fibra moral de los activistas, presentando la militancia no solo como una conveniencia material sino como una misión casi sagrada o heroica –algo que elevaba el compromiso y la disposición al sacrificio.

Al final, inspiración y enseñanza aparecen elaboradas bajo ese manto mitológico. Inspirar, presentando a los activistas modelos heroicos de rebeldía (titanes contra dioses, esclavos contra imperios, mujeres contra mandatos injustos) que dotaran de épica y legitimidad histórica a su propia lucha. Enseñar, extrayendo moralejas y analogías que

³⁵ Para una aproximación estética a estas temáticas véase: L. Litvak, *La mirada roja: estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1988; L. Litvak, *Musa libertaria: arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1880-1913)*, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 2001; L. Litvak, *España 1900: modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Anthropos Editorial, Barcelona 2013.

ayudasen a comprender conceptos complejos (por ejemplo, usar el mito de la Caja de Pandora para alertar sobre los riesgos de ciertas políticas, o el mito de Sísifo para reflejar la perseverancia necesaria en la lucha, aunque esta parezca interminable). En esta apropiación, hay una suerte de democratización del mito, es decir, lo que antes servía para exaltar a dioses o reyes, ahora sirve para empoderar al pueblo; el mensaje ya no parece ser «obedece al héroe divino o atente a las consecuencias» sino «sé tú el héroe de tu propia emancipación». La mitología clásica se convirtió así en parte del imaginario de la resistencia, en un repertorio de símbolos compartidos que podían superar las barreras del analfabetismo y la diversidad cultural, comunicando ideales revolucionarios en un lenguaje emocional y accesible. Esto explica la perduración de ciertas figuras (Prometeo, Espartaco, Antígona, Ave Fénix, entre otros) en himnos, poemas y folletos militantes hasta bien entrado el siglo XX. Incluso hoy, activistas contemporáneos siguen evocando a veces estos mitos –se habla de «síndrome de Casandra» para alertar sobre profetas ignorados del cambio climático³⁶, o se organiza un colectivo llamado «Proyecto Prometeo³⁷» para divulgar temas de laicismo y denunciar actuaciones políticas– lo que demuestra la continua potencia pedagógica de los mitos clásicos en la cultura política alternativa³⁸. Y es que el mito en los ambientes militantes, como la profecía, apela a la voluntad más que al intelecto, forjando

³⁶ E. Santiago Muíño, *Cassandra ecologista: Presupuestos teóricos problemáticos de la alfabetización ecosocial*. «Revista Internacional de Educación Para la Justicia Social», 11(2) / 2022, pp. 63-77.

³⁷ Véase en: <https://colectivoprometeo.blogspot.com/>.

³⁸ Como una pequeña muestra de la bibliografía que relaciona el anarquismo y la figura de Prometeo podemos señalar: R. Montes de Oca, *Prometeos y Tántalos Aproximaciones históricas a figuras y anécdotas del movimiento anarquista griego*, La Libertad Ediciones, Santiago de Chile 2015; C. Despiniadis, *Prometeo contra Leviatán. Teorías sobre el Estado. Del liberalismo al anarquismo*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid 2021; O. Burenina-Petrova, *Prometeo liberado: el anarquismo en la literatura y la crítica literaria*, 2023 [En línea]. Disponible en <https://eslavia.com.ar/prometeo-liberado-el-anarquismo-en-la-literatura-y-la-critica-literaria/>; C. Ferrer, *Entre Prometeo y Proteo: filosofía política para un próximo Estado de Naturaleza*, «Revista de Ciencias Sociales», 6/ 1991, pp. 82-97; y C. Díaz Hernández, *Contra Prometeo: una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*, Editorial Encuentro, Madrid 1980.

un «ethos» combativo. Esto nos lleva al siguiente eje de la investigación: en el caso específico del anarquismo o del ideario ácrata, ¿cómo se concibe la lucha ética y qué tiene de «infinita» dicha ética? ¿Existe quizá en el anarquismo un mito moral regulador que impulsa su combate perpetuo? Ese es el mito del Ave Fénix libertario.

El Ave Fénix y la ética de la lucha infinita en el ideario ácrata

En lo que sigue, a través de un análisis interdisciplinar que abarca la filosofía, la historia conceptual, la mitología y la teoría política, se establece una conexión entre la noción de «resurgir» del Ave Fénix y la idea de una revolución que nunca termina del todo, pero que, en su carácter inacabado, perpetúa la ética libertaria de la lucha y la transformación social. Y es que como bien afirma Cassirer, el mito aparece en los momentos más difíciles, «aparece solamente cuando el hombre se enfrenta a una tarea que parece exceder en demasía sus fuerzas naturales³⁹». Junto al mito de Prometeo, el mito del Ave Fénix es uno de los más importantes; de un modo explícito o bien metafórico encontramos constantes referencias a este en el ideario ácrata. El Ave Fénix es un animal mitológico que se cree que tiene su origen en la cultura libia y etíope, aunque en Occidente lo conocemos gracias a los griegos. Este animal simboliza prácticamente la misma cosa para las distintas culturas, es decir, la inmortalidad, la resurrección y/o el eterno retorno⁴⁰. El Ave Fénix, considerado por los griegos como un semidiós, se caracteriza por estar inmerso en un ciclo fijo de vida⁴¹. Este ser es consumido cada 500 años por sus propias llamas, por su propio sol, para después renacer de sus cenizas en forma de gusano que, transcurrido un poco de tiempo, se metamorfoseará en un Fénix joven y nuevo⁴². Además del simbolismo cristiano de la inmortalidad

³⁹ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 328.

⁴⁰ M. Eliade, *El mito del eterno retorno arquetipos y repetición*, Alianza Editorial, Madrid 2023.

⁴¹ Véase: Heródoto, *Los nueve libros de la Historia: Libro II*, cap. LXXIII, Imprenta Central, Madrid 1878, p. 186.

⁴² A. Freán Campo, *El mito del ave Fénix en el pensamiento simbólico romano*, «Studia Histórica. Historia Antigua», 36/2018.

y la resurrección, el Ave Fénix representa la esperanza en algo que nunca muere.

Los anarquistas, reelaborando el mito, esto es, extrayendo los elementos de este que les serán útiles en su formación y en su misión propagandística, consiguen una actualización del mito. Así, por ejemplo, Diego Abad de Santillán (nombre real Sinesio Baudilio García Fernández) compara al anarquismo con el Ave Fénix del siguiente modo:

Resurge de las cenizas de la contienda vigorosamente, en la filosofía moderna, en el campo religioso, en la sociología y en la economía, en la ciencia y en la técnica que integran un nuevo y poderoso factor de poder; en esa juventud inconformista que sacude los viejos pilares de una sociedad que se resiste a ser comunidad. Todo ello debe ser reforzado y alentado por el anarquismo como bandera substancialmente humanista, un anarquismo sin adjetivos, sin programas económicos ni sistemas políticos, de gobierno del hombre por el hombre o por el aparato de fuerza⁴³.

Según estas palabras, en cada nueva generación, en cada nueva injusticia, en cada abuso, el anarquismo resurgirá de sus cenizas para evitar el abuso y la opresión. El tiempo o la urgencia de este, por tanto, no es lo más importante. La paciencia, el esfuerzo diario, la «gimnasia revolucionaria» no se mide por el tiempo normal que marca el reloj oficial de la historia⁴⁴. El tiempo de los anarquistas obedece a ciclos de eterno retorno, a ciclos de primaveras. Los éxitos no tienen fecha fija, tampoco las pequeñas revoluciones que algunas veces suceden cada día. Presente, pasado y futuro, parece sugerir Abad de Santillán, son divisiones erradas en el programa ácrata en la medida en que cuando un ideal se cree conquistado siempre existe el peligro de la regresión y viceversa, es decir, en los momentos más duros, cuando la esperanza parece haber abandonado a todos, emerge un pequeño oasis revolucionario en mitad del desierto de la política profesional; los tiempos se aceleran y la distancia entre lo que es y lo que debería ser se acorta. De la misma manera, tal como menciona el filósofo Rivera

⁴³ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, Júcar, Madrid 1976, p. 164.

⁴⁴ C. Ealham, *Descifrando la "gimnasia revolucionaria"*, «Historia Social», 110/2024, pp. 51-76.

García con respecto a esa temporalidad: «El mito aísla los momentos importantes, los sitúa fuera del tiempo histórico, de forma que ya no son verificables a través de imputaciones lógico-formales⁴⁵». El Ave Fénix, cuando cumple su ciclo vital se autoinmola, prende fuego sobre sus majestuosas alas rojas y al día siguiente resurge en forma de gusano procedente de sus propias cenizas que, al modo de crisálida, producirá una nueva ave repleta de vitalidad.

Otro aspecto clave de la ética infinita ácrata es la unidad entre medios y fines. Los anarquistas han insistido en que no puede haber disociación entre las formas de lucha y el ideal perseguido. De este modo, Emma Goldman, al explicar lo que vio en la Revolución Rusa afirma:

No hay mayor falacia que la creencia de que los objetivos y propósitos son una cosa, mientras que los métodos y tácticas son otra. Esta concepción es una potente amenaza para la regeneración social. Toda la experiencia humana nos enseña que los métodos y los medios no pueden separarse del objetivo final. Los medios empleados, a través de los hábitos personales y las prácticas sociales, pasan a formar parte del propósito final; lo influyen, lo modifican, y finalmente los medios y los objetivos se tornan idénticos⁴⁶.

Esta máxima ética –que en sí misma constituye un principio absoluto, casi categórico– implica que la propia lucha prefigura la sociedad que se anhela. Si el fin último es una sociedad libre, igualitaria y solidaria, entonces los medios deben ya encarnar esos valores: la organización interna, las tácticas y el comportamiento personal del militante han de reflejar respeto, horizontalidad, ayuda mutua, entre otros. Por eso los anarquistas rechazan vías autoritarias o inmorales (como la conquista del poder estatal, la censura, el terror indiscriminado), aun cuando prometan eficacia a corto plazo, porque traicionarían la ética libertaria y sembrarían las semillas de una nueva dominación. La consigna de «construir la nueva sociedad en la cáscara de la antigua» acuñada por la IWW⁴⁷ y

⁴⁵ A. Rivera, *Los mitos políticos: las patologías modernas de la Res Publica*, «Teoría/Práctica», 6/ 1999, p. 99.

⁴⁶ E. Goldman, *Mi mayor desilusión con Rusia*, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona 2018, p. 185.

⁴⁷ F. Thompson, J. Bekken, *Los trabajadores industriales del mundo: sus primeros cien años 1905–2005. La historia de un esfuerzo por organizar la clase obrera*, Solidaridad Obrera, [En línea] 2005/p. 236. Disponible en: <https://www.solidaridad.org>

abrazada por los anarquistas, refleja esta ética prefigurativa. Aquí vemos de nuevo la noción de infinitud en forma de una pureza ética exigida que es tan alta que nunca se considera lícito suspenderla o atenuarla por conveniencia táctica. El resultado es una tensión permanente –a veces desgarradora– entre el ideal y la realidad, que los anarquistas asumen conscientemente. Como observó el historiador Max Nettlau, esta firmeza ética ha sido la gloria y a la vez el freno del anarquismo, dado que le ha impedido victorias rápidas (porque histórica y generalmente ha rehusado transigir con medios injustos):

Nos negamos a hacer nada que no sea por medios justos, y de esto solo podemos convencer a un número muy reducido de personas que carecen del poder para utilizar estos medios con fines prácticos... La tolerancia debe ser mutua, pero ¿existe esta reciprocidad por parte de los capitalistas que quieren aplastar todos los movimientos de progreso? ¿Qué hay de las interminables persecuciones de anarquistas y socialistas? Podría responder que, si tu enemigo utiliza medios infames contra ti, eso no es argumento para rebajarte a utilizar medios similares contra él: si te lanza barro, ¿vas a coger barro para lanzárselo a él?... El más mínimo intento de acción agresiva destruye toda idea de tolerancia y traslada de inmediato todo el problema al terreno de la mera fuerza, aplastando y exterminando al oponente más débil ⁴⁸.

Aquí la expresión «lucha de la ética infinita» sugiere además un combate interno dentro del ideario ácrata, una especie de pugna entre un imperativo moral ilimitado y las contingencias históricas o tentaciones personales que podrían limitarlo. En la historia del anarquismo encontramos episodios que ejemplifican esa lucha. Piénsese en la controversia sobre la violencia en autores como Kropotkin, Malatesta y otros que la justificaron solo en la medida en que fuese un mal menor necesario para destruir la violencia institucional. Sin embargo, nunca dejaron de recalcar el valor supremo de la vida y la necesidad de minimizar el derramamiento de sangre. Otros anarquistas, como Tolstói (un peculiar anarquista cristiano), llevaron la exigencia ética al extre-

dobrera.org/ateneo_nacho/libros/Thompson%20y%20Bekken%20-%20La%20IWW.%20Sus%20cien%20primeros%20a%C3%B1os.pdf

⁴⁸ M. Nettlau, *Algunas críticas a algunas creencias anarquistas actuales*, Biblioteca Anarquista, [En línea] 2013/s.p. Disponible en: <https://es.anarchistlibraries.net/library/max-nettlau-algunas-ideas-falsas-sobre-el-anarquismo>.

mo del pacifismo absoluto, criticando a sus colegas por contradecir el mandato de la no violencia. Este afirmaba que:

Los anarquistas tienen razón en todo, en la negación del orden existente, en la idea de que sin autoridad no puede haber peor violencia que con autoridad. Se equivocan sólo en pensar que la anarquía puede ser instituida por una revolución violenta. Ésta no podrá ser instituida hasta que haya cada vez más gente que no requiera de la protección del poder gubernamental, y haya cada vez más gente que se avergüence de aplicar este poder⁴⁹.

Aquí vemos la lucha ética manifestada como debate interno, ¿hasta dónde llegar en la coherencia moral? ¿Es legítimo matar a un tirano por un mundo sin tiranos? Una ética infinita tendería a responder que no hay excusa para replicar los métodos del opresor, so pena de reproducir la opresión. Muchos anarquistas realistas, sin embargo, replicaron que defenderse contra la violencia con medios contundentes era en sí un acto ético si protegía a los inocentes. Esta discusión nunca se cerró del todo, porque es parte constitutiva de la tensión infinita del ideal libertario.

Sea como fuere, ese «ethos» le ha permitido mantener viva la llama de la utopía a largo plazo, allí donde otros movimientos la extinguieron al pactar con lo existente. Un ejemplo de esto podría remitirnos a la Guerra Civil; aquí de nuevo bajo la influencia del mito del Ave Fénix se habla de un anarquismo indestructible que, aun en el contexto de la violencia radical de 1936 y ante sus contradicciones ideológicas (cuatro ministros anarquistas del Gobierno de la Segunda República), no desfalleció, sino que, por el contrario, se revalorizó y depuró con cada nueva generación, así «ad infinitum»:

El porvenir es de los constantes, y si nosotros no lo fuéramos, no por ello nuestra pequeñez detendría los acontecimientos favorables. En 1936 y antes alumbramos libertariamente al mundo. Si el aliento en nosotros se extinguiera, la luz, quedaría lo mismo. Otros nos sucederían, y otros nos sucederán⁵⁰.

Ante semejante argumentación, esa esencia, es la idea propia del anarquismo de mínimos, sin adjetivos y sin complejos proyectos. Mucho

⁴⁹ L. Tolstói, *Government is Violence. Essays on Anarchism and Pacifism*, Phoenix Press, Londres 1990, p. 68.

⁵⁰ J. Ferrer, *Conversaciones libertarias*, Ediciones CNT, Toulouse 1965, p. 56.

antes de que fuera recogida en los libros, la teoría anarquista era esencialmente un modo de vida, una conciencia, un «ethos», en tal caso, esa es la semilla que los anarquistas presentes, pasados y futuros mantienen, mantuvieron y mantendrán, en un relevo de fuerzas constante. Todo esto porque, nos dice de nuevo Abad de Santillán:

El anarquismo no es una receta política para la felicidad universal, ni un programa económico perfecto, una panacea; más allá de lo que ayer, de lo que hoy puede parecer ideal, hay siempre algo mejor, un resorte irrompible e incorruptible: el ideal. Se ha objetado que esa falta de programa y de concreción es la debilidad del anarquismo, pero esa es su fuerza permanente, su vitalidad, su piedra angular; su lema, su meta es la defensa de la dignidad y de la libertad del hombre, y eso en todas las circunstancias y en todos los sistemas políticos, los de ayer, los de hoy, los de mañana. No agota su vigor en un triunfo eventual, electoral o insurreccional, y se mantiene en su ruta infinita y en su resistencia contra toda forma de opresión de unos pocos o de unos muchos sobre el hombre⁵¹.

De entre la infinidad de maneras de concebir el anarquismo –nos dice este anarquista– solo parece haber unos pocos rasgos en común: un odio exacerbado hacia el Estado y sus tentáculos, y un amor también exacerbado por la libertad y la justicia. La idea anarquista, ese anarquismo de mínimos es la «philosophia perennis» (en el sentido mitológico que le da Joseph Campbell) y que procede, al margen de modas, de una dialéctica con el eterno retorno, por tanto, de una dialéctica no-lineal sin caer en el mito (como ideología) del progreso sin fin, ni en la llegada del fin de los tiempos como un apocalipsis justiciero. Ese anarquismo de mínimos no cree en el providencialismo, ni el día del juicio final, es un anarquismo que ha rebasado la ideología para transformarse en ética o lucha diaria.

Una vez más, Abad de Santillán, afirma que solo el anarquismo, dejando todo oportunismo de lado, no ha muerto a lo largo de la historia, pues ha sido más una ética que una ideología política sometida a modas que ha sobrevivido a la infinidad de cambios que el mundo ha sufrido. Solo este permanecerá como el Ave Fénix regenerándose una y otra vez gracias a la «idea» anarquista:

⁵¹ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, cit., p. 149.

Con filósofos o sin ellos, el anarquismo no desaparecerá como movimiento revolucionario llamado a cimentar la sociedad entera sobre nuevas bases económicas, morales y políticas, por la sencilla razón de que no ha nacido de las fórmulas mágicas de tal o cual pensador ni fue generado en ninguna biblioteca de viejos infolios⁵².

Pese a esa aparente falta de agenda, se nos menciona que la ética diaria tiene como finalidad la consecución de la justicia y aliviar los sufrimientos que produce el capitalismo, o dicho de otro modo: «al final se añade que la meta última consiste en liberar a la humanidad de los estragos del capitalismo⁵³».

Como se acaba de ver, el Ave Fénix encarna el anarquismo como una ética de la lucha infinita. La lucha incansable que resurge una y otra vez como Ave Fénix, se une a la figura del revolucionario y a su esfuerzo por alcanzar la «idea» anarquista. Hasta un republicano como Pi y Margall, insiste en que las ideas progresistas –al modo del Ave Fénix– tienen un elemento inmortal e indestructible:

¡Inútil empeño el de cohibir las ideas! Son como las aguas del Océano, tanto más encrespadas cuanto más comprimidas por el viento. Penetran hasta en lo impenetrable, y, cuando más muertas parecen, van infiltrándose en la sociedad y ganando lenta y silenciosamente los espíritus⁵⁴.

La premisa crucial que defiende semejante argumento la formula ahora Montseny en los siguientes términos: «[...] Para el verdadero revolucionario todo se reduce a una cosa: a no darse jamás por vencido⁵⁵». Darse por vencido significa mirar hacia otro lado ante la desgracia propia o ajena, significa renunciar por pereza o cobardía a transformar el mundo en algo mejor. Los militantes anarquistas lo son en pri-

⁵² D. Abad de Santillán, *El anarquismo en el movimiento obrero*, Ediciones Cosmos, Barcelona 1925, p. 177.

⁵³ J. Romero, *La Rosa de Fuego. Republicanos y anarquistas: la política de los obreros barceloneses entre el desastre colonial y la Semana Trágica (1899-1909)*, Grijalbo, Barcelona 1975, p. 469.

⁵⁴ F. Pi y Margall, *Las luchas de nuestros días*, El progreso tipográfico, Madrid 1890, p. 271.

⁵⁵ F. Montseny, *La Commune, primera revolución consciente: La incorporación de las masas a la Historia*, CNT-FAI, Barcelona s.f., p. 9.

vado, en sus trabajos, en el sindicato y en todas las esferas de la vida, por esto, darse por vencido en alguna de estas esferas prepara el terreno para el no-cambio, para la repetición de la explotación perenne a la que la reacción somete a la clase menos poderosa. El ciclo fijo al que están acostumbrados el mito y, por tanto, también el anarquismo quizás da una impresión errada de no-cambio. Se ha dicho que el Ave Fénix siempre es el mismo incluso después de haber ardido y emergido en forma de gusano, y que el anarquismo de mínimos (la "idea" anarquista) tampoco está sometido a cambios, es siempre lo mismo. Y, sin embargo, el Ave Fénix y el anarquismo están en constante cambio, a medida que los problemas cambian de piel, el anarquismo hace lo mismo. No introducir novedad es caer en el estatismo, en la reacción, en lo que siempre es, ha sido y será del mismo modo. Como afirma Christian Ferrer en el prólogo a la obra de Bakunin: «Lo nuevo emerge de los materiales de desecho⁵⁶», en una especie de economía circular, al igual que advierte Blumenberg sobre la noción de inmortalidad del Fénix: «Originariamente, la inmortalidad no tenía cabida en el mito, sino, más bien, la recomposición de lo despedazado, como del Fénix a partir de las cenizas⁵⁷».

Aquí es donde se introduce también el castigo eterno y repetitivo a Sísifo. Pero lo novedoso se sitúa no en ser derrotado en cada esfuerzo que pretenden como inútil quienes son movidos por los cánones oficiales, sino en proclamar la ética de la lucha infinita. Las caídas, las pesada y repetitivas cargas, los tropiezos, la aparente inmovilidad en la conciencia colectiva no tienen lugar entre sus principios de actuación. Con esta ocurrencia, se nos dice, el anarquismo está garantizando su supervivencia o al menos su regeneración cíclica como el mejor Ave Fénix puesto que, como afirma José Luís Rubio: «El anarquismo viene a ser más una ética de la lucha permanente contra la alienación, comprendida la alienación revolucionaria, que una táctica violenta de la destrucción del sistema⁵⁸». Y es que el anarquismo se ha caracterizado, desde sus orígenes, por sostener una ética radicalmente exigen-

⁵⁶ M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., p. 8.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 640.

⁵⁸ Citado en J. Becarud, G. Lapouge, *Los anarquistas españoles*, Anagrama, Barcelona 1972, p. 148.

te, una ética infinita en tanto que postula valores absolutos (como la libertad y la igualdad integrales) cuyo cumplimiento pleno es siempre un horizonte en permanente aproximación, nunca un hecho consumado de una vez y para siempre. Hablamos de ética infinita para aludir tanto a la demanda moral ilimitada que el ideal ácrata impone a sus seguidores, como al carácter inacabable de la lucha necesaria para acercarse a ese ideal. Lejos de considerar que la sociedad perfecta pueda instaurarse y luego mantenerse sin esfuerzo, los anarquistas tienden a ver la emancipación como un proceso continuo, una construcción diaria que requiere la renovación constante de los principios éticos en la práctica. En este sentido, la ética anarquista se asemeja a lo que el filósofo Emmanuel Lévinas llamaría la responsabilidad infinita por el Otro, por el prójimo –una obligación moral que nunca se agota y nunca puede darse por satisfecha plenamente:

La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior–a–todo–recuerdo», de algo «ulterior–a–todo–cumplimiento», de algo no–presente; viene de lo no–original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia⁵⁹.

Traducido a la política, podría decirse que el anarquismo carga con una especie de «deuda infinita» hacia la libertad propia y de los otros, dado que por mucho que se avance en la liberación humana, siempre habrá nuevos ámbitos donde aplicar y profundizar esa libertad, so pena de traicionar el «ideal».

Ahora bien, a final del siglo XIX italiano hubo quien concibió esta ética de lucha infinita de fortísimas convicciones (casi al modo de una creencia religiosa), como una dolencia médica⁶⁰. Así, el naciente positivismo criminológico italiano la asociaba con defectos propios del

⁵⁹ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, p. 83.

⁶⁰ En el contexto norteamericano también encontramos a Benjamin Rush que habló de un nuevo tipo de locura asociada a la anarquía, esto es, el «amor excesivo por la libertad». Rush citado en E. Foncr, *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, Nueva York 1976, p. 138.

criminal, del delincuente, del fanático y del enfermo mental, llegando hasta el punto de construir una tipología de enfermedades del anarquista, como hizo Cesare Lombroso (1977), que describía psicológicamente a los anarquistas diagnosticando que:

Son siempre el modelo y la exageración de la honradez, de la moralidad y de la virtud... A estos rasgos de carácter hemos de añadir la necesidad o el vivo deseo que todos tienen de sentir dolor, de sufrir: el sufrimiento es una buena cosa, dice un héroe político de Dostoievski; el dolor es dulcísimo cuando se padece por una gran idea; mas lo es también muchas veces en que no existe ésta, como, por ejemplo, cuando se ama a alguien con el solo fin de sufrir y proteger al ser amado. Esta complacencia del dolor se encuentra frecuentemente en todos los místicos, que se flagelan y llevan sobre la carne punzantes cilicios, que se las desgarran; y esta misma complacencia para el sufrimiento explica el heroísmo de los nihilistas y el de los mártires cristianos, que sacrifican su libertad y sacrifican su vida por servir a una causa que en su mente aparece rodeada de un nimbo de grandeza y sublimidad ⁶¹.

De un modo similar, los historiadores académicos de este movimiento también se inclinan por asociar la ética de la lucha infinita con prácticas que rozan el terrorismo y la violencia indiscriminada⁶². Un caso emblemático de reflexión teórica sobre este fenómeno lo ofrece el pensador Georges Sorel. En 1906, Sorel introdujo el concepto de «mi-

⁶¹ C. Lombroso, R. Mella, *Los anarquistas*, Biblioteca Júcar de Política, Madrid 1977, pp. 41-42.

⁶² Entre otros, R. Núñez Florencio, *El terrorismo anarquista (1888-1909)*, Siglo Veintiuno de España. Madrid 1983; J.C. Casanova Ruiz (2000). *La cara oscura del anarquismo*. En S. Juliá Díaz (Ed.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid 2000, pp. 67-104; J.C. Casanova Ruiz, *Anarquismo y violencia política en la España del siglo XX*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2007; A. Herrerín López, *El recurso a la violencia en el movimiento libertario*. En J. Luis Ledesma, J. Muñoz Soro, J. Rodrigo (Eds.), *Culturas y políticas de la violencia: España siglo XX*, Siete Mares, Madrid 2005, pp. 231-250. A. Herrerín López, J.A. Farré, *El nacimiento del terrorismo en Occidente: Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2009; A. Herrerín López (2009). El terrorismo en Barcelona a principios del siglo XX: un enigma sin resolver. En J. Avilés Farré (Ed.) *Historia, política y cultura: homenaje a Javier Tusell*, UNED, Madrid 2009, pp. 247-273; y A. Herrerín López, *Anarquía, dinamita y revolución social: violencia y represión en la España de entre siglos (1868-1909)*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2024.

to social» para describir aquellas imágenes, narrativas, pero también acciones que, sin necesidad de realizar una descripción literal del futuro, operan como fuerzas movilizadoras en el presente «...cuando las multitudes se apasionan». Sus ejemplos paradigmáticos de esos mitos son «la revolución catastrófica de Marx» y «la huelga general de los sindicatos⁶³», ambos presentados como revoluciones de carácter absoluto⁶⁴. La segunda se presenta no como una previsión detallada de un hecho histórico, sino como una idea-fuerza que condensa las esperanzas y la moral de combate del proletariado. Y define la huelga general como:

el mito en el cual el socialismo se condensa enteramente, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han originado en el proletariado los sentimientos más nobles, los más profundos y los de mayor motricidad que posee; la huelga general los agrupa a todos en un cuadro de conjunto y, por ese agrupamiento da a cada uno de ellos su máximo de intensidad⁶⁵.

En la concepción soreliana, el mito revolucionario traza una frontera absoluta entre el orden opresivo vigente y la anhelada emancipación; su potencia radica en orientar la voluntad colectiva hacia la acción combativa y la negación del viejo mundo burgués en decadencia. Para Sorel, ese mito de la huelga general no era una predicción literal, sino

⁶³ G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. cit., pp. 37 y 29.

⁶⁴ Aquí conviene recordar la interpretación de David Graeber sobre el autor francés:

«Sorel afirmaba que como las masas no se podían considerar fundamentalmente ni buenas ni racionales, era una tontería dirigirse a ellas utilizando argumentos razonados. La política es el arte de inspirar a los demás mediante grandes mitos. Sugería que para los revolucionarios ese mito podía ser el de una huelga general apocalíptica, un momento de transformación total. Para mantener este mito vivo era necesaria una élite capaz de participar en actos de violencia simbólica, una élite semejante al partido de vanguardia marxista (a menudo menos simbólico en su uso de la violencia), que Mauss describía como una especie de conspiración continua, una versión moderna de las sociedades políticas secretas de la Antigüedad». D. Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista*, Virus Editorial, Barcelona 2011, p. 26.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 128-129.

un ideal regulador que, al ser creído fervientemente por los trabajadores, orientaba su conducta combativa. Él mismo afirmaba:

Entiendo que ese mito de la huelga general lastima a muchas gentes cuerdas a causa de su carácter de infinitud. El mundo de hoy tiene la tendencia a remontarse a las opiniones de los antiguos, y a subordinar la moral a la buena marcha de los asuntos públicos, lo que lleva a situar la virtud en un justo medio. Mientras el socialismo siga siendo una doctrina cuteramente expresada con palabras, es muy fácil hacerlo desviar hacia un justo medio; pero esto es manifiestamente imposible cuando se introduce el mito de la huelga general, que comporta una revolución absoluta ⁶⁶.

Todo esto implicaba una entrega total y una revolución absoluta, sin compromisos ni término medio. Justamente en esa «infinitud» residía su fuerza formativa, esto es, al no admitir límites ni medias tintas, el mito de la huelga inculcaba a los militantes una lealtad incondicional al ideal socialista, inmune a las tentaciones reformistas. Es revelador que Sorel defendiera abiertamente la necesidad de tales mitos, precisamente para contrarrestar la frialdad del racionalismo reformista. Frente a los socialistas más positivistas de su época, que confiaban en una evolución objetiva de la historia, Sorel postuló que solo un mito movilizador podía insuflar al movimiento obrero la energía moral necesaria para la revolución. Según su análisis, el mito de la huelga general tenía un «carácter de infinitud» que desconcertaba a los espíritus excesivamente racionalistas, habituados a pensar en términos finitos y concretos. Pero era justamente esa indeterminación grandiosa –la huelga como símbolo de un cambio total, absoluto– lo que la hacía eficaz en el plano de la voluntad:

Usando el término mito, creí haber hecho un hermoso hallazgo, puesto que así rechazaba toda discusión con las gentes que quieren someter la huelga general a una crítica de detalle, y que acumulan las objeciones contra su posibilidad práctica», reconoce Sorel, ya que al presentarlo así evitaba las discusiones pedantes sobre detalles y se enfocaba en la fe activa de las masas ⁶⁷.

Al presentarlo en términos míticos evitaba las discusiones sobre detalles técnicos, racionales y desplazaba el centro de gravedad hacia

⁶⁶ Ibid., pp. 33-34.

⁶⁷ Ibid., p. 12.

la fe activa de las masas. El mito, añade: «...no podría ser refutado puesto que, en rigor, se identifica con las convicciones de un grupo; es la expresión de esas convicciones en términos de movimiento y, en consecuencia, no puede ser descompuesto en partes susceptibles de ser aplicadas a un plan de descripciones históricas⁶⁸». Ahora bien, cabe mencionar que este tipo de mitos sorelianos – contruidos deliberadamente en clave revolucionaria contemporánea – sobrepasan el objetivo del presente trabajo, que se centra en los mitos clásicos y en su recepción dentro del imaginario ácrata. Sin embargo, la idea de un mito movilizador dotado de «infinitud», más que de literalidad, constituye un importante punto de contacto con la ética anarquista, especialmente en lo que concierne a la proyección de ideales incondicionales que orientan la acción sin clausurarla.

Con todo, si nos atenemos expresamente a los ideólogos del anarquismo, se nos dice que no habría defensa del terrorismo ni de la violencia sino una ética de la lucha infinita, sin miedo a las ruinas⁶⁹, impulsada por el ansia de un mundo mejor, unida a búsqueda de la dignidad y libertad de los seres humanos:

[...] De entre las ruinas, de entre los escombros, de entre las cenizas hemos visto resurgir nuevamente a través de la historia el ansia de un mundo mejor, el anhelo de una mayor dignidad y de una mayor libertad del hombre. Si el anarquismo se extinguiese, si declinase, si se resecase como la vegetación sin tierra nutricia y sin humedad suficiente, tendríamos con esa declinación un signo funesto para el destino de la humanidad⁷⁰.

La extinción total, presagian los teóricos anarquistas, jamás llegará precisamente porque la humanidad no quiere perecer. En 1945, con las bombas de Hiroshima y Nagasaki, la humanidad asistió a un simulacro, en este caso real, de la destrucción del hombre por el hombre. La escala de la devastadora bomba fue mínima y, sin embargo, desde entonces, incluso a la hora de hacer la guerra se tiene mucho cuidado

⁶⁸ Ibid., p. 16.

⁶⁹ L.G. Barrios, *Sin miedo a las ruinas: Anarquismo, vanguardias artísticas y la crisis de representación en España (1930-1937)*, University of North Carolina Press, Carolina del Norte 2024, p. 294.

⁷⁰ D. Abad de Santillán, *Estrategia y táctica. Ayer, hoy, mañana*, cit., p. 143.

con los medios que se emplean para no aniquilar a la especie humana. Entre los que se empeñan en que esto no suceda está el anarquismo, vigilando perennemente desde su ética de la lucha infinita. Aquí se repite la apología de la inmortalidad del anarquismo, pero esta vez advirtiendo lo que supondría para el mundo el abandono de sus principios:

Renunciar a las ideas anarquistas, tan nobles y humanistas, estando el mundo tan atrasado, tan necesitado de reactivos morales por tanta afición a las guerras, a las dictaduras, a las injusticias, a las expoliaciones, a los nacionalismos, a la regimentación, a la automatización y amontonamiento de las personas desheredadas, sería suicida hacerlo, y más en estos momentos en que la inteligencia pacifista se afirma coincidente con nosotros⁷¹.

Suponemos que, con semejantes formulaciones, los anarquistas pretendían llamar la atención sobre los extraños pasos que la humanidad estaba dando hacia su autodestrucción. También creemos que así se intentan marcar las posibilidades que ofrece el movimiento, de modo que el anarquismo aparezca ante la sociedad con una función muy clara, en este punto, canalizada a través del sindicalismo revolucionario, iluminando las mentes de aquellos que por su analfabetismo o bien por su fijeza mental enfocada hacia la reacción no hubieran conocido otra realidad que la de la sociedad desigual. Estas ideas no hacen otra cosa que visualizar el rol asumido por el anarquismo frente a los movimientos políticos, por así decirlo, profesionales u estatistas. De esta manera, las características del rol anarquista se enfocarían hacia un propósito de difundir el antiautoritarismo o antifascismo allí donde fuera posible:

El propósito de los anarquistas consistía en airear la mentalidad de los sindicatos, despertar el sentimiento opuesto a la autoridad, enseñar con el ejemplo, el estímulo y la emulación de la iniciativa, la práctica de la acción directa, la solidaridad y la federación, la defensa contra las ambiciones de los autoritarios, la difusión de la verdad contra los políticos, la propaganda entre camarada y camarada en el medio cordial del sindicato, el taller, la reunión, la huelga, etc.⁷².

⁷¹ J. Ferrer, *Conversaciones libertarias*, Ediciones CNT, Toulouse 1965, p. 56.

⁷² E. Malatesta *Errico Malatesta, el hombre, el revolucionario, el anarquista*, Tierra y Libertad, Madrid 1945, p. 28.

Esta autoconcepción del movimiento libertario está dominada, a su vez, por cierto grado de fatalidad pues, como se ha visto, siempre se advierte de lo que sucedería si el anarquismo bajara por un momento la guardia. Esta fatalidad es fuente, por otro lado, que mana de un diálogo de opuestos. El anarquismo sería la cara libre, autónoma y justa de una sociedad que, en oposición a esto, persigue en todo momento el primer principio del economicismo, esto es, la eficiencia a cualquier precio y en todas las esferas de la vida. Esta articulación presenta cierta paradoja que, de hecho, no pasa inadvertida para los libertarios. Esa paradoja, a voz de pronto, nos dirá que el anarquismo, sin la idea de maldad, no existiría. Pero planteemos la cuestión utilizando las palabras del anarquista Ricardo Mella que en nada parecen alejarse del mito del Ave Fénix. Mientras el mal exista – se nos dice – el anarquismo existirá y, como es bien sabido, el mal no parece que vaya a acabar nunca: «El mal existe; aun después de aniquilados los anarquistas, el problema pavoroso de la miseria quedaría en pie y otra vez los anarquistas surgirían en todas partes fatalmente⁷³». De nuevo se sitúa el anarquismo como destino ineludible de la Humanidad dado que «el mal existe».

Se pueden mencionar un par de puntos sobre esta dimensión de esa antropología pesimista. En primer lugar, una vez identificado que el mal existe dos pueden ser, en principio, las posturas a tomar: a) Negación del mal y caída en lo que se ha denominado como «angelismo⁷⁴» entendido, a grandes rasgos, como lo propio de quienes defienden que el amor será capaz de cambiar el mundo por entero. b) Asunción del mal como una de las dos caras de la humanidad, aun sin renunciar a la idea de que el ser humano es bueno por naturaleza. La sociedad no deja de ser un potencial lugar para tener una vida feliz, aunque ahora hay que negociar con conflictos, egoísmos, desigualdades, etcétera que la humanidad viene arrastrando prácticamente des-

⁷³ R. Mella, *Forjando un mundo libre*, La Piqueta, Madrid 1978, p. 142.

⁷⁴ Tomamos este término prestado del libro de A. Comte-Sponville, *El Capitalismo, ¿es moral?*, Paidós, Barcelona 2004. El autor define el angelismo así: «Propongo, en efecto, llamar “angelismo al ridículo, a la confusión de los órdenes, la tiranía, que pretende anular o desestructurar un orden determinado en nombre de un orden superior. El angelismo es la tiranía de lo superior, la tiranía de los órdenes superiores”». (pp. 123 en adelante).

de sus albores. Evidentemente, esta última dimensión es la adoptada por la mayoría de los anarquistas que no permanecen cegados por el absolutismo de los deseos. Y, en segundo lugar, la asunción de que el mal existe y que el anarquismo se define en contraposición a este y que, tal como en el *Ave Fénix*, se presenta la inmortalidad de la «idea» ácrata, la ética de la lucha infinita y, de nuevo, la inalcanzable victoria total del movimiento.

Varios pensadores han reflexionado sobre esta tensión entre el ideal absoluto y la acción histórica concreta en el anarquismo. El filósofo Simon Critchley, por ejemplo, describe la política ética radical como una constante mediación entre «una teoría de la experiencia ética y la subjetividad» y «una ética del compromiso y una política de resistencia infinitamente exigentes⁷⁵» –fundada en un principio incondicional, como la igualdad universal– y la práctica organizativa situada que requiere compromisos y alianzas temporales. En su obra *Infinitely Demanding Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (2007), Critchley sostiene que «La enorme decepción o deriva política del presente puede sentirse de muchas formas, pero esencialmente la decepción es la respuesta a una injusticia o error concreto que provoca la necesidad de una ética⁷⁶», siendo ese presente, en realidad, cualquier época. Así en el impulso de las teorías políticas radicales, el anarquismo sobrevive en la medida en que sabe equilibrar esa demanda ética absoluta con la construcción de formas concretas de solidaridad, sin diluir la pureza del ideal, pero sin caer tampoco en la impotencia purista. Esto implica aceptar que ninguna realización histórica agota la «idea», esto es, que toda conquista de libertad es parcial, perfectible y debe ser defendida más lejos, algo que ya aparecía en los primeros teóricos ácratas.

El propio Bakunin, expresó una intuición afín cuando afirmó que la revolución social no tendría fin en una nueva institución petrificada, sino que debía ser permanente y creadora de vida nueva continuamente. Bakunin concibe la libertad humana como resultado de una lucha histórica contra toda estructura de dominación, insistiendo en

⁷⁵ S. Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Verso, London 2007, p. 3.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 88.

que la emancipación sólo puede surgir del propio pueblo mediante su acción espontánea y colectiva, no como concesión de una autoridad externa. La «acción espontánea del pueblo» es caracterizada como la única creadora posible de libertad popular, pues ningún poder – sea estatal o intelectual – puede emancipar sin volver a oprimir⁷⁷. Desde esta perspectiva, Bakunin afirma que la vida social se renueva destruyendo continuamente las formas caducas de sociabilidad, ya que solo a partir de una gran destrucción pueden aparecer elementos vivos y nuevos, lo cual implica un cambio social sin clausura ni cristalización institucional, «...llamados siempre a destruir los mundos caducos y a echar los fundamentos de mundos nuevos⁷⁸». Por ello, toda autoridad establecida –divina o humana– debe ser impugnada, ya que su permanencia conduce inevitablemente a la desigualdad y la humillación del ser humano, y la libertad se realiza únicamente cuando cada individuo conserva el derecho a criticar y a no someterse a ninguna autoridad infalible⁷⁹. Su teoría política sostiene que toda conquista en materia de justicia y autonomía debe ser entendida como un punto de partida para nuevas transformaciones, evitando que cualquier logro dé origen a un nuevo poder consagrado que frene la lucha por la libertad.

Es importante también señalar que esta forma de concebir la lucha se presenta como una característica exclusiva del anarquismo español, como un “rara avis”. Así el Ave Fénix es teorizado, ya desde el exilio francés, como peculiaridad única en España, al menos en cuanto a su intensidad:

Como verdadero fénix ha resurgido aún más fuerte después de cada prueba. Esta sorprendente vitalidad, única en el mundo [...] no ha podido jamás explicarse, a nuestro modo de ver, de una forma válida. Pero poco importa: el socialismo libertario ha marcado con su sello el pueblo y la tierra de España; a pesar de los treinta años de sangrienta represión, todavía hay hombres que se inspiran en él⁸⁰.

⁷⁷ M.A. Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., pp. 54-60.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁰ C.M. Lorenzo, *Los anarquistas españoles y el poder (1890-1969)*, Ruedo Ibérico, París 1972, p. 1.

Aun así, desde ese exilio melancólico, probablemente esta reflexión obedezca más a un exacerbado idealismo y admiración patriótica entre las filas ácratas que a una propiedad única de semejante movimiento o, dicho de otro modo, a una mitologización como ideologización del movimiento español. Cuando se asciende de esa manera al anarquismo español al Olimpo de los Dioses y se olvida su carácter histórico e insertado en el contexto europeo e incluso mundial, es fácil hablar del anarquismo español como una rareza en comparación al anarquismo europeo. Por supuesto, hay que entender que no fue ni una excepción ni una rareza.

Nos queda por analizar un último punto en lo que se refiere al uso que del mito del Ave Fénix hacen los anarquistas, esto es, el supuesto triunfo inalcanzable del anarquismo. Ese uso, haciéndose eco de la ética de la lucha infinita, proclama que el Ave Fénix del anarquismo, según el teórico alemán Helmut Rüdiger consiste en que: «Nunca estará finalizada la obra – proclama. La tarea del anarquismo es defender al individuo de su anulación en la comunidad, pero sabiendo que el triunfo completo no será nunca alcanzado, y que la tensión existirá siempre»⁸¹. ¿Es posible que estas reflexiones sean meramente ilusorias y que respondan a un absolutismo de los deseos frente al absolutismo de la realidad – utilizando las categorías de H. Blumenberg⁸²? Desde la teoría anarquista se responderá de forma negativa afirmando que el anarquista no parte de una idea, de un deseo, «a priori» y deduce toda la realidad de esta idea o de ese deseo. No es una persona sin salida, encerrado en sí misma bajo una «omnipotencia de los pensamientos»⁸³, para quien ninguna experiencia (lo que sucede fuera y no depende de ella) puede cambiar su «visión» o «idea». Es un personaje que no vive en mundo fantaseado completamente que ha perdido el sentido de la realidad y ya no es consciente de que sus deseos no siempre se pueden hacer efectivos. El anarquista conoce la realidad y los límites de la teoría anarquista, incluso sabiendo que sus mitos emergen no siempre de lo racional sino «...de profundas

⁸¹ Citado en J. Becarud, G. Lapouge, *Los anarquistas españoles*, Anagrama, Barcelona 1972, p. 148.

⁸² H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003.

⁸³ Freud citado en H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, cit., p. 16.

emociones humanas⁸⁴», tal como ya se ha mencionado más arriba en este ensayo.

Por último, cabe señalar que esta ética infinita dota al ideario ácrata de un marcado carácter anti dogmático. Paradójicamente, aunque se fundamenta en principios absolutos, el anarquismo rehúye las «verdades finales» impuestas. Su visión de la sociedad futura es abierta, experimental, confiando en la libre evolución de las cooperaciones humanas más que en esquemas cerrados. Por eso, la lucha ética del anarquismo es también contra la idolatría de cualquier sistema que pretenda estar completo. Reinterpretando a Derrida, también existe en el anarquismo una especie de «democracia por venir» (como una promesa) ligada a la demanda ética infinita que jamás se deja traducir por entero en un orden político definitivo, manteniendo así vivo el movimiento de la deconstrucción del poder:

Porque la democracia sigue estando por venir, ésa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable⁸⁵.

Este «no terminar de llegar» de la anarquía, lejos de ser una debilidad, es la garantía de su autenticidad ética, esto es, mientras haya autoridad que cuestionar o dominio que dismantelar, el impulso ácrata tendrá razón de ser.

Conclusiones

Podemos afirmar que los tres ejes examinados –mitología clásica en la política, usos militantes del mito y ética de la lucha infinita del anarquismo– se entrelazan en una reflexión común sobre el poder de las ideas-fuerza y los relatos normativos en la historia humana. La

⁸⁴ E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 55.

⁸⁵ J. Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid 1998, p. 338.

recepción de la mitología clásica en la política muestra cómo los seres humanos nunca han prescindido del todo de los mitos incluso al entrar en la era secular y «racional», dado que los mitos se metamorfosean, adoptan ropajes ideológicos modernos, pero siguen cumpliendo la función de brindar sentido colectivo y orientar la acción. Este potencial puede ser utilizado para la dominación (mitos políticos que cimentan regímenes autoritarios, identidades excluyentes o cultos a la personalidad) o para la emancipación (mitos de liberación y empoderamiento que alimentan la resistencia y la esperanza).

En la formación militante de los movimientos revolucionarios, hemos visto cómo los mitos –incluidos muchos de raíz clásica– actuaron como herramientas pedagógicas y propagandísticas de primer orden. Lejos de concebir la conciencia de clase o la conciencia rebelde como puro resultado de análisis científico, los militantes comprendieron que la imaginación moral y la epopeya compartida son ingredientes imprescindibles para forjar un sujeto colectivo capaz de cambiar el mundo. Referencias como Prometeo encadenado o Espartaco libre, la metáfora de la Hidra del poder o la visión de la edad de oro sin amos, proporcionaron lenguajes comunes y galvanizaron emociones profundas.

Aquí la exploración de la ética de la lucha infinita en el ideario ácrata –representada en el Ave Fénix– revela la faceta quizá más singular del anarquismo, esto es, su vocación de llevar la coherencia entre valores y actos hasta las últimas consecuencias y de nunca darse por satisfecho con las conquistas alcanzadas. Esto explica tanto la pureza inspiradora del anarquismo (su capacidad de imaginar lo aparentemente imposible, como una sociedad sin Estado ni dominación de ningún tipo) como sus dificultades prácticas (su renuencia a las soluciones a medias o transiciones, o a las «etapas» que comprometan el ideal). La «lucha infinita» del anarquismo no significa una guerra perpetua en sentido bélico, sino un esfuerzo moral interminable, donde la convicción de que la emancipación humana es un horizonte móvil que se aleja a medida que avanzamos, obligándonos a ampliar constantemente el círculo de la libertad y la justicia.

El anarquismo porta una maldición bíblica a medio camino entre los mitos de Fénix y Sísifo: está condenado a no descansar mientras quede opresión en el mundo y esa misma inquietud ética es la que ga-

rantiza que la llama de la revuelta contra la injusticia no se extinga. En un sentido profundo, podríamos decir que el anarquismo mitifica la ética, la convierte en el motor legendario de su proyecto histórico. No es un mito que prometa un fin de los conflictos en un paraíso estático, sino un mito del camino infinito hacia la libertad completa. Como tal, se renueva con cada generación que redescubre nuevas formas de opresión a derribar – sea el patriarcado, el racismo, la devastación ecológica o la explotación digital– y extiende los principios libertarios a esos viejos y nuevos terrenos.

El diálogo entre mitología clásica, educación militante y ética ácrata nos enseña que la política no puede prescindir de la dimensión imaginaria y moral sin desnaturalizarse. Los mitos –en el sentido de grandes relatos significativos– seguirán surgiendo allí donde haya comunidades buscando orientarse en el caos de la historia. La cuestión crucial es, entonces, qué tipo de mitos fomentamos: ¿mitos de servidumbre o de liberación? ¿Mitos excluyentes que petrifican dogmas, o mitos abiertos que invitan a la crítica y al progreso ético? El anarquismo, con su mito vivo de la libertad absoluta en construcción permanente, nos invita a optar por lo segundo. Su ética infinita, lejos de ser un idealismo ingenuo, funciona como brújula para no perder el norte en medio de las tormentas políticas. Y su ejemplo histórico demuestra que, aunque la utopía plena nunca llegue, cada paso hacia ella transforma verdaderamente las condiciones de vida – ampliando lo posible e intensificando la humanidad de nuestras relaciones.

La utopía ácrata, alimentada por los viejos mitos de rebelión y por la exigencia ética interminable, se mantiene caminando incluso tras la Guerra Civil española y la II Guerra Mundial: «La España inmortal no ha sido reducida, decapitada. De las cenizas de los centenares de miles sacrificados, resurge el espíritu indomable, la voluntad revolucionaria y creadora. Todas las esperanzas nos están permitidas⁸⁶». Y mientras siga caminando –a veces entre ruinas– hacia un mundo más justo, los mitos clásicos que una vez inspiraron a dioses y héroes seguirán encontrando nueva vida en la política de los mortales. Ya se ha mencionado que todo sería mejor si aquello que determina la maldad

⁸⁶ C. Alcalde, *Federica Montseny. Palabra en Rojo y Negro*, Editorial Argos Vergara, Barcelona 1983, pp. 193-194.

de la sociedad desapareciera por completo. Junto a esa maldad, en consecuencia, también desaparecería el anarquismo pues ya no sería necesario en una sociedad justa, libre y digna. Pero las irregularidades que se repiten una y otra vez, generación tras generación, mantienen la semilla del Fénix lista para regenerarse con cada maldad. Con esto tenemos que la acción del ideal libertario aparece connotada por una mezcla de maldad, de necesidad, pero, al mismo tiempo, de libertad, de eternidad y, todo esto, adjetivado por la metáfora mitológica del viaje eterno (o eterno retorno) del Fénix.

Mediante dicha imagen mitológica, la colectividad ácrata ensaya una narrativa de renovación permanente, esto es, el militante (y su organización) se forma en y para la práctica, se forja mediante la acumulación de pequeñas resurrecciones –pequeñas y grandes derrotas, recuperación de principios, reactivación de redes libertarias– y adquiere una identidad colectiva que reclama tanto memoria como anticipación. Así, la metáfora del Fénix articula la dialéctica entre resistencia y renovación y posibilita una pedagogía política en la que la formación militante no es un evento puntual sino un proceso infinito, ético-existencial, que exige constancia, aprendizaje colectivo y transformación personal.

Esta perspectiva implica que la lucha infinita no sea concebida como mera estrategia instrumental sino como modo de vida y educación permanente, donde el «resurgir de las cenizas» simboliza tanto la capacidad de recomposición del movimiento como la formación continua de quienes lo componen. De este modo, el mito mantiene viva la llama de la formación militante, reclamando tanto praxis como teoría, tanto transgresión como aprendizaje y se convierte en clave hermenéutica para entender cómo el anarquismo transmite su «ethos», cómo estructura su memoria y proyecta su horizonte: «¡Dichoso! El hombre está destinado a luchar mientras no realice sus últimos destinos. ¿Los conocemos? Va todavía como el que anduviera en busca de los límites de su horizonte. ¿Será eterno su viaje?»⁸⁷.

⁸⁷ F. Pi y Margall, *Las luchas de nuestros días*, cit., p. 362.