



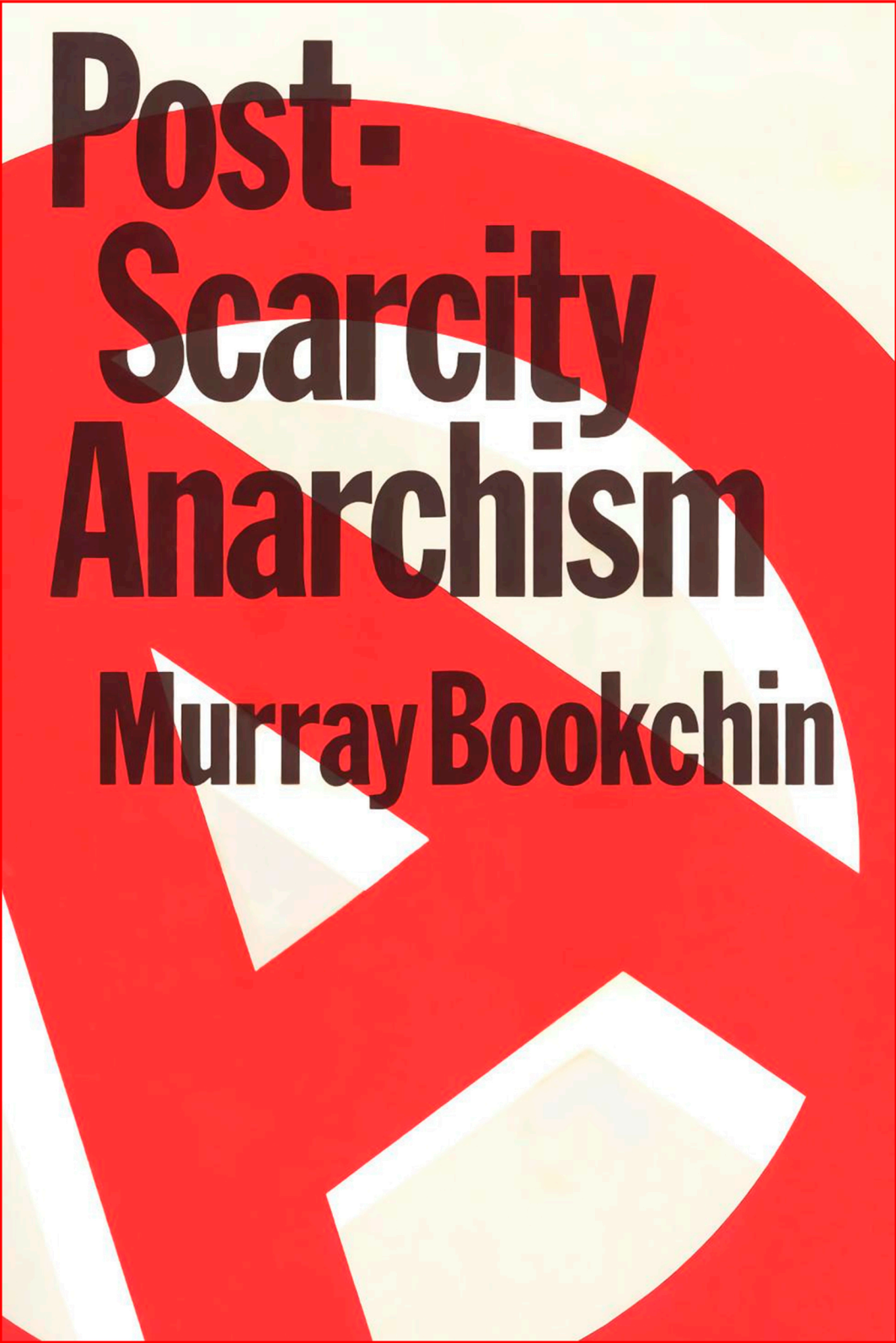
ANARQUISMO POST ESCASEZ

Murray Bookchin

POST-SCARCITY ANARCHISM (Anarquismo post-escasez, o post-carestía), consta de ocho textos publicados en distintas fechas, durante la década de los '60.

Publicado originalmente en 1971 y traducido desafortunadamente al castellano en 1974 con el título *El anarquismo en la sociedad de consumo*, hemos querido recuperar una traducción más acorde con los postulados originales del autor.

Algunos de los textos originales (*¡Escucha marxista!*, *Ecología y pensamiento revolucionario...*), han sido publicados en varias ocasiones, como textos separados, por lo que es posible localizarlos de una forma u otra en Internet.



Post- Scarcity Anarchism

Murray Bookchin

Murray Bookchin

ANARQUISMO POST-ESCASEZ

Edición: 1986

Traducción: LIBÉRTAME

17 de noviembre, 2022

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

https://solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

- Introducción a la primera edición
- Introducción a la segunda edición
- Introducción a la tercera edición

ANARQUISMO POST-ESCASEZ

- Condiciones previas y posibilidades
- Ecología y pensamiento revolucionario
- Hacia una tecnología liberadora
- Las formas de la libertad
- ¡Escucha, marxista!
- Los acontecimientos de mayo–junio en Francia (I)
- Los acontecimientos de mayo–junio en Francia (II)
- El deseo y la necesidad
- El marxismo como sociología burguesa

ACERCA DEL AUTOR

A la memoria de Josef Weber y Allan Hoffman

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN

Solemos vivir completamente inmersos en el presente, hasta el punto de que a menudo no vemos lo mucho que nuestro período social difiere del pasado, de hecho, de una mera generación atrás. Esta cautividad de lo contemporáneo puede ser muy insidiosa. Puede encadenarnos sin saberlo a los aspectos más reaccionarios de la tradición, ya sean valores e ideologías obsoletas, formas jerárquicas de organización o modos unilaterales de comportamiento político. A menos que nuestras raíces en la vida contemporánea se amplíen con una rica perspectiva, pueden distorsionar fácilmente nuestra comprensión del mundo tal y como es realmente, así como sus ricas potencialidades para el futuro.

Porque el mundo está cambiando profundamente, más profundamente de lo que muchos de nosotros parecen

reconocer. Hasta hace muy poco, la sociedad humana se desarrollaba en torno a los problemas brutos que planteaba la inevitable escasez material y su contrapartida subjetiva en la negación, la renuncia y la culpa. Las grandes escisiones históricas que destruyeron las primeras sociedades orgánicas, dividiendo al hombre de la naturaleza y al hombre del hombre, tuvieron su origen en los problemas de la supervivencia, en los problemas que implicaban el mero mantenimiento de la existencia humana¹. La escasez material proporcionó la justificación histórica para el desarrollo de la familia patriarcal, la propiedad privada, la dominación de clase y el Estado; alimentó las grandes divisiones de la sociedad jerárquica que enfrentaron a la ciudad con el campo, a la mente con la sensualidad, al trabajo con el juego, al individuo con la sociedad y, finalmente, al individuo consigo mismo.

Si este largo y tortuoso desarrollo podría haber seguido un curso diferente, más benigno, es ahora irrelevante. La evolución ha quedado en gran medida atrás. Tal vez, como la mítica manzana que, una vez mordida, debía consumirse por completo, la sociedad jerárquica debía completar su propio viaje sangriento antes de poder exorcizar sus instituciones demoníacas. Sea como fuere, nuestra posición

1 Por «sociedades orgánicas» entiendo formas de organización en las que la comunidad está unida por lazos de parentesco y por intereses comunes en el manejo de los medios de vida. Las sociedades orgánicas aún no están divididas en las clases y burocracias basadas en la explotación que encontramos en la sociedad jerárquica.

en ese drama histórico difiere fundamentalmente de la de cualquiera del pasado. Nosotros, los del siglo XX, somos literalmente los herederos de la historia de la humanidad, los legatarios del esfuerzo secular del hombre por liberarse de la monotonía y la inseguridad material. Por primera vez en la larga sucesión de siglos, este siglo –y sólo este– ha elevado a la humanidad a un nivel totalmente nuevo de logros tecnológicos y a una visión totalmente nueva de la experiencia humana.

Nosotros, los de este siglo, hemos abierto por fin la perspectiva de la abundancia material para que todos la disfruten: la suficiencia de los medios de vida sin necesidad de un trabajo cotidiano y agotador. Hemos descubierto recursos, tanto para el hombre como para la industria, que eran totalmente desconocidos hace una generación. Hemos ideado máquinas que fabrican automáticamente. Hemos perfeccionado dispositivos que pueden ejecutar tareas onerosas con mayor eficacia que los músculos humanos más fuertes, que pueden superar las habilidades industriales de las manos humanas más hábiles, que pueden calcular con mayor rapidez y precisión que las mentes humanas más dotadas. Con el apoyo de esta tecnología cualitativamente nueva, podemos empezar a proporcionar comida, refugio, ropa y un amplio espectro de lujos sin devorar el precioso tiempo de la humanidad y sin disipar su inestimable reserva de energía creativa en trabajos sin sentido. En resumen, por

primera vez en la historia nos encontramos en el umbral de una sociedad post escasez.

La palabra «umbral» debe enfatizarse aquí, ya que la sociedad actual no ha realizado en modo alguno el potencial post-escasez de su tecnología.

Ni los «privilegios» materiales que el capitalismo moderno parece conceder a las clases medias, ni su derroche de recursos, reflejan el contenido racional, humanista, de hecho no alienado, de una sociedad de post escasez. Considerar la palabra «post escasez» simplemente como una gran cantidad de bienes socialmente disponibles sería tan absurdo como considerar un organismo vivo simplemente como una gran cantidad de sustancias químicas². Por un lado, la escasez es más que una condición de recursos escasos: la palabra, si ha de significar algo en términos humanos, debe abarcar las relaciones sociales y el aparato cultural que fomentan la inseguridad en la psique. En las sociedades orgánicas esta inseguridad puede estar en función de los límites opresivos establecidos por un mundo natural precario; en una sociedad jerárquica está en función de los límites represivos establecidos por una estructura de clases explotadora. Por la misma razón, la palabra «post

2 De ahí lo absurdo del uso que hace Tom Hayden de la expresión «post escasez» en su reciente libro *The Trial*. El temor de Hayden a que la cultura juvenil se deslice hacia el «hedonismo de la posescasez» y se convierta en algo socialmente pasivo sugiere que aún no ha comprendido plenamente el significado de la «posescasez» y la naturaleza de la cultura juvenil.

escasez» significa fundamentalmente más que una mera abundancia de medios de vida: incluye decididamente el tipo de vida que esos medios sustentan. Las relaciones humanas y la psique del individuo en una sociedad de post escasez deben reflejar plenamente la libertad, la seguridad y la autoexpresión que esta abundancia hace posible. La sociedad de la post–escasez, en resumen, es la realización de las potencialidades sociales y culturales latentes en una tecnología de la abundancia.

El capitalismo, lejos de conceder «privilegios» a las clases medias, tiende a degradarlas más abyectamente que a cualquier otro estrato de la sociedad. El sistema despliega su capacidad de abundancia para llevar al pequeño burgués a la complicidad con su propia opresión: primero, convirtiéndolo en una mercancía, en un objeto de venta en el mercado; después, asimilando sus propias necesidades al nexo de la mercancía.

Tiranizado como está por todas las vicisitudes de la sociedad burguesa, toda la personalidad del pequeño burgués vibra de inseguridad. Sus soporíferos –mercancías y más mercancías– son su propio veneno. En este sentido, no hay nada más opresivo que el «privilegio» hoy en día, ya que los recovecos más profundos de la psique del hombre «privilegiado» son juego limpio para la explotación y la dominación.

Pero por un giro supremo de ironía dialéctica, el veneno es también su propio antídoto. La capacidad de abundancia del capitalismo –el sopor que emplea para la dominación– suscita extrañas imágenes en el mundo onírico de sus víctimas. En la pesadilla de la dominación está la visión de la libertad, la intuición reprimida de que lo que es podría ser de otra manera si la abundancia se utilizara para fines humanos. Así como la abundancia invade el inconsciente para manipularlo, el inconsciente invade la abundancia para liberarla. La principal contradicción del capitalismo actual es la tensión entre lo que es y lo que podría ser, entre la realidad de la dominación y la potencialidad de la libertad. El germen de la destrucción de la sociedad burguesa se encuentra en los propios medios que emplea para su autoconservación: una tecnología de la abundancia que es capaz de proporcionar por primera vez en la historia la base material para la liberación. El sistema, en cierto sentido, está en complicidad contra sí mismo. Como dijo Hegel en otro contexto: «La lucha es demasiado tardía; y cada medio que se toma empeora la enfermedad...»³.

Si la lucha por preservar la sociedad burguesa tiende a ser autoviciosa, también lo es la lucha por destruirla. Hoy en día, la mayor fuerza del capitalismo reside en su capacidad para subvertir los objetivos revolucionarios mediante la ideología de la dominación. Lo que explica esta fuerza es el hecho de

3 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.

que la «ideología burguesa» no es simplemente burguesa. El capitalismo es el heredero de la historia, el legatario de todos los rasgos represivos de las sociedades jerárquicas anteriores, y la ideología burguesa ha sido reconstruida a partir de los elementos más antiguos de la dominación y el condicionamiento social –elementos tan antiguos, tan intratables y tan aparentemente incuestionables, que a menudo los confundimos con la «naturaleza humana». No hay comentario más revelador sobre el poder de este legado cultural que la medida en que el propio proyecto socialista está impregnado de jerarquía, sexismo y renuncia. De estos elementos provienen todas las enzimas sociales que catalizan las relaciones cotidianas del mundo burgués –y del llamado «movimiento radical»⁴.

La jerarquía, el sexismo y la renuncia no desaparecen con el «centralismo democrático», una «dirección revolucionaria», un «Estado obrero» y una «economía planificada». Por el contrario, la jerarquía, el sexismo y la renuncia funcionan con mayor eficacia si el centralismo parece ser «democrático», si los dirigentes parecen ser

4 De ahí el núcleo revolucionario del movimiento de liberación de la mujer, que ha sacado a la luz pública la propia sintaxis y musculatura de la dominación. Al hacerlo, el movimiento ha puesto en tela de juicio la vida cotidiana misma, y no sólo abstracciones como «Sociedad», «Clase» y «Proletariado». Aquí debo disculparme por usar términos como «hombre», «humanidad» y el género masculino en este libro. A falta de sustitutos de «pueblo» e «individuos», mi redacción se habría vuelto incómoda. También hay que liberar nuestro lenguaje.

«revolucionarios», si el Estado parece pertenecer a los «trabajadores» y si la producción de mercancías parece ser «planificada». En la medida en que el proyecto socialista no advierte la existencia misma de estos elementos, y mucho menos su papel vicioso, la propia «revolución» se convierte en una fachada de la contrarrevolución. A pesar de la visión de Marx, lo que tiende a «marchitarse» tras este tipo de «revolución» no es el Estado, sino la propia conciencia de dominación.

En realidad, mucho de lo que pasa por una «economía planificada» en la teoría socialista ya ha sido logrado por el capitalismo; de ahí la capacidad del capitalismo de Estado para asimilar grandes áreas de la doctrina marxista como ideología oficial. Además, en los países capitalistas avanzados, el propio progreso de la tecnología ha eliminado una de las razones más importantes para la existencia del «estado socialista»: la necesidad (en palabras de Marx y Engels) de «aumentar el total de las fuerzas productivas lo más rápidamente posible»⁵. Seguir dando vueltas a las cuestiones de la «economía planificada» y del «Estado socialista» –cuestiones creadas por una etapa anterior del capitalismo y por una etapa inferior del desarrollo tecnológico– sería un cretinismo sectario. El proyecto revolucionario debe estar a la altura de las enormes posibilidades sociales de nuestro tiempo, pues así como las condiciones materiales de la libertad se han ampliado más

5 Karl Marx y Friedrich Engels, *El Manifiesto Comunista*.

allá de los sueños más generosos del pasado, también lo ha hecho la visión de la libertad.

Cuando nos encontramos en el umbral de la sociedad de la post escasez, la dialéctica social comienza a madurar, tanto en lo que debe ser abolido como en lo que debe ser creado. Debemos poner fin no sólo a las relaciones sociales de la sociedad burguesa, sino también al legado de dominación producido por largos milenios de sociedad jerárquica. Lo que debemos crear para sustituir a la sociedad burguesa no es sólo la sociedad sin clases prevista por el socialismo, sino la utopía no represiva prevista por el anarquismo.

Hasta ahora nos hemos ocupado principalmente de las capacidades tecnológicas de la sociedad burguesa, de su potencial para sostener una sociedad post escasez, y de la tensión que esto crea entre lo que es y lo que podría ser. Que no haya una noción errónea de que esta tensión flota de alguna manera vaga entre abstracciones teóricas. La tensión es real y se expresa diariamente en la vida de millones de personas. A menudo, de forma intuitiva, la gente empieza a encontrar intolerables las condiciones sociales, económicas y culturales que se aceptaban pasivamente hace apenas una década. El crecimiento del movimiento de liberación de los negros en los últimos diez años (un movimiento que ha agudizado la sensibilidad de los negros ante su opresión) es una prueba explosiva de esta evolución. A la liberación de los negros se une la liberación de las mujeres, la liberación de los jóvenes, la liberación de los niños y la liberación de los

homosexuales. Todos los grupos étnicos y prácticamente todas las profesiones están en una efervescencia que habría parecido inconcebible hace apenas una generación. Los «privilegios» de ayer se están convirtiendo en los «derechos» de hoy en una sucesión casi vertiginosa entre los estudiantes, los jóvenes en general, las mujeres, las minorías étnicas y, con el tiempo, entre los propios estratos en los que el sistema se ha apoyado tradicionalmente. El propio concepto de «derechos» se vuelve sospechoso como expresión de una élite paternalista que otorga y niega «derechos» y «privilegios» a los inferiores. La lucha contra el elitismo y la jerarquía como tal está sustituyendo a la lucha por los «derechos» como objetivo principal. Ya no se exige justicia, sino libertad. La sensibilidad moral ante los abusos – incluso los más pequeños según los estándares anteriores – está alcanzando una agudeza que habría parecido inconcebible hace sólo unos años.

El eufemismo liberal para la tensión entre la actualidad y la potencialidad es «aumento de las expectativas». Lo que esta frase sociológica no revela es que estas «expectativas» seguirán «aumentando» hasta que se alcance la propia utopía. Y con razón. Lo que lleva a las «expectativas» a «aumentar» –de hecho, a escalar con cada «derecho» que se gana– es la absoluta irracionalidad del propio sistema capitalista. Cuando la maquinaria cibernética y automática puede reducir el trabajo hasta casi desaparecer, nada tiene más sentido para los jóvenes que una vida de trabajo.

Cuando la industria moderna puede proporcionar abundancia para todos, nada es más vicioso para los pobres que una vida de pobreza.

Cuando existen todos los recursos para promover la igualdad social, nada es más criminal para las minorías étnicas, las mujeres y los homosexuales que el sometimiento. Estos contrastes podrían extenderse indefinidamente, abarcando todas las cuestiones que han producido la agonía social de nuestra época.

Hoy en día, cuando nos encontramos al final del desarrollo de la sociedad jerárquica, sus aspectos negativos y positivos ya no pueden conciliarse.

No sólo se oponen irremediablemente, sino que se oponen como conjuntos mutuamente excluyentes. Todas las instituciones y valores de la sociedad jerárquica han agotado sus funciones «históricamente necesarias». Ya no hay razón social para la propiedad y las clases, para la monogamia y el patriarcado, para la jerarquía y la autoridad, para la burocracia y el Estado. Estas instituciones y valores, junto con la ciudad, la escuela y los instrumentos de privilegio, han alcanzado sus límites históricos. En contraste con Marx, no tendríamos nada que objetar a la opinión de Bakunin de que las instituciones y los valores de la sociedad jerárquica fueron siempre un «mal históricamente necesario». Si el veredicto de Bakunin parece gozar hoy de una superioridad

moral sobre el de Marx, es porque las instituciones han perdido finalmente su autoridad moral⁶.

Por la misma razón, la revolución que se avecina y la utopía que crea deben concebirse como un todo. De la revolución debe surgir una sociedad que supere todas las divisiones del pasado, que ofrezca a cada individuo la fiesta de una experiencia polifacética, completa y total.

Al describir esta utopía como «anarquismo», también podría haber utilizado una expresión equivalente: «anarcocomunismo». Ambos términos denotan una sociedad sin Estado, sin clases y descentralizada, en la que las divisiones creadas por la sociedad propietaria son superadas por nuevas relaciones humanas no alienadas. Una sociedad anarquista o anarcocomunista presupone la abolición de la propiedad privada, la distribución de los bienes según las necesidades individuales, la completa disolución de las relaciones mercantiles, la rotación del trabajo y una reducción decisiva del tiempo dedicado al trabajo. Sin embargo, tal como se presenta esta descripción, tenemos

6 De ahí el aspecto reaccionario del proyecto socialista, que sigue conservando los conceptos de jerarquía, autoridad y Estado como parte del futuro postrevolucionario de la humanidad. Implícitamente, este proyecto conserva también los conceptos de propiedad («nacionalizada») y de clases («dictadura proletaria»). Los diversos marxistas «ortodoxos» (maoístas, trotskistas, estalinistas y las sectas híbridadas que combinan las tres tendencias) median ideológicamente los rasgos negativos y positivos del desarrollo social general, precisamente en un momento en que nunca han sido más irreconciliables objetivamente.

poco más que la anatomía de una sociedad libre. La descripción carece de un relato de la fisiología de la libertad, de la libertad como proceso de comunización.

La descripción, en efecto, carece de esas dimensiones subjetivas que vinculan la reconstrucción de la sociedad con la reconstrucción de la psique.

Los anarquistas probablemente han prestado más atención a los problemas subjetivos de la revolución que cualquier otro movimiento revolucionario. Visto desde una amplia perspectiva histórica, el anarquismo es un surgimiento libidinal del pueblo, una agitación del inconsciente social que se remonta, bajo muchos nombres diferentes, a las primeras luchas de la humanidad contra la dominación y la autoridad.

Su compromiso con los shibboleths⁷ doctrinales es mínimo. En su preocupación activa por las cuestiones de la vida cotidiana, el anarquismo siempre se ha preocupado por el estilo de vida, la sexualidad, la comunidad, la liberación de la mujer y las relaciones humanas. Su enfoque central siempre ha sido el único objetivo significativo que puede tener la revolución social: rehacer el mundo para que los seres humanos sean fines en sí mismos y la vida humana sea

⁷ Shibboleth se refiere a cualquier uso de la lengua indicativa del origen social o regional de una persona. De forma más amplia, puede señalar cualquier práctica que identifique a los miembros de un grupo. Otra traducción puede ser “contraseña” o “consigna”, quizá lo más apropiado en este caso [N. e. d.]

una experiencia venerada, de hecho, maravillosa. Para la mayoría de las ideologías radicales, este objetivo ha sido periférico. La mayoría de las veces, estas ideologías, al hacer hincapié en las abstracciones por encima de las personas, han reducido a los seres humanos a un medio –irónicamente en nombre del «Pueblo» y la «Libertad».

La diferencia entre socialistas y anarquistas se revela no sólo en las teorías en conflicto, sino también en los tipos de organización y praxis en conflicto. Ya he señalado que los socialistas se organizan en cuerpos jerárquicos. Por el contrario, los anarquistas basan sus estructuras organizativas en el «grupo de afinidad», un colectivo de amigos íntimos que no están menos preocupados por sus relaciones humanas que por sus objetivos sociales. El propio modo de organización anarquista trasciende la tradicional división entre la psique y el mundo social. Si surge la necesidad, nada impide que los grupos de afinidad se coordinen en movimientos bastante grandes (los anarquistas españoles, por ejemplo, construyeron una federación nacional de miles de personas a partir de esta forma nuclear). Los movimientos, sin embargo, tienen la ventaja de que el control sobre la organización mayor recae siempre en los grupos de afinidad y no en los órganos de coordinación. Toda la acción, a su vez, se basa en el voluntarismo y la autodisciplina, no en la coacción y el mando. La praxis, en una organización así, es liberadora tanto en lo personal como en lo social. La propia naturaleza

del grupo anima al revolucionario a revolucionarse a sí mismo.

Este enfoque liberador de la praxis se lleva aún más lejos en la concepción anarquista de la «acción directa». Por lo general, la acción directa se considera una táctica, un método para abolir el Estado sin recurrir a las instituciones y técnicas estatales. Aunque la interpretación anterior es correcta hasta donde llega, no va lo suficientemente lejos. La acción directa es una estrategia revolucionaria básica, un modo de praxis destinado a promover la individuación de las «masas». Su función es afirmar la identidad de lo particular en el marco de lo general. Más importante que sus implicaciones políticas son sus efectos psicológicos, ya que la acción directa hace que la gente sea consciente de sí misma como individuo que puede afectar a su propio destino⁸.

Por último, la praxis anarquista también hace hincapié en la espontaneidad, una concepción de la praxis como un proceso interno, no un proceso externo y manipulado. A pesar de sus críticas, este concepto no fetichiza el mero

⁸ Debo añadir aquí que el lema «El poder para el pueblo» sólo puede ponerse en práctica cuando el poder ejercido por las élites sociales se disuelve en el pueblo. Cada individuo puede entonces tomar el control de su vida cotidiana. Si «El poder para el pueblo» no significa más que el poder para los «líderes» del pueblo, entonces el pueblo sigue siendo una masa indiferenciada y manipulable, tan impotente después de la revolución como lo era antes. En última instancia, el pueblo nunca podrá tener poder hasta que desaparezca como «pueblo».

«impulso» indiferenciado. Como la vida misma, la espontaneidad puede existir en muchos niveles diferentes; puede estar más o menos impregnada de conocimiento, perspicacia y experiencia. En una sociedad libre, la espontaneidad de un niño de tres años difícilmente sería del mismo orden que la de una persona de treinta años. Aunque ambos serían libres de desarrollarse sin restricciones, el comportamiento del de treinta años se basaría en un yo más definido y más informado. Del mismo modo, la espontaneidad puede estar más informada en un grupo de afinidad que en otro, más aderezada por el conocimiento y la experiencia.

Pero la espontaneidad no es una «técnica» organizativa, como la acción directa no es más que una táctica organizativa. La creencia en la acción espontánea forma parte de una creencia aún mayor: la creencia en el desarrollo espontáneo. Todo desarrollo debe ser libre para encontrar su propio equilibrio. La espontaneidad, lejos de invitar al caos, implica liberar las fuerzas internas de un desarrollo para que encuentren su auténtico orden y estabilidad. Como veremos en los artículos siguientes, la espontaneidad en la vida social converge con la espontaneidad en la naturaleza para proporcionar la base de una sociedad ecológica. Los principios ecológicos que dieron forma a las sociedades orgánicas resurgen en forma de principios sociales para dar forma a la utopía. Pero estos principios están ahora informados por las ganancias materiales y culturales de la

historia. La ecología natural se convierte en ecología social. En Utopía, el hombre no vuelve a su inmediatez ancestral con la naturaleza, como el anarcocomunismo no vuelve al comunismo primitivo. Ya sea ahora o en el futuro, las relaciones humanas con la naturaleza están siempre mediadas por la ciencia, la tecnología y el conocimiento. Pero que la ciencia, la tecnología y el conocimiento mejoren la naturaleza en su propio beneficio dependerá de la capacidad del hombre para mejorar su condición social. O la revolución crea una sociedad ecológica, con nuevas ecotecnologías y ecocomunidades, o la humanidad y el mundo natural tal como lo conocemos hoy perecerán.

Toda época revolucionaria es un período de convergencia en el que procesos aparentemente separados se reúnen para formar una crisis socialmente explosiva. Si nuestra propia época revolucionaria parece a menudo más compleja que las anteriores, esto se debe a que los procesos que se han ido juntando son más universales de lo que lo han sido en el pasado. Nuestro punto de partida no tiene precedentes históricos reconfortantes en los que apoyarse. Las épocas revolucionarias anteriores se ocupaban al menos de categorías institucionales conocidas: la familia, la religión, la

propiedad, el trabajo y el Estado se daban por sentados, aunque sus formas fueran cuestionadas⁹.

La sociedad jerárquica no había agotado estas categorías. Su desarrollo hacia unas relaciones sociales más dominantes y amplias aún no se había producido.

En nuestra época, sin embargo, este desarrollo ha llegado al punto de saturación. La sociedad jerárquica no tiene ningún futuro que reclamar, y para nosotros sólo existen las alternativas de la utopía o la extinción social. Estamos tan cargados de los escombros del pasado y tan preñados de las posibilidades del futuro que nuestro distanciamiento del mundo llega al punto de la angustia. El pasado y el futuro se superponen como imágenes latentes que emergen en una doble exposición. Lo familiar está ahí, pero, al igual que los carteles psicodélicos cuyas letras adoptan la forma de miembros humanos que se retuercen, se mezcla de forma esquiva con lo extraño. Un ligero cambio de posición y la realidad dada se invierte por completo. Aprender a vivir nos parece el único modo de supervivencia, el juego el único modo de trabajo, lo personal el único modo de lo social, la abolición de los roles sexuales el único modo de sexualidad, el tribalismo el único modo de familia, la sensualidad el único modo de racionalidad. Este entrelazamiento de lo viejo y lo

⁹ Esta situación no cambió con la Revolución Rusa ni con las revoluciones «socialistas» que se han producido desde entonces. Las categorías institucionales no han desaparecido; a lo sumo han cambiado los nombres.

nuevo, con sus increíbles inversiones, no es el habitual «doble lenguaje» del orden establecido; es un hecho objetivo, que refleja los vastos cambios sociales que están naciendo.

En esta aparente paradoja, la contradicción entre la escasez y el potencial de la postescasez aparece en forma de confrontación directa. Una generación cuya psique ha sido moldeada por la escasez –por la depresión y las inseguridades de los años treinta– se enfrenta a otra cuya psique ha sido influenciada por el potencial de una sociedad posterior a la escasez. La juventud blanca de clase media tiene el verdadero privilegio de rechazar el falso «privilegio». En contraste con sus padres, acosados por la depresión, los jóvenes están desencantados por un consumismo flatulento que apacigua pero nunca satisface. La brecha generacional es real. Refleja una brecha objetiva que separa cada vez más a los Estados Unidos de hoy de su propia historia social, de un pasado que se está volviendo arcaico. Aunque este pasado aún no ha sido enterrado, está surgiendo una generación que bien podría ser su sepulturera.

Criticar a esta generación por sus «raíces burguesas» exhibe la sabiduría de un zopenco que no sabe que sus comentarios más serios evocan la risa. Todos los que viven en la sociedad burguesa tienen «raíces burguesas», sean obreros o estudiantes, jóvenes o viejos, negros o blancos. El grado de aburguesamiento de una persona depende exclusivamente de lo que acepte de la sociedad burguesa. Si

los jóvenes rechazan el consumismo, la ética del trabajo, la jerarquía y la autoridad, son más «proletarios» que el proletariado, una tontería semántica que debería animarnos a intercalar los elementos raídos de la ideología socialista con el pasado arcaico del que derivan.

Si este sinsentido sigue llamando la atención hoy en día, se debe al carácter anémico del proyecto revolucionario en Estados Unidos. Los revolucionarios estadounidenses aún no han encontrado una voz que se relacione con los problemas de Estados Unidos. Los problemas del Primer Mundo no son problemas del Tercer Mundo; además, los dos no se superan retrocediendo a ideologías que se ocupan de los problemas del siglo XIX. En la medida en que los revolucionarios estadounidenses toman prestadas mecánicamente sus fórmulas y eslóganes de Asia y América Latina, hacen un grave daño al Tercer Mundo. Lo que el Tercer Mundo necesita es una revolución en América, no sectas aisladas que son incapaces de afectar el curso de los acontecimientos. Promover esa revolución sería el más alto acto de internacionalismo y solidaridad con los pueblos oprimidos del extranjero; requeriría una perspectiva y un movimiento que hablen de los problemas exclusivos de Estados Unidos. Necesitamos un enfoque cohesivo y revolucionario de los problemas sociales estadounidenses. Cualquiera que sea un revolucionario en Estados Unidos es necesariamente un internacionalista en virtud de la posición

mundial de Estados Unidos, así que no tengo que disculparme por la atención que presto a este país.

Los artículos que componen este libro deben verse como un todo unificado. Lo que esencialmente los unifica es la opinión de que los sueños más visionarios de liberación del hombre se han convertido ahora en necesidades imperiosas. Todos los artículos están escritos desde la perspectiva de que la sociedad jerárquica, después de muchos sangrientos milenios, ha llegado finalmente a la culminación de su desarrollo. Los problemas de la escasez, de los que surgieron las formas de propiedad, las clases, el Estado y toda la parafernalia cultural de la dominación, pueden ser resueltos ahora por una sociedad post escasez.

Al llegar al punto en el que la escasez puede ser eliminada, nos encontramos con que una sociedad post-escasez no es simplemente deseable o posible, sino absolutamente necesaria si la sociedad ha de sobrevivir. El propio desarrollo de las condiciones materiales previas para la libertad hace que la consecución de la libertad sea una necesidad social.

Si la humanidad ha de vivir en equilibrio con la naturaleza, debemos recurrir a la ecología para obtener las directrices esenciales de cómo debe organizarse la sociedad futura. Una vez más, encontramos que lo que es deseable es también necesario. El deseo del hombre de expresarse de forma espontánea y no reprimida, de tener experiencias y entornos variados, y de tener un entorno adaptado a las dimensiones

humanas, también debe realizarse para lograr el equilibrio natural. Los problemas ecológicos de la antigua sociedad revelan así los métodos que darán forma a la nueva. La intuición de que todos estos procesos convergen hacia una forma de vida totalmente nueva encuentra su confirmación más concreta en la cultura juvenil. La nueva generación, que se ha librado en gran medida de la psicosis de escasez de sus padres, anticipa el desarrollo que le espera. En la perspectiva y la praxis de los jóvenes, que van desde el tribalismo hasta una amplia afirmación de la sensualidad, se encuentran esas prefiguraciones culturales que apuntan a una futura utopía.

Aunque dedique la mayor parte de mi exposición a lo que es nuevo en el desarrollo social actual, no pretendo en absoluto ignorar lo que es viejo. La explotación, el racismo, la pobreza, la lucha de clases y el imperialismo siguen con nosotros y, en muchos aspectos, han profundizado su dominio sobre la sociedad. Estas cuestiones nunca podrán desaparecer de la teoría y la praxis revolucionarias hasta que se resuelvan por completo.

Sin embargo, es poco lo que puedo aportar a estas cuestiones que no haya sido discutido exhaustivamente por otros. Lo que justifica mi énfasis utópico es la falta casi total de material sobre las potencialidades de nuestro tiempo. Si no se hace ningún esfuerzo por ampliar esta área escasamente explorada, incluso los temas tradicionales del movimiento radical se nos presentarán bajo una luz falsa, como tradicionales. Esto distorsionaría nuestro propio

contacto con lo familiar. Aunque las cuestiones planteadas por la explotación no son suplantadas por las de la alienación, el desarrollo de las primeras está profundamente influenciado por el desarrollo de las segundas.

Veamos un ejemplo de lo que esto significa. El movimiento obrero tradicional nunca reaparecerá. A pesar de las revueltas de las bases, las cuestiones de «pan y mantequilla» suelen estar demasiado bien contenidas por el sindicalismo burgués como para formar la base del viejo tipo de sindicato socialista. Pero los trabajadores aún pueden formar organizaciones radicales para luchar por cambios en la calidad de sus vidas y de su trabajo, en definitiva, por la gestión obrera de la producción. Los trabajadores no formarán organizaciones radicales hasta que sientan la misma tensión entre lo que es y lo que podría ser que sienten muchos jóvenes hoy en día. Creo que tendrán que sufrir grandes cambios en sus valores, y no sólo los que tienen que ver con la fábrica, sino los que tienen que ver con sus vidas. Sólo cuando los asuntos de la vida dominen a los de la fábrica, los asuntos de la fábrica se asimilarán a los de la vida. Entonces la huelga económica podrá convertirse un día en una huelga social y culminar en un golpe masivo contra la sociedad burguesa.

El hecho de que los jóvenes de las familias obreras hayan respondido cada vez más a la cultura de sus compañeros blancos de clase media es uno de los signos más esperanzadores de que la fábrica no será impermeable a las

ideas revolucionarias. Una vez que ha echado raíces, un avance cultural, al igual que un avance tecnológico, se difunde cada vez más, especialmente entre las personas cuyas mentes no han sido endurecidas por el condicionamiento y la edad. La cultura juvenil, con su libertad de los sentidos y del espíritu, tiene su propio atractivo innato. La difusión de esta cultura en las escuelas secundarias y primarias es uno de los fenómenos sociales más subversivos del mundo actual.

Los artículos de este libro son una cuidadosa elaboración de las ideas planteadas en las páginas anteriores. Apelan a un nuevo énfasis en los problemas de la libertad, el medio ambiente, los roles sexuales y el estilo de vida, y proponen amplias alternativas utópicas al orden social actual. Estos énfasis, estoy convencido, son absolutamente indispensables para el desarrollo del proyecto revolucionario en América.

La mayoría de los artículos fueron escritos entre 1965 y 1968, hace apenas unos años según el calendario, pero hace siglos desde el punto de vista ideológico. El movimiento hippie acababa de ponerse en marcha en Nueva York cuando se publicó «Ecología y pensamiento revolucionario», y la desastrosa convención de la SDS de junio de 1969 aún no había tenido lugar cuando se terminó «¡Escucha, marxista!». La mayoría de los artículos se publicaron en la revista *Anarchos* y como panfletos de *Anarchos*. Unos pocos fueron publicados en periódicos clandestinos o reeditados en

colecciones de la «Nueva Izquierda». Salvo algunas supresiones y la inclusión de varios párrafos, la mayoría de mis cambios han sido estilísticos.

Uno de los artículos, «Las formas de la libertad», ha sido reescrito sustancialmente para eliminar cualquier malentendido sobre mis opiniones acerca de los consejos obreros. Que estas formas serán necesarias para tomar el control y operar la economía en un período posrevolucionario es una opinión que he mantenido durante muchos años –con la condición, por supuesto, de que los consejos (prefiero el término «comités de fábrica») sean controlados completamente por las asambleas de trabajadores. Originalmente, este artículo limitaba su discusión de los consejos obreros a una crítica de sus defectos como órganos de formulación de políticas. Al reescribir partes de «Las formas de la libertad» he intentado distinguir la función de estos consejos como órganos administrativos de los órganos de elaboración de políticas.

La dedicación de este libro a Josef Weber y Allan Hoffman es más que un gesto sentimental hacia dos de mis camaradas más cercanos. Josef Weber, un revolucionario alemán que murió en 1958 a la edad de cincuenta y ocho años, formuló hace más de veinte años las líneas generales del proyecto utópico desarrollado en este libro. Además, para mí era un vínculo vivo con todo lo que era vital y libertario en la gran tradición intelectual del socialismo alemán en la era pre-leninista. De Allan Hoffman, cuya muerte en un accidente de

camión este año a la edad de veintiocho años fue una pérdida irreparable para el movimiento comunero de California, adquirí un sentido más amplio de la totalidad que buscaba la contracultura y la revuelta juvenil.

Le debo mucho a mis hermanas y hermanos del grupo Anarchos por el continuo intercambio de ideas, así como por la calidez de las relaciones humanas reales. En cierto sentido, lo que vale la pena en este libro proviene de las ideas de muchas personas que conocí en el Lower East Side de Nueva York, en Alternate U, y en grupos y colectivos de todo el país.

A ellos, ¡Salud!

Murray Bookchin
Nueva York
Agosto–octubre de 1970

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

Sería fácil revisar este libro, para «actualizarlo» y darle mayor contemporaneidad desde su publicación por Ramparts Books hace quince años. Varios editores me han pedido que lo haga desde que el libro se agotó a principios de los ochenta. Pero me he resistido, a menudo inconscientemente. Hay obras que no deben ser tocadas, y *Anarquismo de la Post-Escasez* es quizás una de ellas. Merecidamente o no, el libro ha entrado en la literatura del anarquismo moderno y expresa de forma razonablemente coherente algunos de los ideales más inspirados de los años sesenta. Alterar el libro sería violar un periodo maravilloso de la historia en sí mismo, un periodo que produjo un nuevo y casi mágico romance con la vida que considero imperecedero si el espíritu humano ha de llegar a su plenitud.

También es un libro que tuvo más influencia de lo que muchos teóricos ecológicos y radicales están dispuestos a admitir. Todavía escucho el eco de sus pensamientos en lugares muy dispares. Que una perspectiva ecológica tuviera un rico contenido radical y saliera a la luz como una cuestión que los teóricos socialistas y anarquistas se verían obligados a tratar era una idea muy remota a principios de los años sesenta, por mucho que hoy se haya convertido en algo habitual.

En cualquier caso, las ventas del libro se cuentan por miles en Norteamérica y Europa. Algunos de sus ensayos, en particular «¡Escucha, marxista!» (1969), circularon en cantidades considerables, no sólo en su forma original de panfleto, que dejé sin firmar, sino en antologías y como artículos en la muy leída «prensa underground» de la época. Lo mismo puede decirse de «Ecología y pensamiento revolucionario», que publiqué inicialmente en mi boletín teórico, *Comment*, en 1964, y que volví a publicar un año después en la revista mensual británica *Anarchy*.

Sin embargo, en los últimos quince años desde la publicación del libro se han producido importantes cambios en el «colectivo» radical para el que fue escrito. El radicalismo estadounidense ha hecho su «larga marcha a través de las instituciones», para usar la frase de Rudi Dutschke, desde los tormentosos campus estudiantiles de los años sesenta hasta las más serenas salas de profesores de los ochenta. Su boyante populismo ha sido abandonado

por un reposado marxismo. El viaje, lejos de ampliar el horizonte del «profesorado» marxista, por utilizar el término de Theodore Draper, lo ha convertido en un organismo más «discriminatorio», palabra que utilizo en un sentido muy partidista. Hoy en día, el libro de casi cualquier persona se abrirá camino en las bibliografías de la Academia si se etiqueta como «marxista», independientemente de la mezcolanza de ideas que el término está obligado a abarcar. Si se utiliza la palabra «anarquista», es probable que el libro quede relegado al olvido académico, incluso en el caso de escritores históricamente importantes como Piotr Kropotkin o Paul Goodman.

Lo cual no quiere decir que esté convencido de que estos escritores vayan a desaparecer de la tradición radical: hay factores de más largo alcance que acaban por separar los libros y las ideas pioneras de los epígonos que tratan de replantearlas de formas menos originales y más aceptables socialmente. Lo que me preocupa de la escritura epigónica es la forma en que oscurece e hibrida las ideas. Es desconcertante, como mínimo, ver los intentos de fundir un ecologismo claramente libertario en su visión de la naturaleza con un marxismo estructurado en torno a la dominación de la naturaleza como desiderátum histórico. Tales esfuerzos no sólo violan el significado de la ecología social (como decido llamar a mis ideas), sino también el impulso de las propias ideas de Marx. Así como en mis escritos destaco la fecundidad, la creatividad y la

complejidad de la naturaleza como un potencial «reino de la libertad», los escritos de Marx tratan de la naturaleza como «tacaña», como mero objeto de explotación humana y como un sombrío «reino de la necesidad» que domina al «hombre» en su búsqueda de un mundo liberado, un mundo liberado no sólo de la dominación humana sino de la «dominación» de la humanidad por la naturaleza.

De hecho, la justificación de Marx para la aparición de la sociedad de clases y el Estado, por no hablar de su «análisis de clase», se deriva de una imagen subyacente del «salvaje» oprimido que debe «luchar» con un mundo natural implacable e intratable. Los orígenes victorianos, en gran medida burgueses, de esta imagen es un tema que he discutido con cierto detalle en otros libros¹⁰. Casar este sombrío drama del desarrollo social con una concepción libertaria de la naturaleza como fecunda, creativa y un potencial «reino de la libertad» no es simplemente un pensamiento descuidado; es groseramente oscurantista. Siempre se puede recurrir a un Gramsci o a un Marcuse para disimular contradicciones flagrantes que merecen respeto y una resolución seria. Pero ignorarlas enrocando prudentemente un velo de silencio sobre las obras que tratan de explorarlas con cuidado es despojar a las ideas de

¹⁰ Véase en particular mi ensayo «El marxismo como sociología burguesa» en *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books, 1980), y mi crítica general del marxismo en *The Ecology of Freedom* (Palo Alto: Cheshire Books, 1982).

su integridad y desnaturalizar el pensamiento crítico como tal.

Lo que también me preocupa es la condición moral del radicalismo contemporáneo. Hubo un tiempo, incluso tan reciente como los primeros años treinta, en que los radicales de todo tipo formaban una comunidad ética, a pesar de las muchas diferencias ideológicas que los dividían. Ya sea como socialistas, anarquistas, sindicalistas o populistas, compartían sus puntos de vista en un discurso libre, defendían los derechos de los demás, e incluso se ayudaban mutuamente en la publicación de obras que normalmente estaban prohibidas por la prensa burguesa.

Anarquistas como Emma Goldman podían encontrar consuelo y ayuda de marxistas como John Reed en momentos de dificultad, y anarquistas como Sacco y Vanzetti reunían el apoyo universal de la izquierda, incluidos los comunistas, a pesar de sus críticas explícitas a la Rusia soviética.

Estos días han desaparecido. La izquierda, hoy, no sólo está fragmentada; está encerrada en reductos dogmáticos, y muchos de sus miembros destacan no sólo por su falta de influencia política sino por su rencor profesoral. La polémica ha perdido su fuego y su honestidad. Sufre de la esterilidad de la «revista» del especialista: jerarquizada, rebuscada, pedante, insidiosamente mordaz y sin freno en su capacidad de plagio. El socialismo se ha convertido en una industria y

sus obras literarias son mercancías. A menudo son vendidas por ambiciosos arribistas que desde hace tiempo han cambiado sus ideales políticos por su estatus profesional. La «Nueva Izquierda» ha envejecido mal. Vive en el odio rencoroso a su propia juventud y en el miedo a un renacimiento de la militancia estudiantil, un renacimiento que puede poner en peligro sus posiciones académicas y el reconocimiento de sus compañeros.

En muchos casos, existe una relación extrañamente simbiótica entre la derecha académica y sus contrapartes izquierdistas: unos pocos marxistas eruditos no sólo son una condición *sine qua non* para un sofisticado plan de estudios universitario, sino que los departamentos, incluso el control de las revistas y sociedades académicas, se dividen entre la derecha y la izquierda con un entendimiento tácito de que la estabilidad de una universidad, incluso el control efectivo del alumnado, depende de un delicado equilibrio de fuerzas entre ambos y de un «pluralismo» que sustituye los estímulos intelectuales por la parálisis. No hace falta decir que en esta *ecúmene*¹¹ académica, los anarquistas son literalmente demasiado desmañados para tener un lugar en el firmamento académico y su literatura debe ser cerrada fuera de las listas de lectura y de la adopción de cursos. Si hay una cantidad razonable de paz en la academia hoy en día, se debe no sólo al arribismo de los estudiantes en un

11 Ecúmene es el conjunto del mundo conocido por una cultura (tierra habitada). [N. e. d.]

mundo económicamente precario, sino al arribismo de sus profesores «radicales» en un mercado académicamente apretado. El «profesorado» se ha convertido en un interés en sí mismo y estratégicamente tiende a funcionar más como una válvula de seguridad para la disidencia estudiantil que como un estímulo –un hecho que los conservadores más inteligentes aprecian demasiado bien.

Al releer el *Anarquismo de la Post-Escasez*, encuentro que su rebeldía de los años sesenta es un antídoto saludable contra el estado de ánimo prevaleciente de desencanto calculado y reformismo que es tan frecuente dentro del movimiento «radical» de hoy. El libro hablaba de una época en la que palabras como «revolución», «levantamiento» e incluso «burguesía» no se consideraban términos exóticos. Al mismo tiempo, pretendía ser una cuidadosa corrección del fervor revolucionario que se apoderaba de los jóvenes radicales que yo conocía en aquella época: su ferviente creencia de que la revolución era inminente.

Ya de mediana edad en los años sesenta, con una larga experiencia en la izquierda de los años treinta a mis espaldas, traté de advertir a mis camaradas más jóvenes que «no hay ninguna ‘situación revolucionaria’ en este momento en América...» De hecho, como escribí, «no hay perspectivas inmediatas de un desafío revolucionario al orden establecido». Más bien, hay «una mayor susceptibilidad a las ideas radicales que en cualquier momento desde el resurgimiento populista de hace setenta años... [pero]

todavía no hay razón para creer que el grueso de la América blanca aceptará, y mucho menos apoyará, la idea de un cambio revolucionario en el momento actual». Estas líneas se publicaron en el primer número de *Anarchos*, una revista que lancé en 1967 con la colaboración de algunos amigos del Lower East Side de Nueva York¹².

Lo que me preocupaba profundamente era la posibilidad de que las expectativas revolucionarias entre los jóvenes radicales estuvieran superando la realidad, un temor que estaba más que justificado, como demostrarían los años setenta.

Sin embargo, los años sesenta habían hecho cosas maravillosas, muchas de las cuales se han sedimentado en la vida estadounidense. Su vinculación de lo personal con lo político, de la fantasía estética con la realidad social, de una sociedad no jerárquica con una sin clases, de un proceso libertario con fines revolucionarios –todo ello, por no hablar de su célebre avalancha de experimentos de vida en común, de libertad sexual, de cambios radicales en la vestimenta, la dieta, las técnicas educativas y la cultura como tal, eran latentemente revolucionarios y expresamente utópicos. La idea, tan extendida hoy en día, de que esta constelación de lo que iba a llamarse «contracultura» ha sido «cooptada» es groseramente falsa. El hecho de que las empresas, siempre

12 Véase Robert Keller (pseud.): «Revolution in America», *Anarchos*, nº 1, febrero de 1968, p. 3.

a la búsqueda de nuevas oportunidades comerciales, hayan utilizado trozos de la contracultura en su beneficio no es una prueba de su cooptación, sino de su fragmentación. Se podría decir lo mismo de la Comuna de París de 1871 porque los Rothschild se ofrecieron a satisfacer sus necesidades monetarias. Haber cooptado la contracultura en su conjunto, incluso en nombre del beneficio, habría plantado una forma revolucionaria de experimentar la realidad en el corazón mismo del sistema.

En cualquier caso, Estados Unidos no podía aceptar estos cambios sociales y culturales de la noche a la mañana. Lograrlos, incluso en parte, habría requerido años de iluminación. La «Nueva Izquierda» y la contracultura, inicialmente tan generosas, populistas y anárquicas, adoptaron una postura farisaica y dogmática con el paso de los años. La guerra de Vietnam y la «revolución cultural» en China no hicieron ningún servicio a estos movimientos; como ha observado Barbara Garson en alguna parte, les dio un «vagón» al que engancharse, un fenómeno que estamos presenciando hoy en el caso de Nicaragua. Que los años sesenta se opusieran al imperialismo estadounidense es indudablemente meritorio y admirable, pero no su adopción de Vietnam y China como «modelos» de sabiduría revolucionaria y de una nueva sociedad.

Desconectada de la experiencia americana, la «Nueva Izquierda» se aisló cada vez más, incluso más que la contracultura, que ya sufría una hemorragia por su propio

enredo con las drogas, los empresarios musicales y los gurús autoproclamados. La intolerancia sustituyó a un comprensivo deseo de educar a la gente; el dogma marxista-leninista, más parecido al estalinismo que al marxismo, se filtró a través de un movimiento político cuyos prometedores comienzos se habían desviado hacia una forma de terrorismo cultural, tan intolerante como las convenciones culturales a las que profesaba oponerse¹³.

Las expectativas de cambio social empezaron a exceder la posibilidad real de conseguirlas, de modo que el fracaso, cuando llegó, prácticamente demolió movimientos de gran tamaño que parecían tener posibilidades ilimitadas de crecimiento. La despiadada reacción de Estados Unidos ante el tiroteo de la Universidad Estatal de Kent —«¡La Guardia Nacional debería haber disparado más!» era la respuesta característica de los padres enfadados a sus hijos conmocionados—, la popularidad de Nixon y, finalmente, el inicio de las crisis económicas, pusieron un sello final al cierre de los años sesenta.

Lo que más destaca de esta época es su inocencia. La oleada cultural que intentaba encantar la vida cotidiana fracasó por su incapacidad de comprender las tendencias

13 Los lectores que conozcan bien la época harían bien en contrastar el buenismo de los Provos holandeses con el repelente dogmatismo de los situacionistas franceses. La medida completa de la degeneración que se produjo entre 1965 y 1968 puede entenderse poniendo estas dos tendencias en yuxtaposición.

históricas que la producían. La vida cotidiana, en efecto, ocultaba la necesidad de comprender el contexto social más amplio en el que florecieron la «Nueva Izquierda» y la contracultura. Lo que faltaba, dolorosamente, era el efecto madurador y estabilizador de la conciencia y la coherencia teórica de las ideas que habrían unido los hilos dispares del «Movimiento», como llegó a llamarse, dándole un significado, un sentido de dirección y, en última instancia, las estructuras organizativas que se necesitaban para interconectarlo y hacerlo socialmente efectivo. El marxismo, con su evangelio del «análisis de clase» y el determinismo económico, funcionó como un lastre inercial para el «Movimiento», no como una luz clarificadora. Porque el «Movimiento» no era nada si no era transclasista: gente unida por la edad, el sentido de comunidad, la etnia y, más tarde, por el género, no por su estatus en las «relaciones de producción». Al carecer de un marco teórico adecuado, de hecho arraigado en un marco típicamente estadounidense que evitaba las ideas y el valor de la teoría, el «Movimiento», asediado por las crecientes incertidumbres sobre su identidad, llegó a tener miedo de sí mismo. El miedo se apoderó de él: miedo a su dirección, al aislamiento, a la explotación, a la falta de poder, a la pérdida de la seguridad en sí mismo que se derivaba de la inocencia violada y a su vulnerabilidad ante los tiburones –comerciales y lumpen– que empezaron a rodearlo. Finalmente, sucumbió a los choques económicos que plantearon serias dudas sobre su viabilidad material. La repentina huida de los jóvenes del

Lower East Side de Nueva York tras varios asesinatos relacionados con las drogas que recibieron gran publicidad, el prematuro «entierro simbólico de los hippies» en el distrito de Haight–Ashbury de San Francisco y la tormentosa inmolación de los Estudiantes por una Sociedad Democrática en su convención de Chicago en junio de 1969, pusieron esencialmente fin a la era.

Los años sesenta no se repetirán, ni deberían hacerlo. Lo que se abordó fue un sentimiento de falta de poder, de alienación, de desplazamiento, y una necesidad de sentido existencial que una época, rica en golosinas que llenaban una vida vacía, no podía suplir. Sobre todo, buscaba una forma auténtica y creativa de comunidad. No es que estos problemas sean exclusivos de los años sesenta. Han existido en diferentes formas y grados desde el final de la Segunda Guerra Mundial. El carácter distintivo de la época radica en el hecho de que se produjo la decadencia de una sociedad tradicional junto a un período de abundancia material sin precedentes. La tensión entre la realidad de la decadencia social en sentido cultural y la perspectiva de reconstrucción social en sentido material produjo inevitablemente malestar por un lado y visiones utópicas por otro. Los negros proporcionaron el malestar en las revueltas de los guetos a una escala que nunca se había visto antes, producto no sólo de su creciente miseria sino también de sus crecientes expectativas. En comparación con las explosiones de los guetos, las «revueltas» de los campus fueron asuntos

bastante suaves, pero necesarios. Los jóvenes blancos, en su mayoría de clase media, aportaron el necesario sentido de la visión, tal como era o esperaba ser.

Pero ambos eran minorías dentro de las minorías. Los militantes negros apenas eran aceptados por su propia gente, salvo cuando se necesitaba una sensación de conmoción para dar a sus líderes más «responsables» un peso político. Los jóvenes izquierdistas y contraculturales no eran realmente aceptados por la mayoría de los estudiantes ni por el conjunto de los jóvenes para los que profesaban hablar, y, al final, resultaban más aterradores, con su dieta de dogmas y comportamientos sentenciosos, que inspiradores. Por muy grandes que fueran ambas corrientes en los años sesenta, nunca adquirieron la lealtad duradera de los suyos.

Tampoco trataron de ganársela mediante una educación esmerada y una paciente tolerancia.

Un futuro movimiento para el cambio social básico no satisfará las necesidades de nuestro tiempo –su sentido de desempoderamiento, alienación, desplazamiento, significado y comunidad– a menos que se arme conscientemente, poco a poco, con el objetivo de la claridad ideológica y la coherencia teórica. La educación, en mi opinión, es la principal «prioridad» para una radicalización de nuestro tiempo. Dar un paso rápido hacia otro vacío histórico no hará más que producir el mismo miedo y la

misma sensación de aislamiento que puso fin a los años sesenta. Esta educación debe hablar claramente de los fenómenos transclasistas –el resurgimiento del «Pueblo», por así decirlo– con los que comenzó la era moderna hace siglos, y debe tratar los problemas que se definen mejor como éticos, no simplemente económicos¹⁴. Sólo mediante un acto supremo de conciencia y probidad ética puede cambiarse fundamentalmente esta sociedad. Que necesita «fuerzas objetivas» que promuevan esa conciencia y esa ética por encima de los educadores está suficientemente claro, pero sostengo más que nunca que el grupo de estudio, no sólo el «grupo de afinidad», es la forma indispensable para este tiempo, especialmente en vista de la espantosa degradación intelectual y cultural que marca nuestra época.

En cuanto a las «fuerzas objetivas» que actúan y que pueden abrir un nuevo período de reconstrucción social, no tengo ninguna razón para disminuir la enorme importancia que concedí a los problemas ecológicos hace treinta años. «Ecología y pensamiento revolucionario» es una de las obras más clarividentes que han aparecido en la teoría radical. Su alcance, sus proyecciones y sus anticipaciones, vistas desde 1964, son tan válidas hoy como lo fueron hace más de veinte años. El hecho de que mi identificación del «pensamiento revolucionario» con el anarquismo haya impedido su uso extensivo por parte de la catedrática marxista es testimonio

14 Véase en particular mi ensayo «Espontaneidad y organización» en *Hacia una sociedad ecológica* (Montreal: Black Rose Books, 1980).

de un dogmatismo inquisitorial, de hecho, un fanatismo ideológico, que merece el mayor desprecio. Robado al por mayor por muchos marxistas, constituye un reproche duradero al mito de la existencia de una «comunidad» radical en Estados Unidos.. El hecho de que los movimientos ecologistas, en el momento de escribir este artículo, constituyan la fuente más seria de oposición social en Alemania, es un recordatorio de que los pronósticos del ensayo justifican el énfasis que le doy en este prólogo.

También lo es la importancia del feminismo, especialmente del ecofeminismo, que se ha inspirado en gran medida en el ensayo. Queda por ver si el ecofeminismo superará el síndrome de los grupos pequeños que tiende a marginarlo y pasará por encima de la política liberal de la Organización Nacional de Mujeres (NOW), convirtiéndose en parte de un movimiento verde más amplio y esperanzadoramente libertario en el mundo anglosajón. La tendencia de las feministas de izquierda a replegarse sobre sí mismas es un problema que no puede pasarse por alto. Está en franca contradicción con las reivindicaciones justamente universales del feminismo en sus formas más avanzadas de hablar en nombre de la «vida en la tierra» contra los asaltos del patriarcalismo, la competencia del mercado y una sensibilidad de dominación y militarismo.

El movimiento por la paz, otra «fuerza histórica» transclasista, se enfrenta al mismo problema de exclusividad y alcance. El intento de medir sus éxitos o fracasos en

función de si puede impedir el emplazamiento de misiles nucleares, llevar a las «superpotencias» a la «mesa de negociaciones» o lograr una reducción apreciable de las armas revela un grado de ingenuidad preocupante. Su objetivo auténtico y más permanente debe ser, en última instancia, oponerse al militarismo, no sólo abogar por el desarme. Esto significa que su orientación básica entra en el ámbito de la ecología social: sustituir la sensibilidad y las relaciones sociales jerárquicas y dominantes que vinculan la dominación de la naturaleza con la dominación del hombre por el hombre. Al igual que el feminismo, el movimiento por la paz debe formar parte de un todo más amplio, una coordinación más abarcadora de los muchos hilos separados, vitales como cada uno puede ser por derecho propio, en un movimiento político bien enfocado y en última instancia libertario.

Por último, el impulso popular hacia la comunidad, que hoy se opone rotundamente a un urbanismo homogeneizador, atomizador y privatizador –que amenaza con destruir tanto la ciudad como el campo–, ha pasado al primer plano de las «fuerzas» a las que he aludido. El socialismo inglés actual está plagado de movimientos o tendencias que ponen el acento en la localidad y no en el Estado–nación, un nuevo «socialismo local» del que hay mucho que aprender. En cualquier caso, sólo a nivel local –en el pueblo, la ciudad o el vecindario– puede desarrollarse una nueva política que reúna todas estas «fuerzas» como una forma de política

ecológica. Aquí, en los municipios, donde la gente vive su vida en el sentido más inmediato y personal, encontramos el lugar del verdadero poder popular. Esta esfera pública proporciona la arena existencial que hace la ciudadanía en un sentido activo. La ecología social reúne todos estos hilos en su oposición a la jerarquía y la dominación como teoría crítica y su énfasis en la participación y la diferenciación como teoría reconstructiva.

En otro lugar, he establecido una clara distinción entre política y Estado¹⁵. Basta con decir que la política, en mi opinión, es la recuperación de la noción griega de una esfera pública local –el municipio– en contraste con el Estado–nación que tan erróneamente hemos designado como «política». Todavía no hemos prestado suficiente atención a la ciudad como terreno para la ciudadanía, el autoempoderamiento, la ayuda mutua y un sentido compartido de humanitas que trascienda el parroquialismo de la sociedad tribal y evite el chovinismo del Estado–nación. Sin embargo, la tradición radical está repleta de movimientos revolucionarios estructurados en torno al barrio o a la propia ciudad (las secciones parisinas de 1793–94, la Comuna de París de 1871 y la democracia de los pueblos de Nueva Inglaterra y la Revolución Americana, por

15 Véanse mis «Tesis sobre el municipalismo libertario» en *Nuestra Generación*, vol. 16, números 3 y 4, mi nueva introducción a *Los límites de la ciudad* (Montreal: Black Rose Books, 1986), donde se reedita el artículo, y mi próximo libro *Urbanización sin ciudades* (San Francisco: Sierra Club Books, 1986).

citar sólo algunos). Todavía tenemos que reclamar el contenido democrático de las grandes revoluciones que la historiografía liberal y marxiana designa como «burguesas», interpretación con la que discrepo rotundamente. Este contenido democrático, sostengo, tiene un núcleo claramente libertario y habla directamente de las tradiciones libertarias existentes en América y posiblemente en Europa. Trágicamente, hemos perdido el contacto con nuestras propias tradiciones radicales en la sociedad occidental y, debido en gran medida al marxismo-leninismo, las hemos sustituido por ideologías y un vocabulario que es totalmente ajeno a nuestras propias comunidades.

Lo que he tratado de resumir son los temas e ideas que han pasado a primer plano de la sociedad desde que se publicó *Anarquismo Post-Escasez*. No había ningún movimiento ecologista cuando escribí «Ecología y pensamiento revolucionario» (1964); ningún movimiento de «tecnología apropiada» cuando escribí «Hacia una tecnología liberadora» (1965); ningún movimiento comunitario de carácter político cuando escribí «Las formas de la libertad» (1968). Hay que tener en cuenta que las propuestas de utilización de la energía solar y eólica, por ejemplo, habían sido abandonadas por los especialistas en la materia cuando escribí mi ensayo sobre la tecnología, y no se prestaba una atención seria a la comunidad como fenómeno político cuando exploré la necesidad de instituciones liberadoras. Para la izquierda tradicional, estas cuestiones podrían haber

existido en la luna. Los marxistas no sólo tardarían una década o más en considerar estas cuestiones como algo más que triviales, sino en desistir de tratarlas como «pequeñoburguesas» en el mejor de los casos o directamente «reaccionarias» en el peor.

En su mayor parte, mis ideas desde que escribí el *Anarquismo Post-Escasez* se han expandido desde las bases trazadas en el libro. Hay muy poco que quisiera descartar desde que se escribió. Más bien, he elaborado ideas que fueron tratadas de manera bastante escasa. Así, querría desarrollar «Formas de libertad» para incluir mis ideas sobre el municipalismo libertario, profundizar mi crítica al marxismo en «¡Escucha, marxista!» y ampliar mi discusión sobre la técnica y el trabajo en «Hacia una tecnología liberadora». Me gustaría suprimir mi uso de la receta de Brecht para el socialismo cínico en las últimas líneas del ensayo y moderar la importancia que le dio a las «precondiciones» tecnológicas para la libertad.

¿Sostengo que la abolición de la «escasez» es una «precondición» en el sentido histórico enfatizado por Marx? Mi aceptación de este punto de vista, en gran medida una herencia de los marxistas que influyeron profundamente en mi pensamiento en los años cincuenta, no es tan incondicional como parecería en una lectura rápida del libro. La introducción original, cabe señalar, trata la escasez más como una cuestión contemporánea que como una cuestión histórica. Como señalo: «Si este largo y tortuoso desarrollo

[en torno a la escasez material] podría haber seguido un curso diferente, más benigno, es ahora irrelevante. El desarrollo ha quedado atrás». Esta afirmación equívoca fue introducida deliberadamente hace quince años porque dudaba del concepto de escasez en un sentido histórico, incluso cuando parecía defender su papel en muchas partes del libro. Visto como un drama de la historia que nuestra época ha resuelto tecnológicamente, tendría que decir que tal interpretación es ahora insatisfactoria a mis ojos, aunque no se puede ignorar el papel de la privación material en el pasado. Aun así, si tuviera que reescribir este libro, lo titularía *Anarquismo de la post-escasez*. El capitalismo es más una economía que una sociedad, como señaló Karl Polanyi hace años. Al disolver la mayoría de los lazos culturales, tradicionales e ideológicos que mantenían las necesidades bajo una medida de control, el sistema de mercado ha creado un fenómeno que nunca existió en la sociedad precapitalista o tradicional en su conjunto: una fetichización de las necesidades, no sólo la célebre «fetichización de las mercancías» de Marx. Como indico en *La ecología de la libertad*:

«Las necesidades, en efecto, se convierten en una fuerza productiva, no en una fuerza subjetiva. Se vuelven ciegas en el mismo sentido en que la producción de mercancías se vuelve ciega... Romper el dominio de la «fetichización de las necesidades», disiparlo, es recuperar

la libertad de elección, un proyecto que está ligado a la libertad del yo para elegir»¹⁶.

La post-escasez es una «precondición» bajo el capitalismo para exorcizar el dominio de la economía sobre la sociedad, para crear una suficiencia de bienes que permita al individuo elegir lo que realmente necesita o quiere, en resumen, para desmitificar lo económico haciéndolo estallar desde dentro –por la pura abundancia– como un agente omnipresente sobre la condición humana. En pocas palabras: en el capitalismo debemos tratar de alcanzar un nivel de abundancia que haga que la abundancia carezca de sentido y nos permita adueñarnos de nosotros mismos como personas libres, capaces de elegir los modos de vida que nos convienen.

Del mismo modo, el *Anarquismo de la Post-Escasez* no fetichiza la tecnología. Todo lo contrario: al principio del libro se advierte al lector que «la tecnología y los recursos de la abundancia proporcionan al capitalismo los medios para asimilar a grandes sectores de la sociedad al sistema establecido de jerarquía y autoridad. Proporcionan al sistema el armamento, los dispositivos de detección y los medios de propaganda para la amenaza y la realidad de la represión masiva. Por su naturaleza centralista, los recursos de la abundancia refuerzan las tendencias monopolistas,

16 Murray Bookchin: *The Ecology of Freedom* (Palo Alto: Cheshire Books, 1982), pp. 68–69.

centralistas y burocráticas del aparato político. En resumen, proporcionan al Estado medios históricamente inéditos para manipular y movilizar todo el entorno de la vida, y para perpetuar la jerarquía, la explotación y la falta de libertad».

Para que mi énfasis en el potencial liberador de la tecnología no se confunda con un argumento a favor de la tecnocracia, el ensayo «Hacia una tecnología liberadora» introdujo temas que han adquirido una importancia mucho mayor a lo largo de los años. La imagen de que la tecnología es ahora una cuestión de diseño sistemático, no simplemente de invención inspirada; la enorme gama de usos a los que se prestan los dispositivos «cibernéticos»; el uso de términos como «miniaturización» para aplicarlo a la tecnología en su conjunto; la noción de que existe un enfoque ecológico de la tecnología que adopta la forma de conjuntos de unidades productivas, energizadas por unidades de energía solar y eólica; todos ellos, en conjunto, siguen siendo conceptos pioneros.

Todavía no han sido totalmente asimilados por muchos ecologistas. El argumento de que debemos recuperar los recursos regionales locales que se abandonaron con el auge de la división nacional del trabajo es un pilar del mejor pensamiento biorregional de los años ochenta. Por último, «Las formas de la libertad», escrito hace diecisiete años, sigue siendo la base de mis opiniones sobre el municipalismo libertario (incluida la asamblea como auténtica base de la democracia) y de mi crítica al sindicalismo. Hay mucho que

espero ampliar en este ensayo en un futuro libro que llevará el mismo título. Pero hay poco que quisiera cambiar en él.

Las limitaciones de espacio me permiten detallar punto por punto las ideas que son tan relevantes hoy como lo fueron en los años sesenta.

Aparte de mis comentarios calificativos sobre la escasez y mi uso de palabras como «precondiciones», el *Anarquismo Post-Escasez* constituye una introducción indispensable a los puntos de vista que he elaborado en libros y artículos posteriores. Tampoco tengo ninguna razón para evitar la palabra «anarquista». La tradición libertaria está tan cerca de mí como hace dos décadas y me alinee libremente con ella como defensor, a pesar de las críticas que he expresado sobre ciertas tendencias dentro de ella. Su persistencia es merecida. Y las numerosas personas del movimiento ecologista, por no hablar de las de la izquierda que reconocen su deuda con esta tradición, así como las que la utilizan sin atribución, son una prueba viviente de su valor para las generaciones posteriores.

Los cambios en la economía mundial y en la tecnología han hecho que algunos puntos del libro queden algo anticuados. Estados Unidos ya no es el productor de «más de la mitad de los bienes del mundo», sino de bastante menos de un tercio. Este declive relativo, sin embargo, no ha alterado mi opinión de que es la «piedra angular» del arco imperial del capitalismo mundial. Aunque su peso específico en la

producción ha disminuido económicamente, su posición estratégica como innovador tecnológico y su poder militar son tan grandes como siempre. Tampoco podemos juzgar el protagonismo que puede tener un país por las cifras de producción en un momento dado, como descubrieron las potencias del Eje para su desgracia durante la Segunda Guerra Mundial, cuando entró en la guerra una América sumida en la depresión y con unas de las cifras de producción per cápita más bajas del mundo.

En cuanto a los detalles: ya no podemos hablar de la necesidad de quintuplicar la producción de energía eléctrica en los años que quedan del siglo. Las estimaciones son ahora mucho menores. La investigación sobre las uniones termoeléctricas ha sido sustituida por las uniones fotoeléctricas en el momento de escribir este artículo. Los coches eléctricos, con su demanda de energía eléctrica, podrían hacer más por aumentar la contaminación de las centrales eléctricas que por disminuirla. Mi inclusión de los combustibles nucleares como parte de un mosaico de fuentes de energía era tal vez comprensible hace dos décadas, especialmente porque tenía en mente las llamadas fuentes termonucleares «limpias», pero ahora atraviesa todo mi pensamiento. El ordenador DDP-124 funciona a 1,75 millones de ciclos por segundo, no a 1,75 «mil

millones». No sé si se trata de un error tipográfico, pero en cualquier caso es un error¹⁷.

Un editor me ha advertido de que el movimiento obrero–estudiantil que se desarrolló en Francia durante mayo–junio de 1968 está prácticamente olvidado y mis comentarios al respecto tienen poca relevancia. En este caso, me siento obligado a subrayar que la contemporaneidad de un acontecimiento no es una guía para saber si debe o no ser discutido. No sólo toda una generación se ha autodenominado «el pueblo del 68», sobre todo en Europa, donde ese año y sus acontecimientos se consideran el punto álgido de los años sesenta; los propios acontecimientos del 68 son demasiado importantes por el mensaje que ofrecieron y por la forma en que se desarrollaron como para dejarlos de lado. El fracaso de ese gran movimiento no es motivo de olvido sino, por el contrario, de los análisis más profundos. Los dos breves artículos sobre «Mayo–Junio», como se denominó hace casi veinte años, proporcionan sólo una parte de ese análisis, pero que es indispensable para discutir la forma en que se desarrollan los movimientos sociales en nuestra época y la forma en que pueden desarrollarse en el futuro.

17 Quiero agradecer a Laurence Moore, de Ramparts Press, que haya señalado la mayoría de estos errores en el libro. Otras observaciones que hizo Larry son bastante interesantes, pero son en gran medida diferencias sobre nuestra interpretación de los temas sociales más que errores de hecho.

Las elaboraciones intelectuales y políticas que he realizado desde la publicación de *Anarquismo Post-Escasez* son demasiado complejas para desarrollarlas aquí. Mis críticas al marxismo, que eran anticipatorias desde cualquier punto de vista, se han vuelto más complejas y fundamentales desde la publicación de «¡Escucha, marxista!» Sin embargo, al releer este trabajo, encuentro que es tan relevante hoy como lo fue cuando apareció por primera vez en la crucial convención de la SDS de junio de 1969. La obra se sigue reeditando y su impacto en los potenciales conversos al marxismo sigue siendo tan poderoso como hace muchos años. Las críticas más elaboradas para las que el ensayo sienta las bases aparecen en *Hacia una sociedad ecológica* y *La ecología de la libertad*. Mi predicción en el panfleto de que los soldados podían desempeñar un papel revolucionario, y no simplemente los trabajadores, iba a adquirir dimensiones de carne y hueso en Portugal, cuando las tropas de base demostraron ser más revolucionarias que muchos socialistas y sus seguidores de la clase obrera. «¡Escucha, marxista!», cabe señalar, nunca fue cuestionado seriamente por la prensa marxista de los años sesenta y setenta. A pesar de su enorme difusión, fue cuidadosamente envuelto en una conspiración de silencio que persiste hasta hoy. De hecho, muchas de sus ideas fueron simplemente apropiadas por los llamados «neomarxistas» años después de su publicación e hibridadas con elementos del canon marxiano.

Desde la publicación de *Post-Scarcity Anarchism* mi desarrollo de la ecología social ha avanzado a pasos agigantados y ahora incluye trabajos sobre filosofía de la naturaleza, ética ecológica, críticas a la sociobiología y otras formas reaccionarias de biologismo, y un enfoque más ecológico de la evolución natural. Mis puntos de vista sobre la tecnología y la reconstrucción social, especialmente la política ecológica basada en el municipalismo libertario, llenan cientos de páginas en *Hacia una sociedad ecológica*, *La ecología de la libertad*, la edición de Black Rose de *Los límites de la ciudad* y mi último libro, *La crisis moderna, una empresa común* de Black Rose Books en Canadá y New Society Publishers y el Instituto de Ecología Social en Estados Unidos. Por último, mi libro *Urbanization Without Cities* será publicado a partir de este momento por Sierra Club Books en San Francisco. Este volumen desarrolla temas a los que *Los límites de la ciudad* constituye una introducción indispensable. Ambos libros se complementan y deberían ser explorados por los lectores interesados en una interpretación ecológica de la política y en la recuperación de una auténtica ciudadanía.

No he encontrado la «pureza» en ninguna parte de este mundo, excepto en la música madura de Mozart y en la probidad moral de Fermín Salvochea, el «santo» anarquista español. Todas las ideas que se proponen en este libro son, en algún sentido, muy «impuras» y, lo que es peor, tienen su antítesis en ideas y movimientos que son tremendamente

erróneos. La ecología social, un término que ya se está abriendo camino en la corriente académica, está siendo abaratada por su antítesis en la sociobiología, el antihumanismo y el ecofascismo puro y duro. La filosofía de la naturaleza, como la que he propuesto en mis propios escritos, tiene su antítesis en una aplicación global de la teoría de los sistemas, el reduccionismo como mística de una «Unidad» universal, un mito de la «interconexión» que pierde de vista todas las distinciones o «mediaciones» (para usar el término de Hegel), y las apelaciones directas al chauvinismo de la «sangre y el suelo» o al materialismo dialéctico. Una ética ecológica basada en la libertad tiene su antítesis en las doctrinas deterministas de la «ley natural», la «moral del gen», el darwinismo social y la ética del «bote salvavidas» y el «triaje». Las visiones libertarias de la comunidad y la política tienen su antítesis en la política parlamentaria, la organización de los partidos y la movilización electoral a diferencia de la educación. No hay una estrategia mágica o un dogma puro que nos proporcione principios o una práctica que esté por encima de los conflictos entre lo correcto y lo incorrecto o el bien y el mal, a menos que esté tan alejada del mundo real que esté aislada por la distancia y la marginalidad de la mancha de la experiencia. No hace falta recordar que la ecología social puede engendrar su contrario en perversiones totalmente reaccionarias de su verdad. O que puede ser cooptada en nombre y empañada en espíritu. Gran parte de mi vida la he dedicado a escribir artículos críticos contra quienes

pervierten o infiltran los puntos de vista auténticamente ecológicos con nociones totalmente ajenas que han sido engendradas por reaccionarios explícitos así como por autodenominados «radicales».

Lo que los años sesenta deberían enseñarnos, pues, es que no hay sustituto para la conciencia. La verdad sólo surgirá de la perspicacia, del pensamiento crítico, de un principio de realidad que no sacrifique los principios a las ganancias oportunistas, de una probidad moral que pueda resistir el descenso a la rendición de los ideales. La educación sigue estando a la orden del día; de hecho, hoy más que antes, debido a la complejidad de nuestros problemas y a la deriva masiva hacia la vulgaridad intelectual.

Lo que los años sesenta deberían enseñarnos también es que la contracultura no es suficiente, por muy importante que sea. Lo que necesitamos son las estructuras firmes que sostengan esa nueva cultura, especialmente las contrainstituciones. Esto nos enfrenta a la necesidad de crear un movimiento político que sea libertario y que rescate la palabra «política» de la ignominia del estatus. Por muy impuros que sean, todavía hay ámbitos de la vida –en particular, los municipios– que pueden ser recuperados como una nueva esfera política por una ciudadanía activa en asambleas populares, confederadas y, en última instancia, desarrolladas en un contrapoder con contrainstituciones que se oponen a las del Estado–nación. Los ochenta y los sesenta se enfrentan ahora directamente, no como épocas

conflictivas que plantean alternativas opuestas, sino como épocas complementarias que, tomadas en conjunto, proporcionan la oportunidad de alternativas más completas que las que existían hace veinte años y hoy. Si somos capaces de unir estas décadas complementarias, cada una de las cuales tiene tanto que aportar a la otra, en una política reconstructiva que abra una nueva vía a nuestro actual estancamiento, determinará el futuro de este siglo y de gran parte del que está por venir.

Murray Bookchin
Septiembre de 1985

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA EDICIÓN

Es difícil creer que hayan pasado unos cuarenta años desde que escribí «Ecología y pensamiento revolucionario», uno de los trabajos más influyentes de esta colección de ensayos de los años sesenta. Intenté llamar a la conciencia emergente de una crisis medioambiental «ecología social». La palabra ecología pretendía enfatizar la necesidad de la Totalidad, o como Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt la habrían llamado, «Totalidad». Social, a su vez, pretendía significar «socialismo», del tipo altamente plástico que se puso de moda durante el periodo de entreguerras, antes de que el estalinismo llegara a representar un cruel dogma burocrático. Matizado y explorado adecuadamente, el neosocialismo no convencional de Lukács y de los académicos de la Europa del Este anteriores a Hitler, impartió al lenguaje del joven Marx una nueva

configuración: una especie de doble hélice, como yo la visualizaba, en la que una hebra de la hélice (el «legado de la libertad») interactuaba dialécticamente con la otra (un «legado de la dominación» en desarrollo), creando una espiral en constante expansión, con la esperanza de ampliar y abarcar la libertad a expensas de la dominación.

Esta configuración, creía, llevaría a la expansión de la libertad a expensas de la dominación. El dualismo no desaparecería; de hecho, habría una interacción vital entre ambos en la que lo que era autoritario en un legado daría lugar a la expansión de la libertad. Por muy formalista que deba parecer ahora esta concepción del desarrollo social, yo estaba luchando, en efecto, con un problema con el que los marxistas de mi generación habían luchado durante décadas: si el desarrollo histórico está marcado por la circularidad (como parecía decir Hegel un siglo antes) y cada final está marcado por un nuevo comienzo más avanzado, ¿qué nivel podría alcanzar un comunismo que sucediera al «fin de la historia»? ¿O acaso la noción de circularidad de Hegel era uno de esos mitos filosóficos que debían ser suplantados por una noción de «progreso» indefinido o, lo que es más desalentador, por un liberalismo gris del tipo sugerido por Francis Fukuyama y sus admiradores?

Mi interés por la cuestión del «fin de la historia» no era metafísico. Cuando apareció el libro de Fukuyama con ese nombre, la perspectiva del fin de la humanidad no era académica. Las armas nucleares, las armas biológicas, las

enfermedades sintéticas, por no hablar de los trastornos climáticos a gran escala y de la extinción real de miles de especies, presagiaban la realidad permanente del fin de la vida entre las especies avanzadas, si no una gran mortandad de especies ecológicamente sensibles.

En consecuencia, si la historia está marcada por espirales ascendentes, el tipo de sociedad que sustituiría al capitalismo moderno ya no era una cuestión de especulación distópica. Nada, por cierto, existe indefinidamente. Toda sociedad está obligada a considerar la certeza de su desaparición final. Mucho antes de que se produjeran las armas nucleares, los escritores especulativos volcaron su imaginación en la desaparición de la humanidad: pensemos en *La peste escarlata* de Jack London o en «La guerra de los mundos» de H. G. Wells. A juzgar por el maremágnum de fantasía que llena todas las formas imaginables de medios electrónicos hoy en día, podríamos suponer que se han explotado casi todas las vías de comunicación para alertar a la humanidad de la probabilidad de su autoextinción y de todos los medios posibles para su exterminio.

La ecología, en particular, se ha convertido en la fuente más realista de los nuevos escenarios para suplir las «invasiones», los «inventos» y la interminable variedad de métodos para lograr la autoexterminación de nuestra especie. De hecho, desde el fin del mundo medieval, la especie humana no ha dedicado tanto tiempo de su

literatura y arte a las representaciones de cómo nuestra especie llegará a un final espectacular.

Los relatos anteriores de nuestra desaparición estaban representados por artistas que veían los tipos humanos que les rodeaban en términos de atributos físicos que rozaban la fantasía genuina. Tenían una apariencia simiesca y no verdaderamente humana. Los cambios sutiles parecen haber expresado la deriva de la sensibilidad artística hacia la humanización en lugar de la animalización. En una época de mecanización –de hecho, una Edad de Acero– la vida humana debe hacer frente a las exigencias de las fábricas gigantes, las armas inmensamente destructivas y el asesinato a escala masiva. Estamos creando una naturaleza radicalmente nueva, una segunda naturaleza, que necesita un mundo mítico de criaturas parecidas a los pájaros para actuar como contrapeso a la dura primera naturaleza de la que estamos saliendo.

Este hecho por sí solo ha dado a la ecología una centralidad que nunca podría haber tenido hace varios siglos. La ecología se ocupa de la interfaz entre la primera naturaleza («virginal») y la segunda naturaleza («sintética») de la humanidad. En primer lugar, más que de cuestiones puramente ambientales como los productos químicos en los alimentos, la jardinería orgánica y la energía solar y eólica, las cuestiones ecológicas tratan de la tecnología conceptualizada no sólo como un medio para alcanzar un fin,

sino como un aspecto definitorio del fin que esperamos conseguir con esos métodos.

La instalación de un conjunto de motores solares, por ejemplo, no resolverá nuestros problemas energéticos a menos que se integren en un todo ecológico que sea, en cierto sentido, una parte de un horizonte medioambiental más amplio. Los motores solares deben verse como un componente de la Totalidad que incluye factores morales, estéticos, sociales, institucionales y creativos, todos ellos sensiblemente entrelazados entre sí; en definitiva, una técnica que forma una unidad con los valores y la belleza. La técnica, en definitiva, trata de plantear y responder a cuestiones que, según los estándares modernos de belleza y verdad, no son actualmente técnicas, si no antitécnicas. Como podrían haber dicho Hegel o Schiller, forman parte de la verdad del mundo y se entrelazan delicada y sutilmente con él. Con su énfasis en la unidad en la diversidad, la ecología –específicamente la ecología social– crea un tapiz de vida que teje todos los elementos del desarrollo en un Todo que se expande y abarca todo, reuniendo a los muchos con lo uno a lo largo de un horizonte de fenómenos en desarrollo, tanto subjetiva como objetivamente y, como un brebaje en fermentación, convirtiendo a los Muchos en Uno sin violar la identidad de cada uno.

Unida al socialismo, la ecología social abre un nuevo terreno ecológico que le da la vocación de crear una segunda naturaleza, llevando la libertad al ámbito de la primera

naturaleza primigenia. No sólo obliga a la ecología a desempeñar el papel de árbitro en la remodelación de la primera naturaleza; ve en la primera naturaleza el terreno para rehacer el mundo tanto institucional como éticamente, siguiendo líneas políticas racionales. Lejos de ser un dominio neutral del conocimiento, es altamente partidista y comprometido con el auténtico bienestar de la vida. Aquí la ciencia se convierte en política: se implica completamente en los problemas y las esperanzas del mundo. La ecología se convierte en un movimiento político y, lo que es más importante, en un medio para cambiar el mundo, no para observarlo pasivamente.

Por último, la ecología social proporciona la brújula para negociar el lugar de la humanidad en el mundo natural. Revela la única dialéctica que da sentido al mundo natural como un reino en el que la mente puede interpretar la primera naturaleza, emplearla como guía racional para una totalidad en constante desarrollo, y utilizar el Todo en cada etapa dada como medio para hacer que las partes tengan sentido en el logro de la autoconciencia y la creatividad. En su libro, prácticamente olvidado, el gran arqueólogo británico de los años 20 y 30, V. Gordon Childe, no sólo escribió un relato sobre el comienzo de la autoconciencia de la humanidad, sino que también mostró cómo esta capacidad de autoconciencia (desconocida en cualquier otra forma de vida) dio los pasos concretos en la formación de una nueva segunda naturaleza que reprodujo no sólo las

antiguas leyes naturales, sino que también creó otras nuevas. En este gran paso trascendental (una *Aufhebung* sólo igual a la aparición de la vida misma) la humanidad se convirtió en el principal medio para crearse a sí misma.

Esta fue la forma más avanzada de economía política posible en el siglo XIX y principios del XX, y fue brillantemente criticada, casi en solitario, por Karl Marx. El sindicalismo era también la forma más completa de teoría social que se podía concebir en aquella época. Llevado a su conclusión más simplificada, el sindicalismo podría confundirse fácilmente con el anarquismo, una forma de nihilismo sin matices que recuerda a la novela de Artsybashev de 1907, *Sanin*, que confundió totalmente a miles de jóvenes rusos tras la Revolución de 1905.

No puede haber sociedad como tal sin instituciones, sistemas de gobierno y leyes. La única cuestión que se plantea es si estas estructuras y directrices son autoritarias o libertarias, ya que constituyen las formas mismas de la existencia social. El Estado es un conjunto, no de instituciones como tal, sino de instituciones autoritarias (generalmente controladas por clases), que es donde el anarquismo se pierde en una maraña de conceptos individualistas muy confusos.

¿Por qué, entonces, titulé esta colección *Anarquismo Post-Escasez* y utilicé ese término en los ensayos que contiene? Debo reconocer que mis razones fueron principalmente

propagandísticas. Los primeros ensayos de este libro se publicaron después de que me desilusionara de la política marxista y de que sufriera una exagerada hostilidad hacia cualquier forma de radicalismo directivo. No menos importante, estaba enamorado del romanticismo radical y yo mismo sufría una cierta confusión sobre las enormes diferencias entre el sindicalismo y el anarquismo. En la década de 1970, bajo la omnipresente sombra de la historia moderna, la Revolución Rusa, comencé a prestar una celosa atención a la Guerra Civil española, y sólo entonces maticé mis propias opiniones y me di cuenta de lo distantes que estaban los anarquistas y los anarcosindicalistas entre sí. Este reconocimiento también me permitió situar adecuadamente lo mucho que los escritos de Karl Marx podían contribuir a una nueva síntesis de la teoría socialista, que pudiera seguir el ritmo de los cambios que se estaban produciendo en el siglo XIX.

Además, tuve la suerte de desarrollar una visión más profunda de los cambios que estaba experimentando el capitalismo y de cómo estaban produciendo nuevas preguntas que requerían nuevas respuestas. De inmensa importancia era la medida en que la «teoría de la ruptura» del capitalismo del marxismo tradicional era completamente errónea. El capitalismo, me pareció evidente, no se «descompondría» porque tuviera que limitar el crecimiento económico; más bien, se enfrentaba a un colapso permanente porque se estaba expandiendo (de hecho,

llegando a ser una economía dominante) arrasando el planeta y simplificando los complejos ecosistemas, reduciendo la capacidad de la Tierra para sostener formas de vida avanzadas.

Hoy en día esta tesis no es novedosa –se ha escuchado en repetidas ocasiones–. Pero cuando la adelanté por primera vez, se consideraba una distracción de «cuestiones urgentes» como la lucha de clases y la próxima «revolución proletaria» –conceptos que se aferran tenazmente a la teoría socialista como sanguijuelas hambrientas, a pesar de que la historia los ha mantenido en suspenso durante medio siglo.

La ecología social, hay que subrayarlo, no es anarquismo como tampoco es individualismo. Es decididamente una nueva forma de socialismo libertario: libertario en su concepto de un modo de praxis orgánico y «desde la base»; socialista en su creencia de que el poder debe concebirse como comunidades confederales. Como Gustav Lefrançais, un comunero parisino de 1871, declaró que era comunalista, no anarquista, por favor». (Ver *Memorias de un revolucionario* de Kropotkin, Grove Press, página 393).

Hoy en día, Lefrançais bien podría haber participado en las elecciones municipales regulares, como municipalista libertario. Podría haber llamado a la formación de asambleas municipales populares e intentar coordinar las asambleas de municipios en confederaciones municipales de ámbito

comarcal con autoridad decreciente, y en confederaciones nacionales, cada una de ellas formando un poder dual para suplantar las instituciones estatales paralelas que, como componentes del «legado de la dominación», desafían su existencia. Un relato detallado de la estructura política comunalista puede encontrarse en el capítulo final de mi obra *De la urbanización a las ciudades*.

El ensayo más antiguo de este libro, «Ecología y pensamiento revolucionario», se publicó en 1964 en *Comment* y fue revisado para su publicación en *Post-Scarcity Anarchism* en 1971. A principios de los años sesenta, el anarquismo era un bien muy escaso en Estados Unidos y se preocupaba por negarse a votar con un fervor casi dogmático. Recuerdo que vivía una existencia frágil, casi senil, en una pequeña habitación del bajo Manhattan; la mayoría de sus miembros eran jubilados, en su mayoría nacidos en el extranjero, y estaban desconcertados por la emergente «contracultura» de los años sesenta. Cuando les recalqué la importancia del desarrollo tecnológico y las perspectivas que abría para una sociedad socialista materialmente abundante, mis «probados compañeros de trabajo» (para usar el lenguaje de la época) me denunciaron como marxista, pero podrían haber denunciado a Diego Abad de Santillán, el principal teórico de la FAI española en los años 30, por muchas de las mismas razones

Me complace que, reimpresos como estaban repetidamente en antologías y panfletos, «Ecología y

pensamiento revolucionario» y «¡Escucha, marxista!» fueran leídos por muchos miles de personas y llevaran a conversiones de las marcas estándar de la socialdemocracia e incluso del estalinismo al anarquismo. El lector debe tener en cuenta que «Ecología y pensamiento revolucionario» estaba lleno de predicciones que nunca han sido reconocidas, en particular, que el uso de combustibles fósiles produciría «un manto creciente de dióxido de carbono» y, «al interceptar el calor irradiado por la tierra, (llevaría) a patrones de tormentas más destructivos y, eventualmente, al derretimiento de los casquetes polares, el aumento del nivel del mar y la inundación de vastas áreas de tierra». Advertía de la existencia de residuos tóxicos en el agua y en la tierra y de muchos de los males que aquejan hoy al planeta. Estas predicciones eran inauditas en aquella época y nunca han sido debidamente acreditadas.

Un año más tarde, «Hacia una tecnología liberadora», mi relato de las alternativas sociales y tecnológicas a las fuentes de la «crisis ecológica», como la llamé entonces, fue menos leído pero fue ampliamente hurtado. El mundo se vio afectado por la basura pop de los «ecologistas radicales», técnicos y biólogos exóticos como Buckminster Fuller, Barry Commoner y otros similares, que en mi opinión se convirtieron en celebridades más que en teóricos sociales serios. Las personas que pueden aplaudir el lunes a Paul Ehrlich, que hizo alarde de opiniones neomaltusianas, y luego denunciar repentinamente las mismas opiniones

neomaltusianas el martes, difícilmente se han ganado mi admiración. Pero así es el mundo, como me han enseñado mis setenta años de radicalismo activo.

Murray Bookchin
20 de agosto de 2004

ANARQUISMO POST-ESCASEZ

CONDICIONES PREVIAS Y POSIBILIDADES

Todas las revoluciones que han tenido éxito en el pasado han sido revoluciones particularistas de clases minoritarias que buscaban hacer valer sus intereses específicos sobre los del conjunto de la sociedad. Las grandes revoluciones burguesas de los tiempos modernos ofrecieron una ideología de reconstitución política radical, pero en realidad se limitaron a certificar el dominio social de la burguesía, dando expresión política formal a la ascendencia económica del capital. Las elevadas nociones de la «nación», del «ciudadano libre», de la «igualdad ante la ley», ocultaban la realidad mundana del Estado centralizado, del hombre aislado y atomizado, del dominio del interés burgués. A pesar de sus amplias reivindicaciones ideológicas, las revoluciones particularistas sustituyeron el dominio de una clase por otra, un sistema de explotación por otro, un

sistema de trabajo por otro y un sistema de represión psicológica por otro.

Lo que es único en nuestra época es que la revolución particularista ha sido subsumida por la posibilidad de la revolución generalizada, completa y totalista. La sociedad burguesa, si no logró otra cosa, revolucionó los medios de producción a una escala sin precedentes en la historia. Esta revolución tecnológica, que ha culminado en la cibernética, ha creado la base objetiva y cuantitativa para un mundo sin dominio de clase, sin explotación, sin trabajo y sin necesidades materiales. Ahora existen los medios para el desarrollo del hombre completo, del hombre total, liberado de la culpa y del funcionamiento de los modos autoritarios de formación, y entregado al deseo y a la aprehensión sensual de lo maravilloso. Ahora es posible concebir la experiencia futura del hombre en términos de un proceso coherente en el que las divisiones del pensamiento y la actividad, de la mente y la sensualidad, de la disciplina y la espontaneidad, de la individualidad y la comunidad, del hombre y la naturaleza, de la ciudad y el campo, de la educación y la vida, del trabajo y el juego, se resuelven, se armonizan y se casan orgánicamente en un ámbito de libertad cualitativamente nuevo. Así como la revolución particularista produjo una sociedad particularista y dividida, la revolución generalizada puede producir una comunidad orgánicamente unificada y polifacética. La gran herida

abierta por la sociedad propietaria en la forma de la «cuestión social» puede ahora ser curada.

Que la libertad debe ser concebida en términos humanos, no en términos animales, en términos de vida, no de supervivencia, es suficientemente claro. Los hombres no se desprenden de sus vínculos de esclavitud y llegan a ser plenamente humanos simplemente despojándose de la dominación social y obteniendo la libertad en su forma abstracta. También deben ser libres en lo concreto: libres de la necesidad material, del trabajo, de la carga de dedicar la mayor parte de su tiempo –de hecho, la mayor parte de su vida– a la lucha con la necesidad. Haber visto estas condiciones materiales previas para la libertad humana, haber subrayado que la libertad presupone el tiempo libre y la abundancia material para abolir el tiempo libre como privilegio social, es la gran contribución de Karl Marx a la teoría revolucionaria moderna.

Del mismo modo, las condiciones previas para la libertad no deben confundirse con las condiciones de la libertad. La posibilidad de la liberación no constituye su realidad. Junto a sus aspectos positivos, el avance tecnológico tiene un lado claramente negativo, socialmente regresivo. Si es cierto que el progreso tecnológico amplía la potencialidad histórica de la libertad, también es cierto que el control burgués de la tecnología refuerza la organización establecida de la sociedad y la vida cotidiana. La tecnología y los recursos de la abundancia proporcionan al capitalismo los medios para

asimilar grandes sectores de la sociedad al sistema establecido de jerarquía y autoridad. Proporcionan al sistema el armamento, los dispositivos de detección y los medios de propaganda para la amenaza y la realidad de la represión masiva. Por su naturaleza centralista, los recursos de la abundancia refuerzan las tendencias monopolistas, centralistas y burocráticas del aparato político. En resumen, dotan al Estado de medios históricamente inéditos para manipular y movilizar todo el entorno de la vida y para perpetuar la jerarquía, la explotación y la falta de libertad.

Sin embargo, hay que subrayar que esta manipulación y movilización del medio ambiente es extremadamente problemática y está cargada de crisis. Lejos de conducir a la pacificación (apenas se puede hablar, en este caso, de armonización), el intento de la sociedad burguesa de controlar y explotar su entorno, tanto natural como social, tiene consecuencias devastadoras. Se han escrito volúmenes sobre la contaminación de la atmósfera y de los cursos de agua, sobre la destrucción de la cubierta arbórea y del suelo, y sobre los materiales tóxicos en los alimentos y los líquidos. Aún más amenazantes en sus resultados finales son la contaminación y la destrucción de la propia ecología necesaria para un organismo complejo como el hombre. La concentración de residuos radiactivos en los seres vivos es una amenaza para la salud y la dotación genética de casi todas las especies. La contaminación mundial por pesticidas que inhiben la producción de oxígeno en el plancton o por el

nivel casi tóxico de plomo de los gases de la gasolina son ejemplos de una contaminación duradera que amenaza la integridad biológica de todas las formas de vida avanzadas, incluido el hombre.

No menos alarmante es el hecho de que debemos revisar drásticamente nuestras nociones tradicionales de lo que constituye un contaminante ambiental. Hace unas décadas habría sido absurdo calificar el dióxido de carbono y el calor como contaminantes en el sentido habitual del término. Sin embargo, ambos pueden figurar entre las fuentes más graves de futuros desequilibrios ecológicos y pueden suponer importantes amenazas para la viabilidad del planeta. Como resultado de las actividades de combustión industrial y doméstica, la cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera ha aumentado aproximadamente un veinticinco por ciento en los últimos cien años, y es posible que se duplique a finales de siglo. El famoso «efecto invernadero» que se espera que produzca la creciente cantidad de este gas ha sido ampliamente discutido en los medios de comunicación; se supone que, con el tiempo, el gas inhibirá la disipación del calor del mundo hacia el espacio, provocando un aumento de las temperaturas globales que derretirá los casquetes polares y provocará la inundación de vastas zonas costeras. La contaminación térmica, resultado principalmente del agua caliente vertida por las centrales nucleares y convencionales, ha tenido efectos desastrosos en la ecología de lagos, ríos y estuarios.

El aumento de la temperatura del agua no sólo perjudica las actividades fisiológicas y reproductivas de los peces, sino que favorece las grandes floraciones de algas que se han convertido en problemas tan formidables en los cursos de agua.

Desde el punto de vista ecológico, la explotación y la manipulación burguesa están minando la capacidad misma de la tierra para sostener formas de vida avanzadas. La crisis se ve agravada por el aumento masivo de la contaminación del aire y del agua; por la creciente acumulación de residuos no degradables, residuos de plomo, residuos de pesticidas y aditivos tóxicos en los alimentos; por la expansión de las ciudades en vastos cinturones urbanos; por el aumento del estrés debido a la congestión, el ruido y la vida en masa; y por la cicatrización libre de la tierra como resultado de las operaciones mineras, la explotación maderera y la especulación inmobiliaria. Como resultado, la tierra ha sido expoliada en unas pocas décadas a una escala que no tiene precedentes en toda la historia de la ocupación humana del planeta. Socialmente, la explotación y la manipulación burguesa han llevado la vida cotidiana al punto más insoportable de vacuidad y aburrimiento. A medida que la sociedad se ha convertido en una fábrica y en un mercado,

la propia razón de ser de la vida se ha reducido en sí misma, a la producción, al consumo¹⁸.

La dialéctica redentora

¿Existe una dialéctica redentora que pueda guiar el desarrollo social en dirección a una sociedad anárquica en la que las personas alcancen el pleno control de su vida cotidiana? ¿O la dialéctica social llega a su fin con el capitalismo, con sus posibilidades selladas por el uso de una tecnología muy avanzada con fines represivos y cooptativos? Debemos aprender aquí de los límites del marxismo, un proyecto que, comprensiblemente en un período de escasez material, ancló la dialéctica social y las contradicciones del capitalismo en el ámbito económico. Marx, se ha subrayado, examinó las condiciones previas a la liberación, no las condiciones de la liberación. La crítica marxiana está anclada en el pasado, en la época de las carencias materiales y del

18 Vale la pena señalar aquí que la aparición de la «sociedad de consumo» nos proporciona una notable evidencia de la diferencia entre el capitalismo industrial de la época de Marx y el capitalismo de Estado de hoy. En opinión de Marx, el capitalismo como sistema organizado en torno a la «producción por la producción» tiene como resultado la inmisericordia económica del proletariado. La «producción por la producción» tiene hoy su paralelo en el «consumo por el consumo», en el que el empobrecimiento adopta una forma espiritual más que económica: es la inanición de la vida.

desarrollo tecnológico relativamente limitado. Incluso su teoría humanista de la alienación gira principalmente en torno a la cuestión del trabajo y la alienación del hombre del producto de su trabajo. Hoy, sin embargo, el capitalismo es un parásito del futuro, un vampiro que sobrevive con la tecnología y los recursos de la libertad.

El capitalismo industrial de la época de Marx organizaba sus relaciones mercantiles en torno a un sistema imperante de escasez material; el capitalismo de Estado de nuestra época organiza sus relaciones mercantiles en torno a un sistema imperante de abundancia material.

Hace un siglo había que soportar la escasez; hoy hay que imponerla, de ahí la importancia del Estado en la época actual. No es que el capitalismo moderno haya resuelto sus contradicciones¹⁹ y anulado la dialéctica social, sino que la dialéctica social y las contradicciones del capitalismo se han expandido desde los ámbitos económicos a los jerárquicos de la sociedad, desde el ámbito «histórico» abstracto a las minucias concretas de la experiencia cotidiana, desde el ámbito de la supervivencia al ámbito de la vida.

La dialéctica del capitalismo burocrático de Estado se origina en la contradicción entre el carácter represivo de la sociedad de la mercancía y la enorme libertad potencial

¹⁹ Las contradicciones económicas del capitalismo no han desaparecido, pero el sistema puede planificar hasta tal punto que ya no tienen las características explosivas que tenían en el pasado.

abierta por el avance tecnológico. Esta contradicción también opone la organización explotadora de la sociedad al mundo natural, un mundo que incluye no sólo el entorno natural, sino también la «naturaleza» del hombre, sus impulsos derivados del Eros. La contradicción entre la organización explotadora de la sociedad y el medio ambiente natural está más allá de la cooptación: la atmósfera, los cursos de agua, el suelo y la ecología necesarios para la supervivencia humana no son redimibles mediante reformas, concesiones o modificaciones de la política estratégica. No hay tecnología que pueda reproducir el oxígeno atmosférico en cantidades suficientes para mantener la vida en este planeta. No existe ningún sustituto de los sistemas hidrológicos de la Tierra. No existe ninguna técnica para eliminar la contaminación masiva del medio ambiente por isótopos radiactivos, pesticidas, plomo y residuos de petróleo. Tampoco hay la menor evidencia de que la sociedad burguesa vaya a ceder en algún momento en el futuro previsible en su alteración de los procesos ecológicos vitales, en su explotación de los recursos naturales, en su uso de la atmósfera y de los cursos de agua como zonas de vertido de residuos, o en su modo canceroso de urbanización y abuso de la tierra.

Aún más inmediata es la contradicción entre la organización explotadora de la sociedad y los impulsos derivados del Eros del hombre, una contradicción que se manifiesta como la banalización y el empobrecimiento de la

experiencia en una sociedad de masas impersonal y burocráticamente manipulada. Los impulsos derivados del Eros en el hombre pueden ser reprimidos y sublimados, pero nunca pueden ser eliminados. Se renuevan con cada nacimiento de un ser humano y con cada generación de jóvenes. No es de extrañar que hoy en día los jóvenes, más que cualquier clase o estrato económico, articulen los impulsos vitales de la naturaleza de la humanidad: las urgencias del deseo, la sensualidad y el atractivo de lo maravilloso. Así, la matriz biológica, de la que surgió la sociedad jerárquica hace siglos, reaparece en un nuevo nivel con la era que marca el fin de la jerarquía, sólo que ahora esta matriz está saturada de fenómenos sociales. A falta de manipular el germoplasma de la humanidad, los impulsos vitales sólo pueden ser anulados con la aniquilación del propio hombre.

Las contradicciones en el seno del capitalismo burocrático de Estado impregnan todas las formas jerárquicas desarrolladas y sobredesarrolladas por la sociedad burguesa. Las formas jerárquicas que nutrieron a la sociedad propietaria durante siglos y promovieron su desarrollo –el Estado, la ciudad, la economía centralizada, la burocracia, la familia patriarcal y el mercado– han alcanzado sus límites históricos. Han agotado sus funciones sociales como modos de estabilización. No se trata de si estas formas jerárquicas fueron alguna vez «progresistas» en el sentido marxiano del término. Como ha observado Raoul Vaneigem: «Quizá no

baste con decir que el poder jerárquico ha preservado a la humanidad durante miles de años como el alcohol preserva a un feto, deteniendo su crecimiento o su decadencia»²⁰. Hoy en día, estas formas constituyen el objetivo de todas las fuerzas revolucionarias que genera el capitalismo moderno, y ya sea que se vea su resultado como una catástrofe nuclear o un desastre ecológico, ahora amenazan la supervivencia misma de la humanidad.

Con el desarrollo de las formas jerárquicas en una amenaza para la existencia misma de la humanidad, la dialéctica social, lejos de anularse, adquiere una nueva dimensión. Plantea la «cuestión social» de una manera totalmente nueva. Si el hombre tuvo que adquirir las condiciones de supervivencia para vivir (como subrayó Marx), ahora debe adquirir las condiciones de vida para sobrevivir. Con esta inversión de la relación entre supervivencia y vida, la revolución adquiere un nuevo sentido de urgencia. Ya no nos enfrentamos a la famosa elección de Marx de socialismo o barbarie; nos enfrentamos a las alternativas más drásticas de anarquismo o aniquilación. Los problemas de la necesidad y la supervivencia se han vuelto congruentes con los problemas de la libertad y la vida. Dejan de requerir cualquier mediación teórica, etapas «transitorias» u organizaciones centralizadas para salvar la brecha entre lo existente y lo

20 Raoul Vaneigem. «The Totality for Kids» (Internacional Situacionista; Londres), pág. 1.

posible. Lo posible, de hecho, es todo lo que puede existir. Por lo tanto, los problemas de «transición», que ocuparon a los marxistas durante casi un siglo, quedan eliminados no sólo por el avance de la tecnología, sino por la propia dialéctica social. Los problemas de la reconstrucción social se han reducido a tareas prácticas que pueden ser resueltas espontáneamente por actos autoliberadores de la sociedad.

La revolución, de hecho, adquiere no sólo un nuevo sentido de urgencia, sino un nuevo sentido de promesa. En el tribalismo de los hippies, en los estilos de vida de abandono y sexualidad libre de millones de jóvenes, en los grupos de afinidad espontáneos de los anarquistas, encontramos formas de afirmación que se derivan de actos de negación. Con la inversión de la «cuestión social» hay también una inversión de la dialéctica social; un «sí» emerge automática y simultáneamente con un «no».

Las soluciones toman su punto de partida de los problemas. Cuando ha llegado el momento en la historia en que el estado, la ciudad, la burocracia, la economía centralizada, la familia patriarcal y el mercado han alcanzado sus límites históricos, lo que se plantea ya no es un cambio de forma sino la negación absoluta de todas las formas jerárquicas como tales. La negación absoluta del Estado es el anarquismo, una situación en la que los hombres liberan no sólo la «historia», sino todas las circunstancias inmediatas de su vida cotidiana. La negación absoluta de la ciudad es la comunidad, una comunidad en la que el entorno social está

descentralizado en comunas completas y ecológicamente equilibradas. La negación absoluta de la burocracia es la inmediatez, a diferencia de las relaciones mediadas: una situación en la que la representación se sustituye por las relaciones cara a cara en una asamblea general de individuos libres. La negación absoluta de la economía centralizada es la ecotecnia regional, una situación en la que los instrumentos de producción se amoldan a los recursos de un ecosistema. La negación absoluta de la familia patriarcal es la sexualidad liberada, en la que todas las formas de regulación sexual son superadas por la expresión espontánea y sin trabas del erotismo entre iguales. La negación absoluta del mercado es el comunismo, en el que la abundancia colectiva y la cooperación transforman el trabajo en juego y la necesidad en deseo.

Espontaneidad y utopía

No es casual que en un momento de la historia en el que el poder jerárquico y la manipulación han alcanzado sus proporciones más amenazantes, los propios conceptos de jerarquía, poder y manipulación estén siendo cuestionados. El desafío a estos conceptos proviene de un redescubrimiento de la importancia de la espontaneidad, un redescubrimiento alimentado por la ecología, por una

concepción más elevada del autodesarrollo y por una nueva comprensión del proceso revolucionario en la sociedad.

Lo que la ecología ha demostrado es que el equilibrio en la naturaleza se consigue mediante la variación orgánica y la complejidad, no mediante la homogeneidad y la simplificación. Por ejemplo, cuanto más variada sea la flora y la fauna de un ecosistema, más estable será la población de una plaga potencial. Cuanto más disminuya la diversidad ambiental, mayor será la fluctuación de la población de una plaga potencial, con la probabilidad de que se descontrole. Dejado a su aire, un ecosistema tiende espontáneamente a la diferenciación orgánica, a una mayor variedad de flora y fauna y a la diversidad en el número de presas y depredadores. Esto no significa que haya que evitar la interferencia del hombre. La necesidad de una agricultura productiva –que es en sí misma una forma de interferencia con la naturaleza– debe permanecer siempre en el primer plano de un enfoque ecológico del cultivo de alimentos y la gestión forestal. No menos importante es el hecho de que el hombre a menudo puede producir cambios en un ecosistema que mejoren enormemente su calidad ecológica.

Pero estos esfuerzos requieren perspicacia y comprensión, no el ejercicio de la fuerza bruta y la manipulación.

Este concepto de gestión, esta nueva consideración de la importancia de la espontaneidad, tiene aplicaciones de gran alcance para la tecnología y la comunidad, de hecho, para la

imagen social del hombre en una sociedad liberada. Desafía el ideal capitalista de la agricultura como una operación de fábrica, organizada en torno a inmensas propiedades de tierra controladas centralmente, formas altamente especializadas de monocultivo, la reducción del terreno a una planta de producción, la sustitución de los procesos químicos por los orgánicos, el uso de mano de obra en grupo, etc. Para que el cultivo de alimentos sea un modo de cooperación con la naturaleza y no una contienda entre adversarios, el agricultor debe familiarizarse a fondo con la ecología de la tierra; debe adquirir una nueva sensibilidad hacia sus necesidades y posibilidades.

Esto presupone la reducción de la agricultura a escala humana, la restauración de unidades agrícolas de tamaño moderado y la diversificación de la situación agrícola; en resumen, presupone un sistema descentralizado y ecológico de cultivo de alimentos.

El mismo razonamiento se aplica a la lucha contra la contaminación. El desarrollo de complejos fabriles gigantes y el uso de fuentes de energía únicas o dobles son responsables de la contaminación atmosférica. Sólo desarrollando unidades industriales más pequeñas y diversificando las fuentes de energía mediante el uso extensivo de energía limpia (solar, eólica e hidráulica) será posible reducir la contaminación industrial. Los medios para este cambio tecnológico radical ya están al alcance de la mano. Los tecnólogos han desarrollado sustitutos

miniaturizados para el funcionamiento industrial a gran escala: pequeñas máquinas versátiles y métodos sofisticados para convertir la energía solar, eólica e hidráulica en energía utilizable en la industria y el hogar. Estos sustitutos suelen ser más productivos y menos derrochadores que las instalaciones a gran escala que existen en la actualidad²¹.

Las implicaciones de la agricultura y la industria a pequeña escala para una comunidad son obvias: si la humanidad va a utilizar los principios necesarios para gestionar un ecosistema, la unidad comunal básica de la vida social debe convertirse en un ecosistema, una ecocomunidad.

También debe ser diversificada, equilibrada y completa. Este concepto de comunidad no está motivado exclusivamente por la necesidad de un equilibrio duradero entre el hombre y el mundo natural, sino que también coincide con el ideal utópico del hombre hecho, el individuo cuya sensibilidad, gama de experiencias y estilo de vida se nutren de una amplia gama de estímulos, de una diversidad de actividades y de una escala social que siempre permanece dentro de la comprensión de un solo ser humano. Así, los medios y las condiciones de supervivencia se convierten en medios y condiciones de vida; la necesidad se convierte en deseo y el deseo en necesidad. Se alcanza el punto en el que la mayor descomposición social proporciona la fuente de la

21 Para una discusión detallada de esta tecnología «miniaturizada» ver «Hacia una tecnología liberadora».

más alta forma de integración social, poniendo en común las necesidades ecológicas más apremiantes con los más altos ideales utópicos.

Si es cierto, como observa Guy Debord, que «la vida cotidiana es la medida de todo: del cumplimiento o más bien del incumplimiento de las relaciones humanas, del uso que hacemos de nuestro tiempo»²², surge una pregunta: ¿Quiénes somos «nosotros, cuya vida cotidiana ha de cumplirse»? ¿Y cómo surge el yo liberado que es capaz de convertir el tiempo en vida, el espacio en comunidad y las relaciones humanas en lo maravilloso? La liberación del yo implica, sobre todo, un proceso social.

En una sociedad que ha convertido el yo en una mercancía, en un objeto fabricado para el intercambio, no puede haber un yo pleno. Sólo puede haber un inicio de la personalidad, el surgimiento de un yo que busca la plenitud, un yo que se define en gran medida por los obstáculos que debe superar para lograr su realización. En una sociedad cuyo vientre está distendido hasta el punto de estallar con la revolución, cuyo estado crónico es una serie interminable de dolores de parto, cuya condición real es una emergencia creciente, sólo un pensamiento y acto es relevante: dar a luz. Cualquier entorno, privado o social, que no convierta este hecho en el centro de la experiencia humana es una farsa y disminuye

22 Guy Debord, «Perspectives for Conscious Modification of Daily Life», traducción inglesa de la Internationale Situationniste, n.º 6, pág. 2.

cualquier yo que nos quede después de haber absorbido nuestro veneno diario de la vida cotidiana en la sociedad burguesa.

Es evidente que el objetivo de la revolución hoy debe ser la liberación de la vida cotidiana. Cualquier revolución que no logre este objetivo es una contrarrevolución. Ante todo, somos nosotros los que tenemos que ser liberados, nuestra vida cotidiana, con todos sus momentos, horas y días, y no universales como la «Historia» y la «Sociedad»²³.

El yo debe ser siempre identificable en la revolución, no sumergido por ella. El yo debe ser siempre perceptible en el proceso revolucionario, no sumergido por él. No hay palabra más siniestra en el vocabulario «revolucionario» que «masas». La liberación revolucionaria debe ser una autoliberación que alcance dimensiones sociales, no una «liberación de masas» o una «liberación de clase» tras la cual se esconde el dominio de una élite, una jerarquía y un Estado. Si una revolución no produce una nueva sociedad mediante la autoactividad y la automovilización de los revolucionarios, si no implica la forja de un yo en el proceso revolucionario, la revolución volverá a eludir a aquellos

23 A pesar de su defensa de la dialéctica de boquilla, la izquierda tradicional todavía tiene que tomarse en serio el «universal concreto» de Hegel y verlo no sólo como un concepto filosófico sino como un programa social. Esto sólo se ha hecho en los primeros escritos de Marx, en los escritos de los grandes utopistas (Fourier y William Morris) y, en nuestro tiempo, por la juventud abandonada.

cuyas vidas han de ser vividas cada día y dejará la vida cotidiana sin afectar. De la revolución debe surgir un yo que tome plena posesión de la vida cotidiana, no una vida cotidiana que vuelva a tomar plena posesión del yo. La forma más avanzada de la conciencia de clase se convierte así en autoconciencia: la concreción en la vida cotidiana de los grandes universales liberadores.

Aunque sólo sea por esta razón, el movimiento revolucionario está profundamente preocupado por el estilo de vida. Debe tratar de vivir la revolución en su totalidad, no sólo participar en ella. Debe preocuparse profundamente por el modo de vida del revolucionario, sus relaciones con el entorno y su grado de autoemancipación. Al tratar de cambiar la sociedad, el revolucionario no puede evitar los cambios en sí mismo que exigen la reconquista de su propio ser. Al igual que el movimiento en el que participa, el revolucionario debe tratar de reflejar las condiciones de la sociedad que pretende alcanzar, al menos en la medida en que esto sea posible hoy en día.

Las traiciones y los fracasos del último medio siglo han hecho que sea axiomático que no puede haber separación entre el proceso revolucionario y el objetivo revolucionario. Una sociedad cuyo objetivo fundamental es la autoadministración en todas las facetas de la vida sólo puede lograrse mediante la autoactividad. Esto implica un modo de

administración que siempre posee el yo²⁴. El poder del hombre sobre el hombre sólo puede ser destruido por el propio proceso en el que el hombre adquiere el poder sobre su propia vida y en el que no sólo se «descubre» a sí mismo sino, más significativamente, en el que formula su mismidad en todas sus dimensiones sociales.

Una sociedad libertaria sólo puede lograrse mediante una revolución libertaria. La libertad no puede ser «entregada» al individuo como el «producto final» de una «revolución»; la asamblea y la comunidad no pueden ser legisladas o decretadas. Un grupo revolucionario puede intentar, de forma intencionada y consciente, promover la creación de estas formas, pero si no se permite que la asamblea y la comunidad surjan orgánicamente, si su crecimiento no se madura mediante el proceso de desmasificación, mediante la autoactividad y la autorrealización, no serán más que formas, como los soviets en la Rusia posrevolucionaria. La asamblea y la comunidad deben surgir dentro del proceso revolucionario; de hecho, el proceso revolucionario debe ser la formación de la asamblea y la comunidad, y también la destrucción del poder, la propiedad, la jerarquía y la explotación.

24 Lo que Wilhelm Reich y, más tarde, Herbert Marcuse han dejado claro es que la «mismidad» no es sólo una dimensión personal sino también social. El yo que encuentra su expresión en la asamblea y la comunidad es, literalmente, la asamblea y la comunidad que ha encontrado su autoexpresión: una congruencia completa de forma y contenido.

La revolución como autoactividad no es exclusiva de nuestra época. Es la característica principal de todas las grandes revoluciones de la historia moderna. Marcó los viajes de los *sans-culottes* en 1792 y 1793, los famosos «Cinco Días» de febrero de 1917 en Petrogrado, el levantamiento del proletariado de Barcelona en 1936, los primeros días de la Revolución Húngara en 1956 y los acontecimientos de mayo-junio en París en 1968. Casi todos los levantamientos revolucionarios de la historia de nuestro tiempo han sido iniciados espontáneamente por la autoactividad de las «masas», a menudo desafiando de plano la política vacilante de las organizaciones revolucionarias. Cada una de estas revoluciones ha estado marcada por una extraordinaria individuación, por una alegría y una solidaridad que convirtieron la vida cotidiana en una fiesta. Esta dimensión surrealista del proceso revolucionario, con su explosión de fuerzas libidinales profundamente arraigadas, sonrío irasciblemente a través de las páginas de la historia como el rostro de un sátiro sobre el agua brillante. No en vano los comisarios bolcheviques rompieron las botellas de vino en el Palacio de Invierno la noche del 7 de noviembre de 1917.

El puritanismo y la ética del trabajo de la izquierda tradicional provienen de una de las fuerzas más poderosas que se oponen a la revolución hoy en día: la capacidad del entorno burgués para infiltrarse en el marco revolucionario. Los orígenes de este poder residen en la naturaleza de

mercancía del hombre bajo el capitalismo, una cualidad que se transfiere casi automáticamente al grupo organizado y que el grupo, a su vez, refuerza en sus miembros. Como subrayó el difunto Josef Weber, todos los grupos organizados «tienen la tendencia a hacerse autónomos, es decir, a alienarse de su objetivo original y a convertirse en un fin en sí mismos en manos de quienes los administran»²⁵. Este fenómeno es tan cierto para las organizaciones revolucionarias como para las instituciones estatales y semiestatales, los partidos oficiales y los sindicatos.

El problema de la alienación nunca puede resolverse completamente al margen del propio proceso revolucionario, pero puede prevenirse mediante una conciencia aguda de que el problema existe, y resolverse en parte mediante una remodelación voluntaria pero drástica del revolucionario y su grupo. Este rehacer sólo puede comenzar cuando el grupo revolucionario reconoce que es un catalizador en el proceso revolucionario, no una «vanguardia». El grupo revolucionario debe ver claramente que su objetivo no es la toma del poder, sino la disolución del poder; de hecho, debe ver que todo el problema del poder, del control desde abajo y del control desde arriba, sólo puede resolverse si no hay ni arriba ni abajo.

25 Josef Weber, «The Great Utopia», *Contemporary Issues*, vol. 2, n.º 5. (1950). pág. 12.

Por encima de todo, el grupo revolucionario debe despojarse de las formas de poder –estatutos, jerarquías, propiedad, opiniones prescritas, fetiches, parafernalia, etiqueta oficial– y de los rasgos burocráticos y burgueses más sutiles y evidentes que refuerzan consciente e inconscientemente la autoridad y la jerarquía. El grupo debe estar abierto al escrutinio público no sólo en sus decisiones formuladas sino también en su propia formulación. Debe ser coherente en el sentido profundo de que su teoría es su práctica y su práctica su teoría. Debe prescindir de todas las relaciones mercantiles en su existencia cotidiana y constituirse según los principios organizativos descentralizadores de la propia sociedad que pretende alcanzar: comunidad, asamblea, espontaneidad. Debe, en las magníficas palabras de Josef Weber, estar «marcado siempre por la simplicidad y la claridad, siempre miles de personas no preparadas pueden entrar y dirigirlo, siempre permanece transparente y controlado por todos»²⁶. Sólo entonces, cuando el movimiento revolucionario sea congruente con la comunidad descentralizada que pretende alcanzar, podrá evitar convertirse en otro obstáculo elitista para el desarrollo social y disolverse en la revolución como el hilo quirúrgico en una herida que cicatriza.

26 Ibid., pág. 19.

Perspectiva

El proceso más importante que se está llevando a cabo hoy en día en Estados Unidos es la desinstitucionalización generalizada de la estructura social burguesa. Se está desarrollando una falta de respeto básica y de largo alcance y una profunda deslealtad hacia los valores, las formas, las aspiraciones y, sobre todo, las instituciones del orden establecido. A una escala sin precedentes en la historia de Estados Unidos, millones de personas están abandonando su compromiso con la sociedad en la que viven. Ya no creen en sus reivindicaciones. Ya no respetan sus símbolos. Ya no aceptan sus objetivos y, lo que es más importante, se niegan casi intuitivamente a vivir según sus códigos institucionales y sociales. Este creciente rechazo es muy profundo. Se extiende desde la oposición a la guerra hasta el odio a la manipulación política en todas sus formas. Partiendo del rechazo al racismo, pone en tela de juicio la existencia misma del poder jerárquico como tal. En su detestación de los valores y estilos de vida de la clase media, evoluciona rápidamente hacia el rechazo del sistema de mercancías; de la irritación por la contaminación ambiental, pasa al rechazo de la ciudad americana y del urbanismo moderno. En resumen, tiende a trascender toda crítica particularista de la sociedad y a evolucionar hacia una oposición generalizada al orden burgués en una escala cada vez más amplia.

En este sentido, el periodo en el que vivimos se asemeja mucho a la Ilustración revolucionaria que recorrió Francia en el siglo XVIII, un periodo que reelaboró completamente la conciencia francesa y preparó las condiciones para la Gran Revolución de 1789. Entonces, como ahora, las viejas instituciones fueron lentamente pulverizadas por la acción orgánica desde abajo mucho antes de que fueran derribadas por la acción revolucionaria de masas. Este movimiento orgánico crea una atmósfera de anarquía general: una creciente desobediencia personal cotidiana, una tendencia a no «seguir» el sistema existente, un intento aparentemente «mezquino» pero no obstante crítico de eludir las restricciones en todas las facetas de la vida cotidiana. La sociedad, en efecto, se vuelve desordenada, indisciplinada, dionisiaca, una condición que se revela de forma más dramática en un índice creciente de delitos oficiales. Se desarrolla una vasta crítica del sistema –la propia Ilustración, hace dos siglos, y la amplia crítica que existe hoy– que se filtra hacia abajo y acelera el movimiento orgánico en la base. Ya sea un gesto de rabia, un «motín» o un cambio consciente en el estilo de vida, un número cada vez mayor de personas –que no tienen más compromiso con un movimiento revolucionario organizado que con la propia sociedad– comienzan espontáneamente a realizar su propia propaganda desafiante del hecho.

En sus detalles concretos, el proceso social desintegrador se nutre de muchas fuentes. El proceso se desarrolla con

todos los desniveles, incluso con todas las contradicciones, que marcan toda tendencia revolucionaria. En la Francia del siglo XVIII, la ideología radical oscilaba entre un rígido cientificismo y un descuidado romanticismo. Las nociones de libertad estaban ancladas en un ideal preciso y lógico de autocontrol, y también en una norma vaga e instintiva de espontaneidad. Rousseau estaba en desacuerdo con d'Holbach, Diderot en desacuerdo con Voltaire, sin embargo, en retrospectiva podemos ver que uno no sólo trascendía sino que también presuponía al otro en un desarrollo acumulativo hacia la revolución.

El mismo desarrollo desigual, contradictorio y acumulativo existe hoy en día, y en muchos casos sigue un curso notablemente directo. El movimiento «beat» creó la brecha más importante en los sólidos valores de la clase media de los años 50, una brecha que se amplió enormemente con las ilegalidades de los pacifistas, los trabajadores de los derechos civiles, los resistentes al reclutamiento y los pelos largos. Además, la respuesta meramente reactiva de la rebelde juventud estadounidense ha producido formas inestimables de afirmación libertaria y utópica: el derecho a hacer el amor sin restricciones, el objetivo de la comunidad, el rechazo del dinero y las mercancías, la creencia en la ayuda mutua y un nuevo respeto por la espontaneidad. Por muy fácil que sea para los revolucionarios criticar ciertos escollos dentro de esta orientación de los valores personales y sociales, el hecho es que ha desempeñado un papel

preparatorio de importancia decisiva en la formación de la actual atmósfera de indisciplina, espontaneidad, radicalismo y libertad.

Un segundo paralelismo entre la Ilustración revolucionaria y nuestra época es la aparición de la multitud, la llamada «turba», como vehículo principal de la protesta social. Las típicas formas institucionalizadas de descontento público – en nuestra época, son las elecciones ordenadas, las manifestaciones y las reuniones de masas– tienden a dar paso a la acción directa de las multitudes. Este cambio de las protestas predecibles y altamente organizadas dentro del marco institucionalizado de la sociedad existente a los asaltos esporádicos, espontáneos y casi insurreccionales desde fuera (e incluso en contra) de las formas socialmente aceptables refleja un profundo cambio en la psicología popular. El «alborotador» ha empezado a romper, aunque sea de forma parcial e intuitiva, con las normas de comportamiento profundamente arraigadas que tradicionalmente soldaban a las «masas» al orden establecido. Se desprende activamente de la estructura interiorizada de la autoridad, del conjunto de reflejos condicionados cultivados durante mucho tiempo y del patrón de sumisión sostenido por la culpa que le ata al sistema de forma aún más eficaz que cualquier miedo a la violencia policial y a las represalias jurídicas. En contra de la opinión de los psicólogos sociales, que ven en estos modos de acción directa la sumisión del individuo a una aterradora

entidad colectiva llamada «multitud», la verdad es que los «disturbios» y las acciones de la multitud representan los primeros tanteos de la masa hacia la individuación. La masa tiende a desmasificarse en el sentido de que comienza a afirmarse frente a las respuestas automáticas realmente masificadoras producidas por la familia burguesa, la escuela y los medios de comunicación de masas. Del mismo modo, las acciones de la multitud implican el redescubrimiento de las calles y el esfuerzo por liberarlas. En última instancia, es en las calles donde debe disolverse el poder: porque las calles, donde se soporta, se sufre y se erosiona la vida cotidiana, y donde se enfrenta y se combate el poder, deben convertirse en el ámbito donde se disfruta, se crea y se alimenta la vida cotidiana. La multitud rebelde marcó el comienzo no sólo de una transmutación espontánea de la revuelta privada en social, sino también de un retorno de las abstracciones de la revuelta social a los problemas de la vida cotidiana.

Por último, al igual que en la Ilustración, asistimos a la aparición de un inmenso y creciente estrato de desclasados, un cuerpo de individuos lumpenizados procedentes de todos los estratos de la sociedad. Las clases medias crónicamente endeudadas y socialmente inseguras de nuestra época se comparan con la nobleza crónicamente insolvente y huidiza de la Francia prerrevolucionaria. Entonces, al igual que ahora, surgió un vasto conjunto de personas instruidas que viven a la deriva, sin carreras fijas ni raíces sociales

establecidas. En la base de ambas estructuras encontramos un gran número de pobres crónicos –vagabundos, indigentes, personas con trabajos a tiempo parcial o sin trabajo alguno, *sans-culottes* amenazantes y revoltosos– que sobreviven gracias a las ayudas públicas y a la basura arrojada por la sociedad, los pobres de las barriadas parisinas, los negros de los guetos estadounidenses. Pero aquí acaban todos los paralelismos. La Ilustración francesa pertenece a un periodo de transición revolucionaria del feudalismo al capitalismo, ambas sociedades basadas en la escasez económica, el dominio de clase, la explotación, la jerarquía social y el poder del Estado. La resistencia popular cotidiana que marcó el siglo XVIII y culminó en una revolución abierta fue pronto disciplinada por el nuevo orden industrial emergente, así como por la fuerza desnuda. La inmensa masa de *desclasados* y *sans-culottes* fue absorbida en gran medida por el sistema fabril y domesticada por la disciplina industrial. Los intelectuales antes desarraigados y los nobles sin recursos encontraron un lugar seguro en la jerarquía económica, política, social y cultural del nuevo orden burgués. De una condición social y culturalmente fluida, muy generalizada en su estructura y relaciones, la sociedad se endureció de nuevo en formas institucionales y de clase rígidas y particularizadas: la era victoriana clásica apareció no sólo en Inglaterra, sino, en un grado u otro, en toda Europa Occidental y América. La crítica se consolidó en la apología, la revuelta en la reforma, las declinaciones en clases claramente definidas y las «turbas»

en circunscripciones políticas. Los «disturbios» se convirtieron en las procesiones bien avenidas que llamamos «manifestaciones», y la acción directa espontánea se convirtió en rituales electorales.

Nuestra propia época es también de transición, pero con una profunda y nueva diferencia. En la última de sus grandes insurrecciones, los sans-culottes de la Revolución Francesa se alzaron al grito de «¡Pan y Constitución del 93!» Los sans-culottes negros de los guetos estadounidenses se levantan bajo el lema: «¡Lo negro es bello!». Entre estas dos consignas se encuentra una evolución de una importancia sin precedentes. Los desclasados del siglo XVIII se formaron durante una lenta transición de una era agrícola a una industrial; se crearon a partir de una pausa en la transición histórica de un régimen de trabajo a otro. La demanda de pan podría haber sido escuchada en cualquier momento de la evolución de la sociedad propietaria. Las nuevas declinaciones del siglo XX se crean como resultado de la quiebra de todas las formas sociales basadas en el trabajo. Son el producto final del proceso de la propia sociedad propietaria y de los problemas sociales de supervivencia material. En la época en que los avances tecnológicos y la cibernética han puesto en tela de juicio la explotación del hombre por el hombre, el trabajo y la necesidad material en cualquiera de sus formas, el grito de «Lo negro es bello» o «Haz el amor, no la guerra» marca la transformación de la

tradicional demanda de supervivencia en una demanda de vida históricamente nueva²⁷.

Lo que subyace a todo conflicto social en los Estados Unidos hoy en día es la demanda de realización de todas las potencialidades humanas en un modo de vida totalmente completo, equilibrado y totalizador. En resumen, las potencialidades de la revolución en Estados Unidos están ahora ancladas en las potencialidades del hombre mismo.

Lo que estamos presenciando es la ruptura de un siglo y medio de aburguesamiento y la pulverización de todas las instituciones burguesas en un momento de la historia en el que los conceptos más audaces de la utopía son realizables. Y no hay nada que el actual orden burgués pueda sustituir a la destrucción de sus instituciones tradicionales sino la manipulación burocrática y el capitalismo de Estado. Este proceso se está desarrollando de forma más dramática en los Estados Unidos.

En un período de poco más de dos décadas, hemos asistido al derrumbe del «sueño americano», o lo que es lo mismo, a

27 Estas líneas fueron escritas en 1966. Desde entonces, hemos visto las pintadas en los muros de París, durante la revolución de mayo–junio: «Todo el poder a la imaginación»; «Tomo mis deseos como realidad, porque creo en la realidad de mis deseos»; «Nunca trabajes»; «Cuanto más hago el amor, más quiero hacer la revolución»; «La vida sin tiempos muertos»; «Cuanto más consumes, menos vives»; «La cultura es la inversión de la vida»; «La felicidad no se compra, se roba»; «La sociedad es una flor carnívora». No se trata de un grafiti, sino de un programa de vida y de deseo.

la destrucción constante en Estados Unidos del mito de que la abundancia material, basada en las relaciones mercantiles entre los hombres, puede ocultar la pobreza inherente a la vida burguesa. Que este proceso culmine en la revolución o en la aniquilación dependerá en gran parte de la capacidad de los revolucionarios para extender la conciencia social y defender la espontaneidad del desarrollo revolucionario de las ideologías autoritarias, tanto de la «izquierda» como de la derecha.

Nueva York
Oct. 1967–Dic. 1968

ECOLOGÍA Y PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

En casi todos los periodos desde el Renacimiento, el desarrollo del pensamiento revolucionario ha estado fuertemente influenciado por una rama de la ciencia, a menudo en conjunción con una escuela de filosofía.

La astronomía en la época de Copérnico y Galileo ayudó a cambiar un movimiento de ideas arrollador desde el mundo medieval, plagado de supersticiones, a uno impregnado de un racionalismo crítico y con una perspectiva abiertamente naturalista y humanista. Durante la Ilustración –la época que culminó con la Revolución Francesa– este movimiento liberador de ideas se vio reforzado por los avances de la mecánica y las matemáticas. La época victoriana se vio sacudida en sus cimientos por las teorías evolutivas de la biología y la antropología, por las aportaciones de Marx a la economía política y por la psicología freudiana.

En nuestra época, hemos asistido a la asimilación de estas ciencias antaño liberadoras por el orden social establecido. De hecho, hemos empezado a considerar la propia ciencia como un instrumento de control sobre los procesos de pensamiento y el ser físico del hombre. Esta desconfianza hacia la ciencia y el método científico no carece de justificación. «Muchas personas sensibles, especialmente los artistas», observa Abraham Maslow, «tienen miedo de que la ciencia mancille y deprima, de que desgarré las cosas en lugar de integrarlas, matando así en lugar de crear»²⁸. Lo que quizás sea igual de importante, es que la ciencia moderna ha perdido su filo crítico. Las ramas de la ciencia que antaño desgarraban las cadenas del hombre, ahora se utilizan para perpetuarlas y dorarlas. Incluso la filosofía ha cedido al instrumentalismo y tiende a ser poco más que un cuerpo de artilugios lógicos; es la sirvienta del ordenador más que del revolucionario.

Sin embargo, hay una ciencia que puede restablecer e incluso trascender el estado liberador de las ciencias y filosofías tradicionales. Se llama «ecología», un término acuñado por Haeckel hace un siglo para designar «la investigación de las relaciones totales del animal con su entorno inorgánico y orgánico»²⁹. A primera vista, la definición de Haeckel es bastante inocua; y la ecología,

28 Abraham H. Maslow, *El Hombre Autorrealizado*.

29 Citado por Angus M. Woodbury; *Principles of General Ecology* (Blakiston; Nueva York, 1954), pág. 4.

concebida en sentido estricto como una de las ciencias biológicas, se reduce a menudo a una variedad de biometría en la que los trabajadores de campo se centran en las cadenas alimentarias y en los estudios estadísticos de las poblaciones animales. Existe una ecología de la salud que difícilmente ofendería la sensibilidad de la Asociación Médica Americana y un concepto de ecología social que se ajustaría a las nociones más bien elaboradas de la Comisión de Planificación de la Ciudad de Nueva York.

Sin embargo, concebida en sentido amplio, la ecología se ocupa del equilibrio de la naturaleza. En la medida en que la naturaleza incluye al hombre, la ciencia se ocupa básicamente de la armonización de la naturaleza y el hombre. Las implicaciones explosivas de un enfoque ecológico surgen no sólo porque la ecología es intrínsecamente una ciencia crítica –crítica a una escala que los sistemas más radicales de la economía política no han logrado alcanzar– sino también porque es una ciencia integradora y reconstructiva. Este aspecto integrador y reconstructivo de la ecología, llevado a todas sus implicaciones, conduce directamente a las áreas anárquicas del pensamiento social. Porque, en última instancia, es imposible lograr una armonización del hombre y la naturaleza sin crear una comunidad humana que viva en un equilibrio duradero con su entorno natural.

El carácter crítico de la ecología

El carácter crítico de la ecología, una característica única de la ciencia en un periodo de docilidad científica general, se deriva de su objeto, de su propio ámbito. Las cuestiones de las que se ocupa la ecología son imperecederas, en el sentido de que no pueden ignorarse sin poner en cuestión la supervivencia del hombre y la del propio planeta. El filo crítico de la ecología se debe no tanto al poder de la razón humana –un poder que la ciencia santificó durante sus períodos más revolucionarios– sino a un poder aún más elevado, la soberanía de la naturaleza. Puede ser que el hombre sea manipulable, como sostienen los dueños de los medios de comunicación, o que los elementos de la naturaleza sean manipulables, como demuestran los ingenieros, pero la ecología muestra claramente que la totalidad del mundo natural –la naturaleza vista en todos sus aspectos, ciclos e interrelaciones– anula toda pretensión humana de dominio sobre el planeta. Los grandes páramos de la cuenca mediterránea, antaño zonas de una agricultura floreciente o de una rica flora natural, son la prueba histórica de la venganza de la naturaleza contra el parasitismo humano.

No hay ejemplos históricos comparables en peso y alcance con los efectos del expolio del hombre –y la venganza de la

naturaleza— desde los días de la Revolución Industrial, y especialmente desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Los antiguos ejemplos de parasitismo humano tenían un alcance esencialmente local; eran precisamente ejemplos del potencial de destrucción del hombre, y nada más. A menudo se vieron compensados por notables mejoras en la ecología natural de una región, como la magnífica reelaboración del suelo por parte del campesinado europeo durante siglos de cultivo y los logros de los agricultores incas en el aterrazamiento de la cordillera de los Andes durante la época precolombina.

La expoliación del medio ambiente por parte del hombre moderno tiene un alcance global, como sus imperialismos. Incluso es extraterrestre, como demuestran las perturbaciones del Cinturón de Van Allen hace unos años. Hoy en día, el parasitismo humano perturba algo más que la atmósfera, el clima, los recursos hídricos, el suelo, la flora y la fauna de una región: trastorna prácticamente todos los ciclos básicos de la naturaleza y amenaza con socavar la estabilidad del medio ambiente a escala mundial.

Como ejemplo del alcance del papel perturbador del hombre moderno, se ha calculado que la quema de combustibles fósiles (carbón y petróleo) añade 600 millones de toneladas de dióxido de carbono al aire anualmente, aproximadamente el 0,03% de la masa atmosférica total; esto, debo añadir, aparte de una cantidad incalculable de tóxicos. Desde la Revolución Industrial, la masa atmosférica

total de dióxido de carbono ha aumentado un 25% con respecto a los niveles anteriores, más estables. Se puede argumentar, sobre bases teóricas muy sólidas, que este manto creciente de dióxido de carbono, al interceptar el calor irradiado por la tierra, conducirá a patrones de tormentas más destructivos y, eventualmente, al derretimiento de los casquetes polares, al aumento del nivel del mar y a la inundación de vastas áreas terrestres. Por muy lejano que esté ese diluvio, la proporción cambiante de dióxido de carbono con respecto a otros gases atmosféricos es una advertencia sobre el impacto que el hombre está teniendo en el equilibrio de la naturaleza.

Un problema ecológico más inmediato es la amplia contaminación de los cursos de agua de la Tierra por parte del hombre. Lo que cuenta aquí no es el hecho de que el hombre ensucie un determinado arroyo, río o lago –cosa que ha hecho durante años– sino la magnitud que ha alcanzado la contaminación del agua en las dos últimas generaciones. Casi todas las aguas superficiales de Estados Unidos están ahora contaminadas.

Muchas vías fluviales estadounidenses son pozos negros abiertos que se califican propiamente como extensiones de los sistemas de alcantarillado urbano. Es un eufemismo describirlos como ríos o lagos. Lo que es más significativo, grandes cantidades de agua subterránea están lo suficientemente contaminadas como para ser no potables, y varias epidemias locales de hepatitis se han atribuido a

pozos contaminados en zonas suburbanas. A diferencia de la contaminación de las aguas superficiales, la contaminación de las aguas subterráneas es muy difícil de eliminar y tiende a perdurar durante décadas después de la eliminación de las fuentes de contaminación.

Un artículo de una revista de gran tirada describe acertadamente las vías fluviales contaminadas de Estados Unidos como «Nuestras aguas moribundas». Esta descripción desesperada y apocalíptica del problema de la contaminación del agua en Estados Unidos se aplica realmente al mundo en general. Las aguas de la tierra están literalmente muriendo. La contaminación masiva está destruyendo los ríos y lagos de África, Asia y América Latina, así como las vías fluviales de los continentes altamente industrializados, que han sido abusadas durante mucho tiempo, como medios de vida. (Hablo aquí no sólo de los contaminantes radiactivos procedentes de las pruebas de bombas nucleares y de los reactores de energía, que aparentemente llegan a toda la flora y la fauna del mar; los vertidos de petróleo y de gasóleo también se han convertido en problemas de contaminación masiva, que se cobran la vida marina en enormes cantidades cada año).

Se pueden repetir relatos de este tipo para prácticamente todas las partes de la biosfera. Se podrían escribir páginas sobre las inmensas pérdidas de suelo productivo que se producen anualmente en casi todos los continentes de la Tierra; sobre los episodios de contaminación atmosférica

letal en las principales zonas urbanas; sobre la distribución mundial de agentes tóxicos, como los isótopos radiactivos y el plomo; sobre la quimicalización del entorno inmediato del hombre –podría decirse que de su propia mesa– con residuos de pesticidas y aditivos alimentarios. Estas afrentas al medio ambiente, unidas como piezas de un rompecabezas, forman un patrón de destrucción que no tiene precedentes en la larga historia del hombre en la Tierra.

Obviamente, el hombre podría ser descrito como un parásito altamente destructivo que amenaza con destruir a su anfitrión, el mundo natural, y finalmente a sí mismo. En ecología, sin embargo, la palabra «parásito» no es una respuesta a una pregunta, sino que plantea una pregunta en sí misma. Los ecologistas saben que un parasitismo destructivo de este tipo suele reflejar la perturbación de una situación ecológica; de hecho, muchas especies que parecen muy destructivas en una serie de condiciones son eminentemente útiles en otra serie de condiciones. Lo que confiere una función profundamente crítica a la ecología es la cuestión que plantea la capacidad destructiva del hombre: ¿Cuál es la alteración que ha convertido al hombre en un parásito destructivo? ¿Qué es lo que produce una forma de parasitismo que no sólo provoca grandes desequilibrios naturales, sino que también amenaza la existencia de la propia humanidad?

El hombre ha producido desequilibrios no sólo en la naturaleza, sino, fundamentalmente, en sus relaciones con sus semejantes y en la propia estructura de su sociedad. Los desequilibrios que el hombre ha producido en el mundo natural tienen su origen en los desequilibrios que ha producido en el mundo social. Hace un siglo hubiera sido posible considerar la contaminación del aire y del agua como el resultado de las actividades egoístas de los barones industriales y los burócratas. Hoy en día, esta explicación moral sería una burda simplificación. Sin duda, es cierto que la mayoría de las empresas burguesas siguen guiándose por una actitud de «que le den al público», como demuestran las reacciones de las compañías eléctricas, las empresas automovilísticas y las siderúrgicas ante los problemas de contaminación. Pero un problema más grave que la actitud de los propietarios es el tamaño de las propias empresas: sus enormes proporciones, su ubicación en una región concreta, su densidad con respecto a una comunidad o vía de agua, sus necesidades de materias primas y agua, y su papel en la división nacional del trabajo.

Lo que estamos viendo hoy es una crisis de la ecología social. La sociedad moderna, especialmente tal y como la conocemos en Estados Unidos y Europa, se está organizando en torno a inmensos cinturones urbanos, una agricultura altamente industrializada y, como colofón de ambos, un aparato estatal hinchado, burocratizado y anónimo. Si dejamos de lado por el momento todas las consideraciones

morales y examinamos la estructura física de esta sociedad, lo que necesariamente debe impresionarnos son los increíbles problemas logísticos que se ve obligada a resolver: problemas de transporte, de densidad, de abastecimiento (de materias primas, productos manufacturados y alimentos), de organización económica y política, de localización industrial, etc. La carga que este tipo de sociedad urbanizada y centralizada supone para cualquier área continental es enorme.

Diversidad y simplicidad

El problema es aún más profundo. La noción de que el hombre debe dominar la naturaleza surge directamente de la dominación del hombre por el hombre. La familia patriarcal plantó la semilla de la dominación en las relaciones nucleares de la humanidad; la escisión clásica en el mundo antiguo entre el espíritu y la realidad –de hecho, entre la mente y el trabajo– la alimentó; el sesgo antinaturalista del cristianismo tendió a su crecimiento. Pero no fue hasta que las relaciones comunitarias orgánicas, feudales o campesinas, se disolvieron en las relaciones de mercado que el propio planeta se redujo a un recurso para la explotación.

Esta tendencia secular encuentra su desarrollo más exacerbado en el capitalismo moderno. Debido a su naturaleza intrínsecamente competitiva, la sociedad burguesa no sólo enfrenta a los seres humanos entre sí, sino que también enfrenta a la masa de la humanidad con el mundo natural. Al igual que los hombres se convierten en mercancías, todos los aspectos de la naturaleza se convierten en una mercancía, un recurso que se puede fabricar y comercializar gratuitamente. Los eufemismos liberales para los procesos implicados son «crecimiento», «sociedad industrial» y «plaga urbana». Sea cual sea el lenguaje con el que se describan, los fenómenos tienen sus raíces en la dominación del hombre por el hombre.

La expresión «sociedad de consumo» complementa la descripción del orden social actual como «sociedad industrial». Los medios de comunicación de masas adaptan las necesidades para crear una demanda pública de productos totalmente inútiles, cada uno de ellos cuidadosamente diseñado para deteriorarse tras un periodo de tiempo predeterminado. El saqueo del espíritu humano por el mercado es paralelo al saqueo de la tierra por el capital. (La identificación liberal es una metáfora que neutraliza el empuje social de la crisis ecológica).

A pesar del clamor actual sobre el crecimiento de la población, los ratios estratégicos en la crisis ecológica no son las tasas de crecimiento de la población de la India, sino las tasas de producción de Estados Unidos, un país que produce

más de la mitad de los bienes del mundo. También en este caso, eufemismos liberales como «afluencia» ocultan el sentido crítico de una palabra contundente como «despilfarro». Con una novena parte de su capacidad industrial dedicada a la producción bélica, Estados Unidos está literalmente pisoteando la tierra y destrozando los vínculos ecológicos que son vitales para la supervivencia humana. Si las proyecciones industriales actuales resultan ser exactas, en los treinta años restantes del siglo se quintuplicará la producción de energía eléctrica, basada sobre todo en los combustibles nucleares y el carbón. La colosal carga de residuos radiactivos y otros efluentes que este aumento supondrá para la ecología natural de la Tierra apenas necesita descripción.

En una perspectiva más corta, el problema no es menos inquietante. En los próximos cinco años, la producción de madera puede aumentar un veinte por ciento; la producción de papel, un cinco por ciento anual; las cajas plegables, un tres por ciento anual; los plásticos (que actualmente forman entre el uno y el dos por ciento de los residuos municipales), un siete por ciento anual. En conjunto, estas industrias son las que más contaminan el medio ambiente. El carácter totalmente insensato de la actividad industrial moderna queda quizá mejor ilustrado por el descenso de las botellas de cerveza retornables (y reutilizables), que han pasado de 54.000 millones de botellas en 1960 a 26.000 millones en la actualidad. Su lugar ha sido ocupado por las botellas «de un

solo uso» (un aumento de 8 a 21 mil millones en el mismo período) y las latas (un aumento de 38 a 53 mil millones). Las botellas «de un solo uso» y las latas, por supuesto, plantean tremendos problemas de eliminación de residuos sólidos.

El planeta, concebido como un bulto de minerales, puede soportar estos aumentos descabellados de la producción de basura. La Tierra, concebida como una compleja red de vida, ciertamente no puede. La única cuestión es si la Tierra puede sobrevivir a su saqueo el tiempo suficiente para que el hombre sustituya el actual sistema social destructivo por una sociedad humanista y de orientación ecológica.

A menudo se pide a los ecologistas, de forma bastante burlona, que localicen con exactitud científica el punto de ruptura ecológica de la naturaleza, el punto en el que el mundo natural se derrumbará sobre el hombre. Esto equivale a pedirle a un psiquiatra el momento preciso en que un neurótico se convertirá en un psicótico no funcional. No es probable que esa respuesta esté disponible. Pero el ecologista puede aportar una visión estratégica de las direcciones que parece seguir el hombre como resultado de su ruptura con el mundo natural.

Desde el punto de vista de la ecología, el hombre está simplificando peligrosamente su entorno. La ciudad moderna representa una invasión regresiva de lo sintético sobre lo natural, de lo inorgánico (hormigón, metales y vidrio) sobre lo orgánico, de los estímulos burdos y

elementales sobre los variados y amplios. Los vastos cinturones urbanos que se desarrollan actualmente en las zonas industrializadas del mundo no sólo son groseramente ofensivos para la vista y el oído, sino que están crónicamente cargados de smog, son ruidosos y están prácticamente inmovilizados por la congestión.

El proceso de simplificación del medio ambiente del hombre y de hacerlo cada vez más elemental y crudo tiene una dimensión cultural además de física. La necesidad de manipular inmensas poblaciones urbanas –transportar, alimentar, emplear, educar y de alguna manera entretener a millones de personas densamente concentradas– conduce a un declive crucial de las normas cívicas y sociales. Un concepto masivo de las relaciones humanas –totalitario, centralista y de orientación regimental– tiende a dominar los conceptos más individualizados del pasado. Las técnicas burocráticas de gestión social tienden a sustituir a los enfoques humanistas. Todo lo que es espontáneo, creativo e individualizado queda circunscrito por lo estandarizado, lo regulado y lo masificado. El espacio del individuo se ve constantemente reducido por las restricciones que le impone un aparato social impersonal y sin rostro. Cualquier reconocimiento de las cualidades personales únicas se rinde cada vez más a la manipulación del mínimo común denominador de la masa. Un enfoque cuantitativo y estadístico, una manera de tratar al hombre, tiende a triunfar sobre el precioso enfoque individualizado y

cualitativo que pone el mayor énfasis en la singularidad personal, la libre expresión y la complejidad cultural.

La misma simplificación regresiva del medio ambiente se produce en la agricultura moderna³⁰. Hay que alimentar a las personas manipuladas de las ciudades modernas, y alimentarlas implica una extensión de la agricultura industrial. Las plantas alimenticias deben cultivarse de manera que permitan un alto grado de mecanización, no para reducir el trabajo humano sino para aumentar la productividad y la eficiencia, para maximizar las inversiones y para explotar la biosfera. En consecuencia, el terreno debe reducirse a una planicie, a un suelo de fábrica, si se quiere, y las variaciones naturales de la topografía deben reducirse al máximo. El crecimiento de las plantas debe estar estrechamente regulado para cumplir con los apretados calendarios de las fábricas de procesamiento de alimentos. El arado, la fertilización del suelo, la siembra y la cosecha deben realizarse a gran escala, a menudo sin tener en cuenta la ecología natural de la zona. Hay que destinar grandes extensiones de tierra a un solo cultivo, una forma de agricultura de plantación que no sólo se presta a la

30 Para comprender este problema, el lector puede consultar *The Ecology of Invasions* de Charles S. Elton (Wiley; Nueva York, 1958), *Soil and Civilisation* de Edward Hyams (Thames and Hudson; Londres, 1952), *Our Synthetic Environment* de Murray Bookchin [pseud. Lewis Herber] (Knopf; Nueva York, 1962), y *Silent Spring* de Rachel Carson (Houghton Mifflin; Boston, 1962). Este último debe leerse no como una diatriba contra los pesticidas, sino como un alegato a favor de la diversificación ecológica.

mecanización, sino también a la infestación de plagas. Un solo cultivo es el entorno ideal para la proliferación de especies de plagas. Por último, hay que utilizar profusamente agentes químicos para hacer frente a los problemas creados por los insectos, las malas hierbas y las enfermedades de las plantas, para regular la producción de los cultivos y para maximizar la explotación del suelo. El verdadero símbolo de la agricultura moderna no es la hoz (ni tampoco el tractor), sino el avión. El cultivador de alimentos moderno no está representado por el horticultor, el campesino o incluso el agrónomo –hombres de los que se podría esperar que tuvieran una relación íntima con las cualidades únicas de la tierra en la que cultivan– sino el piloto o el químico, para quienes el suelo es un mero recurso, una materia prima inorgánica.

El proceso de simplificación se lleva a cabo aún más por una exagerada división del trabajo regional (incluso nacional). Inmensas zonas del planeta se reservan cada vez más a tareas industriales específicas o se reducen a depósitos de materias primas. Otras se convierten en centros de población urbana, ocupados en gran medida por el comercio y el intercambio. Ciudades y regiones (de hecho, países y continentes) se identifican específicamente con productos especiales –Pittsburgh, Cleveland y Youngstown con el acero, Nueva York con las finanzas, Bolivia con el estaño, Arabia con el petróleo, Europa y Estados Unidos con los productos industriales, y el resto del mundo con las

materias primas de uno u otro tipo. Los complejos ecosistemas que conforman las regiones de un continente son sumergidos por una organización de naciones enteras en entidades económicamente racionalizadas, cada una de ellas una estación de paso en un vasto sistema de cinturón industrial, global en sus dimensiones. Es sólo cuestión de tiempo que las zonas más atractivas del campo sucumban a la hormigonera, al igual que la mayoría de las zonas costeras del este de Estados Unidos ya han sucumbido a las subdivisiones y los bungalows. Lo que quede de belleza natural será degradado por los lotes de remolques, los tugurios de lona, las autopistas «escénicas», los moteles, los puestos de comida y las manchas de aceite de los barcos a motor.

La cuestión es que el hombre está deshaciendo el trabajo de la evolución orgánica. Al crear vastas aglomeraciones urbanas de hormigón, metal y vidrio, al anular y socavar los complejos ecosistemas sutilmente organizados que constituyen las diferencias locales en el mundo natural –en resumen, al sustituir un entorno orgánico altamente complejo por uno simplificado e inorgánico–, el hombre está desmontando la pirámide biótica que sostuvo a la humanidad durante incontables milenios. Al sustituir las complejas relaciones ecológicas, de las que dependen todos los seres vivos avanzados, por relaciones más elementales, el hombre está devolviendo paulatinamente la biosfera a un estadio que sólo podrá sustentar formas de vida más

simples. Si esta gran inversión del proceso evolutivo continúa, no es en absoluto descabellado suponer que las condiciones previas para las formas de vida superiores serán irremediablemente destruidas y la tierra será incapaz de mantener al propio hombre.

La ecología obtiene su ventaja crítica no sólo por el hecho de que sólo ella, entre todas las ciencias, presenta este impresionante mensaje a la humanidad, sino también porque presenta este mensaje en una nueva dimensión social. Desde el punto de vista ecológico, la inversión de la evolución orgánica es el resultado de las terribles contradicciones entre la ciudad y el campo, el Estado y la comunidad, la industria y la agricultura, la fabricación en masa y la artesanía, el centralismo y el regionalismo, la escala burocrática y la escala humana.

El carácter reconstructivo de la ecología

Hasta hace poco, los intentos de resolver las contradicciones creadas por la urbanización, la centralización, el crecimiento burocrático y la estatificación se consideraban una vana contra-deriva del «progreso», una contra-deriva que podía ser desechada como quimérica y reaccionaria. El anarquista era considerado un visionario

desamparado, un paria social, lleno de nostalgia por la aldea campesina o la comuna medieval. Sus anhelos de una sociedad descentralizada y de una comunidad humanista en sintonía con la naturaleza y las necesidades del individuo –el individuo espontáneo, sin trabas por parte de la autoridad– fueron vistos como las reacciones de un romántico, de un artesano desclasado o de un intelectual «inadaptado». Su protesta contra la centralización y la estatización parecía tanto menos persuasiva cuanto que se apoyaba principalmente en consideraciones éticas, en nociones utópicas, ostensiblemente «irreales», de lo que el hombre podía ser, y no en lo que era. En respuesta a esta protesta, los oponentes del pensamiento anarquista –liberales, derechistas e «izquierdistas» autoritarios– argumentaron que eran las voces de la realidad histórica, que sus nociones estatistas y centralistas estaban arraigadas en el mundo objetivo y práctico.

El tiempo no es muy amable con el conflicto de ideas. Sea cual sea la validez de los puntos de vista libertarios y no libertarios hace unos años, el desarrollo histórico ha hecho que prácticamente todas las objeciones al pensamiento anarquista carezcan hoy de sentido. La ciudad y el estado modernos, la tecnología masiva de carbón y acero de la Revolución Industrial, los sistemas posteriores, más racionalizados, de producción en masa y los sistemas de organización laboral de la cadena de montaje, la nación centralizada, el estado y su aparato burocrático, han

alcanzado sus límites. Independientemente de la función progresista o liberadora que pudieran tener, ahora se han convertido en algo totalmente regresivo y opresivo. Son regresivos no sólo porque erosionan el espíritu humano y despojan a la comunidad de toda su cohesión, solidaridad y normas ético–culturales; son regresivos desde un punto de vista objetivo, desde un punto de vista ecológico. Porque no sólo socavan el espíritu humano y la comunidad humana, sino también la viabilidad del planeta y de todos los seres vivos que lo habitan.

Nunca se insistirá demasiado en que los conceptos anarquistas de una comunidad equilibrada, una democracia cara a cara, una tecnología humanista y una sociedad descentralizada –estos ricos conceptos libertarios– no sólo son deseables, sino también necesarios. No sólo pertenecen a las grandes visiones del futuro del hombre, sino que ahora constituyen las condiciones previas para la supervivencia humana. El proceso de desarrollo social los ha llevado de la dimensión ética y subjetiva a una dimensión práctica y objetiva. Lo que antes se consideraba poco práctico y visionario se ha convertido en eminentemente práctico. Y lo que antes se consideraba práctico y objetivo se ha convertido en eminentemente impracticable e irrelevante para el desarrollo del hombre hacia una existencia más plena y libre. Si concebimos las demandas de comunidad, de democracia cara a cara, de una tecnología humanista liberadora y de la descentralización simplemente como

reacciones al estado de cosas imperante –un vigoroso «no» al «sí» de lo que existe hoy–, ahora se puede argumentar de forma convincente y objetiva la practicidad de una sociedad anarquista.

El rechazo a la situación actual explica, en mi opinión, el crecimiento explosivo del anarquismo intuitivo entre los jóvenes de hoy. Su amor por la naturaleza es una reacción contra las cualidades altamente sintéticas de nuestro entorno urbano y sus productos de mala calidad. Su informalidad en el vestir y los modales es una reacción contra la naturaleza formalizada y estandarizada de la vida institucionalizada moderna. Su predisposición a la acción directa es una reacción contra la burocratización y la centralización de la sociedad. Su tendencia a abandonar los estudios, a evitar el trabajo y la carrera de ratas, refleja un creciente enfado contra la rutina industrial sin sentido que genera la fabricación en masa moderna en la fábrica, la oficina o la universidad. Su intenso individualismo es, a su manera elemental, una descentralización de facto de la vida social, una retirada personal de la sociedad de masas.

Lo más significativo de la ecología es su capacidad para convertir este rechazo, a menudo nihilista, del statu quo en una enfática afirmación de la vida; de hecho, en un credo reconstructivo para una sociedad humanista. La esencia del mensaje reconstructivo de la ecología puede resumirse en la palabra «diversidad». Desde un punto de vista ecológico, el equilibrio y la armonía en la naturaleza, en la sociedad y, por

inferencia, en el comportamiento, se logran no por medio de la estandarización mecánica sino por su opuesto, la diferenciación orgánica. Este mensaje sólo puede entenderse claramente si se examina su significado práctico.

Consideremos el principio ecológico de la diversidad –lo que Charles Elton llama la «conservación de la variedad»– en su aplicación a la biología, concretamente a la agricultura. Una serie de estudios –los modelos matemáticos de Lotka y Volterra, los experimentos de Bause con protozoos y ácaros en entornos controlados y una amplia investigación de campo– demuestran claramente que las fluctuaciones de las poblaciones de animales y plantas, que van de leves a proporciones de plaga, dependen en gran medida del número de especies de un ecosistema y del grado de variedad del entorno. Cuanto mayor sea la variedad de presas y depredadores, más estable será la población; cuanto más diversificado sea el entorno en términos de flora y fauna, menos probable será la inestabilidad ecológica. La estabilidad es una función de la variedad y la diversidad: si el entorno se simplifica y la variedad de especies animales y vegetales se reduce, las fluctuaciones de la población se vuelven marcadas y tienden a descontrolarse. Tienden a alcanzar proporciones de plaga.

En el caso de la lucha contra las plagas, muchos ecologistas llegan ahora a la conclusión de que podemos evitar el uso repetitivo de productos químicos tóxicos, como insecticidas y herbicidas, permitiendo una mayor interacción entre los

seres vivos. Debemos dejar más espacio a la espontaneidad natural, a las diversas fuerzas biológicas que conforman una situación ecológica. «Los entomólogos europeos hablan ahora de gestionar toda la comunidad planta-insecto», observa Robert L. Rudd. Se llama manipulación de la biocenosis³¹.

El entorno biogenético es variado, complejo y dinámico. Aunque el número de individuos cambia constantemente, ninguna especie alcanza normalmente proporciones de plaga. Las condiciones especiales que permiten la existencia de poblaciones elevadas de una sola especie en un ecosistema complejo son acontecimientos raros. La gestión de la biocenosis o del ecosistema debe convertirse en nuestro objetivo, por muy difícil que sea³².

Sin embargo, la «manipulación» de la biocenosis de manera significativa presupone una amplia descentralización de la agricultura. En la medida de lo

31 El uso que hace Rudd de la palabra «manipulación» puede crear la impresión errónea de que una situación ecológica puede describirse con simples términos mecánicos. Para que no surja esta impresión, me gustaría subrayar que nuestro conocimiento de una situación ecológica y el uso práctico de este conocimiento son cuestiones de perspicacia más que de poder. Charles Elton expone el caso de la gestión de una situación ecológica cuando escribe: «Hay que gestionar el futuro del mundo, pero esta gestión no sería como una partida de ajedrez ... [sino] más bien como el manejo de un barco».

32 Robert L. Rudd. «Pesticides: The Real Peril», *The Nation*. vol. 189 (1959), pág. 401.

posible, la agricultura industrial debe dar paso al suelo y a la cría agrícola; la planta de producción debe ceder el paso a la jardinería y la horticultura. No quiero decir que haya que renunciar a los logros adquiridos por la agricultura a gran escala y la mecanización. Lo que sí sostengo, sin embargo, es que la tierra debe ser cultivada como si fuera un jardín; su flora debe ser diversificada y cuidada con esmero, equilibrada por una fauna y un arbolado adecuados a la región. La descentralización es importante, además, para el desarrollo del agricultor, así como para el desarrollo de la agricultura. El cultivo de alimentos, practicado en un sentido verdaderamente ecológico, presupone que el agricultor está familiarizado con todas las características y sutilezas del terreno en el que se producen los cultivos.

Debe conocer a fondo la fisiografía de la tierra, sus suelos variados –tierra de cultivo, tierra de bosque, tierra de pastoreo–, su contenido mineral y orgánico y su microclima, y debe dedicarse a un estudio continuo de los efectos producidos por la nueva flora y fauna. Debe desarrollar su sensibilidad a las posibilidades y necesidades de la tierra mientras se convierte en una parte orgánica de la situación agrícola. Difícilmente podemos esperar alcanzar este alto grado de sensibilidad e integración en el cultivador de alimentos sin reducir la agricultura a una escala humana, sin llevar la agricultura al ámbito del individuo. Para responder a las exigencias de un enfoque ecológico del cultivo de alimentos, la agricultura debe ser redimensionada, pasando

de enormes explotaciones industriales a unidades de tamaño moderado.

El mismo razonamiento se aplica a un desarrollo racional de los recursos energéticos. La Revolución Industrial aumentó la cantidad de energía utilizada por el hombre. Si bien es cierto que las sociedades preindustriales dependían principalmente de la fuerza animal y de los músculos humanos, en muchas regiones de Europa se desarrollaron complejos modelos energéticos que implicaban una sutil integración de recursos como la energía eólica e hidráulica, y una variedad de combustibles (madera, turba, carbón, almidones vegetales y grasas animales).

La Revolución Industrial desbordó y destruyó en gran medida estos patrones energéticos regionales, sustituyéndolos primero por un sistema energético único (carbón) y más tarde por un sistema dual (carbón y petróleo). Las regiones desaparecieron como modelos de patrones energéticos integrados; de hecho, el propio concepto de integración a través de la diversidad fue borrado. Como he indicado antes, muchas regiones se convirtieron en zonas predominantemente mineras, dedicadas a la extracción de un único recurso, mientras que otras se convirtieron en inmensas zonas industriales, a menudo dedicadas a la producción de unos pocos productos básicos. No hace falta que repasemos el papel que esta ruptura del verdadero regionalismo ha desempeñado en la producción de la contaminación del aire y del agua, el daño que ha infligido a

grandes zonas del campo y la perspectiva que tenemos de que se agoten nuestros preciados combustibles de hidrocarburos.

Podemos, por supuesto, recurrir a los combustibles nucleares, pero es escalofriante pensar en los letales residuos radiactivos que habría que eliminar si los reactores de potencia fueran nuestra única fuente de energía. A la larga, un sistema energético basado en materiales radiactivos conduciría a la contaminación generalizada del medio ambiente, al principio de forma sutil, pero después a una escala masiva y palpablemente destructiva. O podríamos aplicar los principios ecológicos a la solución de nuestros problemas energéticos. Podríamos intentar restablecer los patrones energéticos regionales anteriores, utilizando un sistema combinado de energía proporcionada por el viento, el agua y la energía solar. Nos ayudarían dispositivos más sofisticados que los conocidos en el pasado.

Los dispositivos solares, las turbinas eólicas y los recursos hidroeléctricos, tomados por separado, no proporcionan una solución para nuestros problemas energéticos y el trastorno ecológico creado por los combustibles convencionales. Reunidos como un mosaico, como un patrón energético orgánico desarrollado a partir de las potencialidades de una región, podrían satisfacer ampliamente las necesidades de una sociedad descentralizada. En las latitudes soleadas, podríamos depender más de la energía solar que de los combustibles.

En las zonas marcadas por las turbulencias atmosféricas, podríamos recurrir en mayor medida a los dispositivos eólicos; y en las zonas costeras adecuadas o en las regiones del interior con una buena red de ríos, la mayor parte de nuestra energía procedería de las instalaciones hidroeléctricas. En todos los casos, utilizaríamos un mosaico de combustibles incombustibles, combustibles y nucleares. Lo que quiero decir es que, diversificando nuestro uso de los recursos energéticos, organizándolos en un patrón ecológicamente equilibrado, podríamos combinar la energía eólica, la solar y la hidráulica en una región determinada para satisfacer las necesidades industriales y domésticas de una comunidad determinada con un uso mínimo de combustibles nocivos. Y, con el tiempo, podríamos sofisticar nuestros dispositivos de energía sin combustión hasta un punto en el que se podrían eliminar todas las fuentes de energía nocivas.

Sin embargo, al igual que en el caso de la agricultura, la aplicación de los principios ecológicos a los recursos energéticos presupone una amplia descentralización de la sociedad y un concepto verdaderamente regional de la organización social. Para mantener una gran ciudad se necesitan inmensas cantidades de carbón y petróleo. En cambio, la energía solar, eólica y mareomotriz nos llega principalmente en pequeños paquetes; salvo las espectaculares presas mareomotrices, los nuevos dispositivos rara vez proporcionan más de unos pocos miles

de kilovatios–hora de electricidad. Es difícil creer que alguna vez seamos capaces de diseñar colectores solares que puedan proporcionarnos los inmensos bloques de energía eléctrica producidos por una gigantesca planta de vapor; es igualmente difícil concebir una batería de turbinas eólicas que nos proporcione suficiente electricidad para iluminar la isla de Manhattan. Si los hogares y las fábricas están muy concentrados, los dispositivos para utilizar fuentes de energía limpias probablemente seguirán siendo meros juguetes; pero si las comunidades urbanas se reducen en tamaño y se dispersan ampliamente por la tierra, no hay razón para que estos dispositivos no puedan combinarse para proporcionarnos todas las comodidades de una civilización industrializada. Para utilizar eficazmente la energía solar, eólica y mareomotriz, la megalópolis debe descentralizarse. Un nuevo tipo de comunidad, cuidadosamente adaptada a las características y recursos de una región, debe sustituir a los cinturones urbanos en expansión que están surgiendo hoy en día.

Sin duda, los argumentos objetivos a favor de la descentralización no terminan con la discusión sobre la agricultura y los problemas creados por los recursos energéticos combustibles. La validez de los argumentos descentralistas puede demostrarse para casi todos los problemas «logísticos» de nuestro tiempo. Permítanme citar un ejemplo de la problemática del transporte. Se ha escrito mucho sobre los efectos nocivos de los vehículos de motor

impulsados por la gasolina: su despilfarro, su papel en la contaminación atmosférica urbana, el ruido que aportan al entorno de la ciudad, el enorme número de muertos que se cobran anualmente en las grandes ciudades del mundo y en las autopistas. En una civilización altamente urbanizada, sería inútil sustituir estos vehículos nocivos por otros limpios, eficientes, prácticamente silenciosos y, sin duda, más seguros, impulsados por baterías. Los mejores coches eléctricos deben recargarse cada cien kilómetros aproximadamente, lo que limita su utilidad para el transporte en las grandes ciudades. Sin embargo, en una comunidad pequeña y descentralizada, sería factible utilizar estos vehículos eléctricos para el transporte urbano o regional y establecer redes de monorraíl para el transporte de larga distancia. Es bien sabido que los vehículos de gasolina contribuyen enormemente a la contaminación atmosférica urbana, y existe un fuerte sentimiento de «ingeniería» de las características más nocivas del automóvil hasta el olvido. Nuestra época se caracteriza por tratar de resolver todas sus irracionalidades con un truco: postcombustión para los gases tóxicos de la gasolina, antibióticos para la mala salud, tranquilizantes para los trastornos psíquicos. Pero el problema de la contaminación atmosférica urbana es demasiado intratable para los trucos; tal vez sea más intratable de lo que queremos creer. Básicamente, la contaminación atmosférica está causada por las altas densidades de población, por una excesiva concentración de personas en un área pequeña.

Millones de personas, densamente concentradas en una gran ciudad, producen necesariamente una grave contaminación atmosférica local por sus actividades cotidianas. Deben quemar combustibles por razones domésticas e industriales; deben construir o derribar edificios (los escombros aéreos producidos por estas actividades son una fuente importante de contaminación atmosférica urbana); deben eliminar inmensas cantidades de basura; deben viajar por carreteras con neumáticos de goma (las partículas producidas por la erosión de los neumáticos y los materiales de la calzada contribuyen significativamente a la contaminación atmosférica). Sean cuales sean los dispositivos de control de la contaminación que añadamos a los automóviles y a las centrales eléctricas, las mejoras que estos dispositivos produzcan en la calidad del aire urbano quedarán más que anuladas por el futuro crecimiento megalopolitano.

El anarquismo es algo más que comunidades descentralizadas. Si he examinado esta posibilidad con cierto detalle, ha sido para demostrar que una sociedad anarquista, lejos de ser un ideal remoto, se ha convertido en una condición previa para la práctica de los principios ecológicos. Para resumir el mensaje crítico de la ecología: si disminuimos la variedad en el mundo natural, degradamos su unidad y totalidad; destruimos las fuerzas que hacen posible la armonía natural y un equilibrio duradero; y, lo que es aún más significativo, introducimos un retroceso absoluto

en el desarrollo del mundo natural que puede llegar a hacer que el medio ambiente no sea apto para formas de vida avanzadas.

Para resumir el mensaje reconstructivo de la ecología: si queremos avanzar en la unidad y la estabilidad del mundo natural, si queremos armonizarlo, debemos conservar y promover la variedad. Sin duda, la mera variedad por sí misma es un objetivo vacuo. En la naturaleza, la variedad surge espontáneamente. Las capacidades de una nueva especie son puestas a prueba por los rigores del clima, por su habilidad para enfrentarse a los depredadores y por su capacidad para establecer y ampliar su nicho. Pero la especie que consigue ampliar su nicho en el medio ambiente también amplía la situación ecológica en su conjunto. Tomando la frase de E. A. Gutkind, «amplía el entorno»³³ tanto para sí misma como para las especies con las que entra en una relación equilibrada.

¿Cómo se aplican estos conceptos a la teoría social? Para muchos lectores, supongo, debería bastar con decir que, en la medida en que el hombre forma parte de la naturaleza, un entorno natural en expansión amplía la base del desarrollo social. Pero la respuesta a la pregunta es mucho más profunda de lo que muchos ecologistas y libertarios sospechan. De nuevo, permítanme volver al principio

33 E. A. Gutkind. *The Twilight of the Cities* (French Press, Gleoc, N.Y., 1962). págs. 55–144.

ecológico de totalidad y equilibrio como producto de la diversidad. Teniendo en cuenta este principio, el primer paso hacia una respuesta lo proporciona un pasaje de «La filosofía del anarquismo» de Herbert Read. Al presentar su «medida del progreso», Read observa: «El progreso se mide por el grado de diferenciación dentro de una sociedad. Si el individuo es una unidad en una masa corporativa, su vida será limitada, aburrida y mecánica. Si el individuo es una unidad por sí mismo, con espacio y potencialidad para la acción separada, entonces puede estar más sujeto al accidente o al azar, pero al menos puede expandirse y expresarse. Puede desarrollarse –desarrollarse en el único significado real de la palabra– en la conciencia de la fuerza, la vitalidad y la alegría».

El pensamiento de Read, por desgracia, no está completamente desarrollado, pero proporciona un punto de partida interesante. Lo primero que nos llama la atención es que tanto el ecologista como el anarquista hacen mucho hincapié en la espontaneidad. El ecologista, en la medida en que es más que un técnico, tiende a rechazar la noción de «poder sobre la naturaleza». Habla, en cambio, de «dirigir» su camino a través de una situación ecológica, de gestionar en lugar de recrear un ecosistema. El anarquista, por su parte, habla de espontaneidad social, de liberar las potencialidades de la sociedad y de la humanidad, de dar rienda suelta a la creatividad de las personas. Ambos, a su manera, consideran que la autoridad es inhibidora, un peso

que limita el potencial creativo de una situación natural y social. Su objetivo no es gobernar un ámbito, sino liberarlo. Consideran que la perspicacia, la razón y el conocimiento son medios para realizar las potencialidades de una situación, que facilitan la elaboración de la lógica de una situación, y no que sustituyen sus potencialidades con nociones preconcebidas o distorsionan su desarrollo con dogmas.

Volviendo a las palabras de Read, lo que nos llama la atención es que tanto el ecologista como el anarquista ven la diferenciación como una medida de progreso. El ecologista utiliza el término «pirámide biótica» al hablar de los avances biológicos; el anarquista, la palabra «individuación» para denotar los avances sociales. Si vamos más allá de Read, observaremos que, tanto para el ecologista como para el anarquista, se consigue una unidad cada vez mayor mediante una diferenciación creciente. Un todo en expansión se crea mediante la diversificación y el enriquecimiento de sus partes.

Al igual que el ecologista busca ampliar el alcance de un ecosistema y promover una libre interacción entre las especies, el anarquista busca ampliar el alcance de la experiencia social y eliminar todas las trabas a su desarrollo. El anarquismo no es sólo una sociedad sin Estado, sino también una sociedad armonizada que expone al hombre a los estímulos que proporcionan tanto la vida agraria como la urbana, a la actividad física y a la actividad mental, a la sensualidad no reprimida y a la espiritualidad autodirigida, a

la solidaridad comunitaria y al desarrollo individual, a la singularidad regional y a la hermandad mundial, a la espontaneidad y a la autodisciplina, a la eliminación del trabajo y a la promoción de la artesanía. En nuestra sociedad esquizoide, estos objetivos se consideran mutuamente excluyentes, es más, se oponen tajantemente. Aparecen como dualidades debido a la propia logística de la sociedad actual –la separación de la ciudad y el campo, la especialización del trabajo, la atomización del hombre– y sería absurdo creer que estas dualidades podrían resolverse sin una idea general de la estructura física de una sociedad anarquista. Podemos hacernos una idea de cómo sería esa sociedad leyendo las *Noticias de ninguna parte* de William Morris y los escritos de Peter Kropotkin. Pero estas obras nos proporcionan meras visiones. No tienen en cuenta los avances tecnológicos posteriores a la Segunda Guerra Mundial ni las aportaciones del desarrollo de la ecología. Este no es el lugar para embarcarse en una «escritura utópica», pero se pueden presentar ciertas pautas incluso en una discusión general. Y al presentar estas pautas, quiero destacar no sólo las premisas ecológicas más obvias que las sustentan, sino también las humanistas.

Una sociedad anarquista debe ser una sociedad descentralizada, no sólo para establecer una base duradera para la armonización del hombre y la naturaleza, sino también para añadir nuevas dimensiones a la armonización del hombre y el hombre. Los griegos, nos recuerdan a

menudo, se habrían horrorizado ante una ciudad cuyo tamaño y población impedía una relación cara a cara, a menudo familiar, entre los ciudadanos. Es evidente la necesidad de reducir las dimensiones de la comunidad humana, en parte para resolver nuestros problemas de contaminación y transporte, en parte también para crear verdaderas comunidades. En cierto sentido, debemos humanizar la humanidad. Los aparatos electrónicos como el teléfono, el telégrafo, la radio y el receptor de televisión deben utilizarse lo menos posible para mediar en las relaciones entre las personas. A la hora de tomar decisiones colectivas –la antigua *ecclesia* ateniense era, en cierto modo, un modelo para tomar decisiones sociales–, todos los miembros de la comunidad deberían tener la oportunidad de adquirir en su totalidad la medida de cualquiera que se dirija a la asamblea. Deben estar en condiciones de absorber sus actitudes, estudiar sus expresiones y sopesar sus motivos, así como sus ideas, en un encuentro personal directo y mediante una discusión cara a cara.

Nuestras pequeñas comunidades deben ser económicamente equilibradas y bien completas, en parte para poder aprovechar al máximo las materias primas y los recursos energéticos locales, en parte también para ampliar los estímulos agrícolas e industriales a los que están expuestos los individuos. El miembro de una comunidad que tiene una predilección por la ingeniería, por ejemplo, debe ser animado a empapar sus manos en humus; el hombre de

ideas debe ser animado a emplear su musculatura; el agricultor «innato» debe familiarizarse con el funcionamiento de un tren de laminación. Separar al ingeniero de la tierra, al pensador de la pala y al agricultor de la planta industrial promueve un grado de sobreespecialización profesional que conduce a una peligrosa medida de control social por parte de los especialistas. Lo que es igualmente importante, la especialización profesional y vocacional impide a la sociedad alcanzar un objetivo vital: la humanización de la naturaleza por parte del técnico y la naturalización de la sociedad por parte del biólogo.

Sostengo que una comunidad anarquista se aproximaría a un ecosistema claramente definible; sería diversificado, equilibrado y armonioso. Es discutible si tal ecosistema adquiriría la configuración de una entidad urbana con un centro definido, como la polis griega o la comuna medieval, o si, como propone Gutkind, la sociedad consistiría en comunidades muy dispersas sin un centro definido. En cualquier caso, la escala ecológica de cualquiera de estas comunidades vendría determinada por el ecosistema más pequeño capaz de soportar una población de tamaño moderado.

Una comunidad relativamente autosuficiente, visiblemente dependiente de su entorno para los medios de vida, adquiriría un nuevo respeto por las interrelaciones orgánicas que la sostienen. A largo plazo, el intento de

aproximarse a la autosuficiencia resultaría, en mi opinión, más eficiente que la exagerada división nacional del trabajo que prevalece en la actualidad. Aunque sin duda habría muchas duplicaciones de pequeñas instalaciones industriales de comunidad a comunidad, la familiaridad de cada grupo con su entorno local y sus raíces ecológicas haría un uso más inteligente y más amoroso de su entorno. Creo que, lejos de producir provincianismo, la autosuficiencia relativa crearía una nueva matriz para el desarrollo individual y comunitario, una unidad con el entorno que vitalizaría la comunidad.

La rotación de las responsabilidades cívicas, vocacionales y profesionales estimularía los sentidos en el ser del individuo, creando y completando nuevas dimensiones en el autodesarrollo. En una sociedad completa podríamos esperar crear hombres completos. En el mundo occidental, los atenienses, con todos sus defectos y limitaciones, fueron los primeros en darnos una noción de esta plenitud. «La polis estaba hecha para el aficionado», nos dice H. D. F. Kitto. «Su ideal era que cada ciudadano (más o menos, según la polis fuera democrática u oligárquica) desempeñara su papel en todas sus múltiples actividades, un ideal que descende de forma reconocible de la generosa concepción homérica de la *areté* como excelencia y actividad omnímodas. Implica un respeto por la totalidad o la unidad de la vida, y una consecuente aversión a la especialización. Implica un desprecio por la eficiencia –o más bien un ideal mucho más

elevado de eficiencia; y una eficiencia que no existe en un departamento de la vida, sino en la vida misma»³⁴. Una sociedad anarquista, aunque seguramente aspiraría a más, difícilmente podría esperar lograr menos que este estado de ánimo.

Si la comunidad ecológica se logra en la práctica, la vida social producirá un desarrollo sensible de la diversidad humana y natural, cayendo juntos en un todo bien equilibrado y armonioso. Desde la comunidad, pasando por la región, hasta continentes enteros, veremos una colorida diferenciación de grupos humanos y ecosistemas, cada uno de los cuales desarrollará sus potencialidades únicas y expondrá a los miembros de la comunidad a un amplio espectro de estímulos económicos, culturales y de comportamiento. En nuestro ámbito habrá una emocionante, y a menudo dramática, variedad de formas comunales: aquí marcadas por las adaptaciones arquitectónicas e industriales a los ecosistemas semiáridos, allí a las praderas, en otros lugares por la adaptación a las zonas boscosas. Seremos testigos de una interacción creativa entre el individuo y el grupo, la comunidad y el entorno, la humanidad y la naturaleza. La mentalidad que hoy en día organiza las diferencias entre los seres humanos y otras formas de vida según líneas jerárquicas, definiendo lo externo en términos de su «superioridad» o

34 H. D. F. Kitto. *The Greeks* (Aldine. Chicago, 1961), pág. 16.

«inferioridad», dará paso a una perspectiva que trate la diversidad de manera ecológica.

Las diferencias entre las personas serán respetadas, incluso fomentadas, como elementos que enriquecen la unidad de la experiencia y los fenómenos. La relación tradicional que enfrenta al sujeto con el objeto se alterará cualitativamente; lo «externo», lo «diferente», lo «otro» se concebirá como partes individuales de un todo tanto más rico por su complejidad. Este sentido de unidad reflejará la armonización de intereses entre los individuos y entre la sociedad y la naturaleza. Liberados de una rutina opresiva, de represiones e inseguridades paralizantes, de las cargas del trabajo y de las falsas necesidades, de las trabas de la autoridad y de la compulsión irracional, los individuos estarán finalmente, por primera vez en la historia, en condiciones de realizar sus potencialidades como miembros de la comunidad humana y del mundo natural.

Nueva York
Febrero de 1965

HACIA UNA TECNOLOGÍA LIBERADORA

Desde los tiempos de la Revolución Industrial, las actitudes populares hacia la tecnología no han fluctuado tan bruscamente como en las últimas décadas. Durante la mayor parte de los años veinte, e incluso hasta bien entrada la década de los treinta, la opinión pública acogía con satisfacción la innovación tecnológica e identificaba el bienestar del hombre con los avances industriales de la época. Fue un periodo en el que los apologistas soviéticos podían justificar los métodos más brutales y los peores crímenes de Stalin simplemente describiéndolo como el «industrializador» de la Rusia moderna. También fue un periodo en el que la crítica más eficaz a la sociedad capitalista podía basarse en los hechos brutos del estancamiento económico y tecnológico de Estados Unidos y Europa Occidental. A mucha gente le parecía que había una

relación directa, de uno a uno, entre los avances tecnológicos y el progreso social; un fetichismo de la palabra «industrialización» excusaba los planes y programas económicos más abusivos.

Hoy consideraríamos estas actitudes como ingenuas. Exceptuando quizás a los técnicos y científicos que diseñan el «hardware», el sentimiento de la mayoría de la gente hacia la innovación tecnológica podría describirse como esquizoide, dividido en un miedo desgarrador a la extinción nuclear, por un lado, y un anhelo de abundancia material, ocio y seguridad, por otro. La tecnología también parece estar en conflicto consigo misma. La bomba se enfrenta al reactor de potencia, el misil intercontinental al satélite de comunicaciones. La misma disciplina tecnológica suele aparecer como enemiga y amiga de la humanidad, e incluso las ciencias tradicionalmente orientadas al ser humano, como la medicina, ocupan una posición ambivalente, como demuestran las promesas de los avances en quimioterapia y la amenaza creada por la investigación en guerra biológica.

No es de extrañar que la tensión entre la promesa y la amenaza se resuelva cada vez más a favor de la amenaza mediante un rechazo generalizado de la tecnología. Cada vez más, la tecnología es vista como un demonio, imbuido de una siniestra vida propia, que probablemente mecanizará al hombre si no logra exterminarlo. El profundo pesimismo que produce esta visión es a menudo tan simplista como el optimismo que prevalecía en décadas anteriores. Existe un

peligro muy real de que perdamos nuestra perspectiva hacia la tecnología, de que descuidemos sus tendencias liberadoras y, lo que es peor, de que nos sometamos de forma fatalista a su uso con fines destructivos. Para no quedar paralizados por esta nueva forma de fatalismo social, hay que encontrar un equilibrio.

El propósito de este artículo es explorar tres cuestiones. ¿Cuál es el potencial liberador de la tecnología moderna, tanto material como espiritualmente? ¿Qué tendencias, si las hay, están remodelando la máquina para su uso en una sociedad orgánica y orientada al ser humano? Y, por último, ¿cómo pueden utilizarse la nueva tecnología y los recursos de forma ecológica, es decir, para promover el equilibrio de la naturaleza, el pleno desarrollo de las regiones naturales y la creación de comunidades orgánicas y humanistas?

En las observaciones anteriores hay que hacer hincapié en la palabra «potencial». No pretendo que la tecnología sea necesariamente liberadora o beneficiosa para el desarrollo del hombre. Pero seguramente no creo que el hombre esté destinado a ser esclavizado por la tecnología y los modos de pensamiento tecnológico (como insinúan Juenger y Ellul en sus libros sobre el tema³⁵). Por el contrario, intentaré

35 Tanto Juenger como Ellul creen que el envilecimiento del hombre por la máquina es intrínseco al desarrollo de la tecnología, y sus obras concluyen con una sombría nota de resignación. Este punto de vista refleja el fatalismo social que tengo en mente, especialmente tal como lo expresa Ellul, cuyas ideas son más sintomáticas de la condición humana contemporánea. Véase

mostrar que un modo de vida orgánico privado de su componente tecnológico sería tan poco funcional como un hombre privado de su esqueleto. La tecnología debe considerarse como el soporte estructural básico de una sociedad; es literalmente el marco de una economía y de muchas instituciones sociales.

Tecnología y libertad

El año 1848 destaca como un punto de inflexión en la historia de las revoluciones modernas. Fue el año en el que el marxismo debutó como ideología diferenciada en las páginas del *Manifiesto Comunista*, y en el que el proletariado, representado por los obreros parisinos, debutó como fuerza política diferenciada en las barricadas de junio. También podría decirse que 1848, un año cercano al ecuador del siglo XIX, representa la culminación de la tecnología tradicional de vapor iniciada por la máquina Newcomen un siglo y medio antes.

Lo que nos sorprende de la convergencia de estos hitos ideológicos, políticos y tecnológicos es hasta qué punto el

Friedrich George Juenger, *The Failure of Technology* (Regnery; Chicago, 1956) y Jacques Ellul, *The Technological Society* (Knopf; Nueva York, 1968).

Manifiesto Comunista y las barricadas de junio se adelantaron a su tiempo. En la década de 1840, la Revolución Industrial se centró en tres áreas de la economía: la producción textil, la fabricación de hierro y el transporte. La invención de la máquina de hilar de Arkwright, la máquina de vapor de Watt y el telar mecánico de Cartwright habían llevado finalmente el sistema fabril a la industria textil; mientras tanto, una serie de sorprendentes innovaciones en la tecnología de la fabricación del hierro aseguraban el suministro de metales de alta calidad y bajo coste necesarios para sostener la expansión de las fábricas y del ferrocarril. Pero estas innovaciones, por importantes que fueran, no fueron acompañadas de cambios proporcionales en otras áreas de la tecnología industrial. Por un lado, pocas máquinas de vapor tenían más de quince caballos de potencia, y los mejores altos hornos proporcionaban poco más de cien toneladas de hierro a la semana, una fracción de las miles de toneladas que producen diariamente los hornos modernos. Y lo que es más importante, el resto de áreas de la economía aún no se veían afectadas de forma significativa por la innovación tecnológica. Las técnicas mineras, por ejemplo, habían cambiado poco desde los tiempos del Renacimiento. El minero seguía trabajando el frente del mineral con un pico manual y una palanca, y las bombas de drenaje, los sistemas de ventilación y las técnicas de acarreo no habían mejorado mucho con respecto a las descripciones que encontramos en el clásico de Agrícola sobre la minería escrito tres siglos antes. La agricultura apenas salía de su

sueño de siglos. Aunque se había desbrozado una gran cantidad de tierra para el cultivo de alimentos, el estudio del suelo era todavía una novedad. De hecho, el peso de la tradición y el conservadurismo era tan grande que la mayor parte de las cosechas seguían haciéndose a mano, a pesar de que ya en 1822 se había perfeccionado una segadora mecánica. Los edificios, a pesar de su masividad y ornamentación, se levantaban principalmente con la fuerza de los músculos; la grúa manual y el molinete seguían ocupando el centro mecánico de la obra. El acero era un metal relativamente raro: en 1850 su precio era de 250 dólares la tonelada y, hasta el descubrimiento del convertidor de Bessemer, las técnicas de fabricación de acero se habían estancado durante siglos. Por último, aunque las herramientas de precisión habían avanzado mucho, cabe señalar que los esfuerzos de Charles Babbage por construir un sofisticado ordenador mecánico se vieron frustrados por las inadecuadas técnicas de mecanizado de la época.

He revisado estos desarrollos tecnológicos porque tanto sus promesas como sus limitaciones ejercieron una profunda influencia en el pensamiento revolucionario del siglo XIX. Las innovaciones en la tecnología textil y de fabricación de hierro proporcionaron un nuevo sentido de promesa, incluso un nuevo estímulo, al pensamiento socialista y utópico. Al teórico revolucionario le pareció que por primera vez en la historia podía anclar su sueño de una sociedad liberadora en

la perspectiva visible de la abundancia material y el aumento del ocio para la masa de la humanidad. El socialismo, argumentaban los teóricos, podía basarse en el interés propio y no en la dudosa nobleza de ánimo del hombre. La innovación tecnológica había transformado el ideal socialista de una vaga esperanza humanitaria en un programa práctico.

La nueva practicidad adquirida obligó a muchos teóricos socialistas, especialmente a Marx y Engels, a enfrentarse a las limitaciones tecnológicas de su tiempo. Se enfrentaron a una cuestión estratégica: en todas las revoluciones anteriores, la tecnología aún no se había desarrollado hasta un nivel en el que los hombres pudieran liberarse de la necesidad material, el trabajo y la lucha por las necesidades de la vida.

Por muy brillantes y elevados que fueran los ideales revolucionarios del pasado, la inmensa mayoría del pueblo, agobiado por las carencias materiales, tuvo que abandonar el escenario de la historia tras la revolución, volver al trabajo y entregar la gestión de la sociedad a una nueva clase de explotadores con poder adquisitivo. De hecho, cualquier intento de igualar la riqueza de la sociedad a un nivel bajo de desarrollo tecnológico no habría eliminado la necesidad, sino que simplemente la habría convertido en una característica general de la sociedad en su conjunto, recreando así todas las condiciones para una nueva lucha por las cosas materiales de la vida, por nuevas formas de

propiedad y, finalmente, por un nuevo sistema de dominación de clase. El desarrollo de las fuerzas productivas es la «premisa práctica absolutamente necesaria [del comunismo]», escribieron Marx y Engels en 1846, «porque sin ella se generaliza la carencia, y con la carencia se reproduciría necesariamente la lucha por las necesidades y todos los viejos negocios sucios»³⁶.

Prácticamente todas las utopías, teorías y programas revolucionarios de principios del siglo XIX se enfrentaron a problemas de necesidad: cómo asignar el trabajo y los bienes materiales en un nivel relativamente bajo de desarrollo tecnológico. Estos problemas impregnaron el pensamiento revolucionario de una manera sólo comparable al impacto del pecado original en la teología cristiana. El hecho de que los hombres tuvieran que dedicar una parte sustancial de su tiempo al trabajo, por el que obtendrían escasos beneficios, constituyó una premisa importante de toda la ideología socialista: autoritaria y libertaria, utópica y científica, marxista y anarquista. La noción marxista de una economía planificada llevaba implícito el hecho, incontestablemente claro en la época de Marx, de que el socialismo seguiría lastrado por unos recursos relativamente escasos. Los hombres tendrían que planificar –en efecto, restringir– la distribución de bienes y tendrían que racionalizar –en efecto, intensificar– el uso del trabajo. El trabajo, bajo el socialismo,

36 Karl Marx – Friedrich Engels. *La Ideología alemana* (Pueblos Unidos, Montevideo, 1968).

sería un deber, una responsabilidad que todo individuo capaz tendría que asumir. Incluso Proudhon avanzó este punto de vista sombrío cuando escribió: «Sí, la vida es una lucha. Pero esta lucha no es entre el hombre y el hombre, sino entre el hombre y la naturaleza, y cada uno tiene el deber de compartirla»³⁷. Este énfasis austero, casi bíblico, en la lucha y el deber refleja la dureza del pensamiento socialista durante la Revolución Industrial.

El problema de lidiar con la necesidad y el trabajo –un problema ancestral perpetuado por la temprana Revolución Industrial– produjo la gran divergencia en las ideas revolucionarias entre el socialismo y el anarquismo. La libertad seguiría circunscrita por la necesidad en caso de revolución. ¿Cómo se iba a «administrar» este mundo de la necesidad? ¿Cómo se decidiría el reparto de bienes y derechos? Marx dejó esta decisión en manos de un poder estatal, un poder estatal «proletario» transitorio, sin duda, pero no obstante un organismo coercitivo, establecido por encima de la sociedad. Según Marx, el Estado se «marchitaría» a medida que la tecnología se desarrollara y ampliara el dominio de la libertad, otorgando a la humanidad la abundancia material y el ocio para controlar sus asuntos directamente. Este extraño cálculo, en el que la necesidad y la libertad estaban mediadas por el Estado, difería muy poco políticamente de la corriente de opinión

37 Pierre–Joseph Proudhon; *What is Property?* (Bellamy Library, Londres), vol. I, pág. 135.

radical democrático–burguesa del siglo XIX. La esperanza anarquista de la abolición del Estado, por otra parte, se basaba en gran medida en la creencia en la viabilidad de los instintos sociales del hombre. Bakunin, por ejemplo, pensaba que la costumbre obligaría a los individuos con inclinaciones antisociales a acatar los valores y necesidades colectivistas sin obligar a la sociedad a utilizar la coerción. Kropotkin, que ejerció más influencia entre los anarquistas en esta área de especulación, invocó la propensión del hombre a la ayuda mutua –esencialmente un instinto social– como garante de la solidaridad en una comunidad anarquista (un concepto que derivó de su estudio de la evolución animal y social).

Sin embargo, el hecho es que en ambos casos –el marxista y el anarquista– la respuesta al problema de la necesidad y el trabajo estaba atravesada por la ambigüedad. El reino de la necesidad estaba brutalmente presente; no podía ser conjurado por meras teorías y especulaciones. Los marxistas podían esperar administrar la necesidad por medio de un Estado, y los anarquistas, lidiar con ella a través de comunidades libres, pero dado el limitado desarrollo tecnológico del último XIX, en última instancia ambas escuelas dependían de un acto de fe para hacer frente al problema de la necesidad y el trabajo. Los anarquistas podían argumentar contra los marxistas que cualquier estado de transición, por muy revolucionaria que fuera su retórica y democrática su estructura, se autoperpetuaría;

tendería a convertirse en un fin en sí mismo y a preservar las mismas condiciones materiales y sociales para cuya eliminación había sido creado. Para que un Estado así se «marchitara» (es decir, promoviera su propia disolución) sería necesario que sus dirigentes y su burocracia fueran personas de cualidades morales sobrehumanas. Los marxistas, a su vez, podían invocar la historia para demostrar que la costumbre y las propensiones mutualistas nunca fueron barreras efectivas contra las presiones de la necesidad material, o contra la embestida de la propiedad, o contra el desarrollo de la explotación y la dominación de clase. En consecuencia, descartaron el anarquismo como la doctrina ética que revivía la mística del hombre natural y sus virtudes sociales innatas.

El problema de la necesidad y el trabajo –del reino de la necesidad– nunca fue resuelto satisfactoriamente por ninguno de los dos cuerpos doctrinales del siglo XIX. El mérito del anarquismo es haber conservado sin concesiones su elevado ideal de libertad –el ideal de la organización espontánea, de la comunidad y de la abolición de toda autoridad–, aunque este ideal no era más que una visión del futuro del hombre, de la época en que la tecnología eliminaría por completo el reino de la necesidad. El marxismo fue comprometiendo cada vez más su ideal de libertad, matizándolo penosamente con etapas transitorias y conveniencias políticas, hasta que hoy es una ideología de poder desnudo, eficiencia pragmática y centralización social

casi indistinguible de las ideologías del capitalismo de Estado moderno³⁸.

En retrospectiva, es asombroso considerar cuánto tiempo el problema de la necesidad y el trabajo proyectó su sombra sobre la teoría revolucionaria. En un lapso de sólo nueve décadas –los años entre 1850 y 1940– la sociedad occidental creó, pasó y evolucionó más allá de dos grandes épocas de la historia tecnológica: la era paleotécnica del carbón y el acero, y la era neotécnica de la energía eléctrica, los productos químicos sintéticos, la electricidad y los motores de combustión interna. Irónicamente, ambas épocas tecnológicas parecieron aumentar la importancia del trabajo en la sociedad. A medida que el número de trabajadores industriales aumentaba en proporción a otras clases sociales, el trabajo –más precisamente, el trabajo oneroso³⁹– adquiría un estatus cada vez más alto en el pensamiento revolucionario. Durante este periodo, la propaganda de los socialistas a menudo sonaba como un canto al trabajo; no sólo el trabajo era «ennoblecedor», sino que los trabajadores eran ensalzados como los únicos

38 Creo que el desarrollo del «Estado obrero» en Rusia apoya plenamente la crítica anarquista al estatismo marxista. De hecho, los marxistas modernos harían bien en consultar la discusión del propio Marx sobre el fetichismo de la mercancía en *El Capital* para entender cómo todo (incluido el Estado) tiende a convertirse en un fin en sí mismo en condiciones de intercambio de mercancías.

39 La distinción entre el trabajo placentero y el trabajo oneroso debe tenerse siempre presente.

individuos útiles en el tejido social. Estaban dotados de una capacidad instintiva supuestamente superior que los convertía en árbitros de la filosofía, el arte y la organización social. Esta ética laboral puritana de la izquierda no disminuyó con el paso del tiempo y, de hecho, adquirió cierta urgencia en los años treinta. El desempleo masivo hizo que el trabajo y la organización social de la mano de obra fueran los temas centrales de la propaganda socialista en la década de 1930. En lugar de centrar su mensaje en la emancipación del hombre del trabajo, los socialistas tendían a describir el socialismo como una colmena de actividad industrial, que zumbaba con trabajo para todos. Los comunistas señalaban a Rusia como una tierra en la que todo individuo apto estaba empleado y en la que la mano de obra era continuamente demandada. Por sorprendente que pueda parecer hoy, hace poco más de una generación el socialismo se equiparaba a una sociedad orientada al trabajo y la libertad a la seguridad material proporcionada por el pleno empleo. El mundo de la necesidad había invadido y corrompido sutilmente el ideal de libertad.

El hecho de que las nociones socialistas de la última generación parezcan ahora anacrónicas no se debe a ninguna percepción superior que prevalezca en la actualidad. Las tres décadas, en particular los años finales de la de 1950, marcan un punto de inflexión en el desarrollo tecnológico, una revolución tecnológica que niega todos los valores, esquemas políticos y perspectivas sociales

mantenidos por la humanidad a lo largo de toda la historia registrada anterior. Tras miles de años de tortuoso desarrollo, los países del mundo occidental (y potencialmente todos los países) se enfrentan a la posibilidad de una era de abundancia material, casi sin trabajo, en la que la mayoría de los medios de vida pueden ser proporcionados por las máquinas. Como veremos, se ha desarrollado una nueva tecnología que podría sustituir en gran medida el reino de la necesidad por el reino de la libertad. Este hecho es tan evidente para millones de personas en Estados Unidos y Europa que ya no requiere explicaciones elaboradas ni exégesis teóricas.

Esta revolución tecnológica y las perspectivas que encierra para la sociedad en su conjunto constituyen las premisas de estilos de vida radicalmente nuevos entre los jóvenes de hoy, una generación que se está despojando rápidamente de los valores y las tradiciones ancestrales orientadas al trabajo de sus mayores. Incluso las recientes demandas de una renta anual garantizada suenan como débiles ecos de la nueva realidad que actualmente impregna el pensamiento de los jóvenes. Debido al desarrollo de la tecnología cibernética, la noción de un modo de vida sin trabajo se ha convertido en un artículo de fe para un número cada vez mayor de jóvenes.

En realidad, la verdadera cuestión a la que nos enfrentamos hoy no es si esta nueva tecnología puede proporcionarnos los medios de vida en una sociedad sin trabajo, sino si puede ayudar a humanizar la sociedad, si

puede contribuir a la creación de relaciones totalmente nuevas entre las personas. La exigencia de una renta anual garantizada sigue anclada en la promesa cuantitativa de la tecnología, en la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales sin trabajo. Este enfoque cuantitativo ya se está quedando atrás con respecto a los desarrollos tecnológicos que conllevan una nueva promesa cualitativa: la promesa de estilos de vida descentralizados y comunitarios, o lo que yo prefiero llamar formas ecológicas de asociación humana⁴⁰.

Planteo una pregunta muy distinta a la que se suele hacer con respecto a la tecnología moderna. ¿Esta tecnología está marcando una nueva dimensión en la libertad humana, en la liberación del hombre? ¿Puede no sólo liberar al hombre de la necesidad y el trabajo, sino también conducirlo a una comunidad humana libre, armoniosa y equilibrada, una ecocomunidad que promueva el desarrollo ilimitado de sus

40 Puedo añadir que un enfoque exclusivamente cuantitativo de la nueva tecnología no sólo es económicamente arcaico, sino moralmente regresivo. Este enfoque participa del antiguo principio de justicia, a diferencia del nuevo principio de libertad. Históricamente, la justicia se deriva del mundo de la necesidad material y del trabajo; implica recursos relativamente escasos que se reparten por un principio moral que es «justo» o «injusto». La justicia, incluso la «igual», es un concepto de limitación, que implica la negación de bienes y el sacrificio de tiempo y energía para la producción. Una vez que trascendemos el concepto de justicia —en realidad, una vez que pasamos de las potencialidades cuantitativas a las cualitativas de la tecnología moderna— entramos en el inexplorado dominio de la libertad, basado en la organización espontánea y el pleno acceso a los medios de vida.

potencialidades? Por último, ¿puede llevar al hombre más allá del ámbito de la libertad, al ámbito de la vida y el deseo?

Las potencialidades de la tecnología moderna

Permítanme tratar de responder a estas preguntas señalando una nueva característica de la tecnología moderna. Por primera vez en la historia, la tecnología ha llegado a un final abierto. El potencial de desarrollo tecnológico, de proporcionar máquinas como sustitutas del trabajo es prácticamente ilimitado. La tecnología ha pasado finalmente del ámbito de la invención al del diseño, es decir, de los descubrimientos fortuitos a las innovaciones sistemáticas.

El significado de este avance cualitativo ha sido expresado de forma bastante libre por Vannevar Bush, antiguo director de la Oficina de Investigación y Desarrollo Científico:

Supongamos que, hace cincuenta años, alguien hubiera propuesto fabricar un dispositivo que hiciera que un automóvil siguiera una línea blanca por el centro de la carretera, de forma automática e incluso si el conductor se quedara dormido.... Se habrían reído de él y su idea se habría calificado de absurda. Así habría sido entonces.

Pero supongamos que alguien pidiera hoy un dispositivo de este tipo y estuviera dispuesto a pagar por él, dejando de lado la cuestión de si sería realmente útil.

Cualquier empresa estaría dispuesta a contratarlo y construirlo. No se necesitaría ninguna invención real. Hay miles de jóvenes en el país para los que el diseño de tal dispositivo sería un placer. Simplemente sacarían de la estantería algunas fotocélulas, tubos termoiónicos, servomecanismos, relés y, si se les insta, construirían lo que llaman un modelo de tablero, y funcionaría. La cuestión es que la presencia de una gran cantidad de aparatos versátiles, baratos y fiables, y la presencia de hombres que entienden perfectamente todas sus rarezas, ha hecho que la construcción de dispositivos automáticos sea casi sencilla y rutinaria. Ya no se trata de si se pueden construir, sino de si vale la pena construirlos⁴¹.

Bush se centra aquí en las dos características más importantes de la nueva, llamada «segunda» revolución industrial, a saber, las enormes potencialidades de la tecnología moderna y las limitaciones no humanas y orientadas a los costes que se le imponen. No voy a insistir en el hecho de que el factor de los costes –el afán de lucro,

41 Informe del Congreso de los Estados Unidos, *Automation and Technological Change* (Us Govt. Printing Office, Washington, 1955), pág. 81.

por decirlo claramente— inhibe el uso de las innovaciones tecnológicas. Está bastante bien establecido que en muchas áreas de la economía es más barato utilizar la mano de obra que las máquinas⁴². En su lugar, me gustaría revisar varios desarrollos que nos han llevado a un final abierto en la tecnología y tratar una serie de aplicaciones prácticas que han afectado profundamente al papel del trabajo en la industria y la agricultura.

Quizás el desarrollo más evidente que ha conducido a la nueva tecnología ha sido la creciente interpenetración de la abstracción científica, las matemáticas y los métodos analíticos con las tareas concretas, pragmáticas y más bien mundanas de la industria. Este orden de relaciones es relativamente nuevo. Tradicionalmente, la especulación, la generalización y la actividad racional estaban muy separadas de la tecnología. Este abismo reflejaba la fuerte división entre las clases acomodadas y las trabajadoras en la sociedad antigua y medieval. Si se dejan de lado las obras inspiradas de unos pocos hombres raros, la ciencia aplicada no llegó hasta el Renacimiento, y sólo empezó a florecer en los siglos XVIII y XIX.

Los hombres que personifican la aplicación de la ciencia a la innovación tecnológica no son los inventivos como Edison, sino los investigadores sistemáticos con intereses católicos

42 Por ejemplo, en las plantaciones de algodón del Sur profundo, en las plantas de montaje de automóviles y en la industria de la confección.

como Faraday, que añaden simultáneamente al conocimiento del hombre los principios científicos y la ingeniería. En nuestros días, esta síntesis, que en su día se plasmó en la obra de un solo genio inspirado, es obra de equipos anónimos. Aunque estos equipos tienen ventajas evidentes, a menudo tienen todos los rasgos de los organismos burocráticos, lo que conduce a un tratamiento mediocre y poco imaginativo de los problemas.

Menos evidente es el impacto que produce el crecimiento industrial. Este impacto no siempre es tecnológico; es algo más que la sustitución del trabajo humano por máquinas. Uno de los medios más eficaces para aumentar la producción, de hecho, ha sido la continua reorganización del proceso laboral, ampliando y sofisticando la división del trabajo. Irónicamente, la constante descomposición de las tareas hasta alcanzar dimensiones cada vez más inhumanas —una serie de operaciones intolerablemente diminutas y fragmentadas y una cruel simplificación del proceso de trabajo— sugiere la máquina que recombinará todas las tareas separadas de muchos trabajadores en una única operación mecanizada.

Históricamente, sería difícil entender cómo surgió la fabricación en masa mecanizada, cómo la máquina desplazó cada vez más a la mano de obra, sin rastrear el desarrollo del proceso de trabajo desde la artesanía, donde un trabajador independiente y altamente cualificado se dedica a muchas operaciones diversas, pasando por el purgatorio de la

fábrica, donde estas diversas tareas se reparten entre una multitud de empleados no cualificados o semicualificados, hasta la fábrica altamente mecanizada, donde las tareas de muchos son asumidas en gran medida por máquinas manipuladas por unos pocos operarios, y finalmente hasta la planta automatizada y cibernética, donde los operarios son sustituidos por técnicos supervisores y hombres de mantenimiento altamente cualificados.

Al profundizar en el tema, encontramos otra novedad: la máquina ha pasado de ser una extensión de los músculos humanos a una extensión del sistema nervioso humano. En el pasado, tanto las herramientas como las máquinas potenciaban el poder muscular del hombre sobre las materias primas y las fuerzas naturales. Los dispositivos mecánicos y los motores desarrollados durante los siglos XVIII y XIX no sustituyeron a los músculos humanos, sino que ampliaron su eficacia. Aunque las máquinas aumentaron enormemente el rendimiento, los músculos y el cerebro del trabajador seguían siendo necesarios para manejarlas, incluso para tareas bastante rutinarias. El cálculo del avance tecnológico podía formularse en términos estrictos de productividad del trabajo: un hombre, utilizando una determinada máquina, producía tantas mercancías como cinco, diez, cincuenta o cien antes de emplear la máquina. El martillo de vapor de Nasmyth, exhibido en 1851, podía dar forma a las vigas de hierro con sólo unos pocos golpes, un esfuerzo que habría requerido muchas horas de trabajo sin

la máquina. Pero el martillo requería los músculos y el juicio de media docena de hombres sanos para tirar, sujetar y retirar la pieza fundida. Con el tiempo, gran parte de este trabajo se redujo gracias a la invención de dispositivos de manipulación, pero la mano de obra y el juicio implicados en el manejo de las máquinas formaban una parte indispensable del proceso productivo.

El desarrollo de máquinas totalmente automáticas para operaciones complejas de fabricación en masa requiere la aplicación exitosa de al menos tres principios tecnológicos: dichas máquinas deben tener una capacidad incorporada para corregir sus propios errores; deben tener dispositivos sensoriales para sustituir los sentidos visuales, auditivos y táctiles del trabajador; y, por último, deben tener dispositivos que sustituyan el juicio, la habilidad y la memoria del trabajador. La utilización eficaz de estos tres principios presupone que también hemos desarrollado los medios tecnológicos (los efectores, si se quiere) para aplicar los dispositivos sensoriales, de control y mentales en el funcionamiento industrial cotidiano; además, la utilización eficaz presupone que podemos adaptar las máquinas existentes o desarrollar otras nuevas para la manipulación, la conformación, el montaje, el embalaje y el transporte de los productos semiacabados y acabados.

El uso de dispositivos de control automáticos y autocorrectivos en las operaciones industriales no es nuevo. El regulador de bola volante de James Watt, inventado en

1788, es un ejemplo mecánico temprano de cómo se autorregulan las máquinas de vapor. El regulador, que se sujeta mediante brazos metálicos a la válvula del motor, consta de dos bolas metálicas montadas libremente y sostenidas por una varilla fina y giratoria. Si el motor comienza a funcionar con demasiada rapidez, el aumento de la rotación de la varilla impulsa las bolas hacia fuera por la fuerza centrífuga, cerrando la válvula; a la inversa, si la válvula no admite suficiente vapor para hacer funcionar el motor a la velocidad deseada, las bolas se desploman hacia dentro, abriendo aún más la válvula. Un principio similar interviene en el funcionamiento de los equipos de calefacción controlados por termostato. El termostato, preajustado manualmente por un dial a un nivel de temperatura deseado, pone en marcha automáticamente el equipo de calefacción cuando la temperatura baja y lo apaga cuando la temperatura sube.

Ambos dispositivos de control ilustran lo que ahora se llama el «principio de retroalimentación». En los equipos electrónicos modernos, la desviación de una máquina respecto a un nivel de funcionamiento deseado produce señales eléctricas que el dispositivo de control utiliza para corregir la desviación o el error. Las señales eléctricas inducidas por el error se amplifican y son retroalimentadas por el sistema de control a otros dispositivos que ajustan la máquina. Un sistema de control en el que una desviación de la norma se utiliza realmente para ajustar una máquina se

denomina sistema cerrado. Esto puede contrastarse con un sistema abierto –un interruptor de pared accionado manualmente o los brazos que hacen girar automáticamente un ventilador eléctrico– en el que el control funciona sin tener en cuenta la función del dispositivo. Así, si se pulsa el interruptor de la pared, las luces eléctricas se encienden o se apagan tanto si es de noche como de día; del mismo modo, el ventilador eléctrico girará a la misma velocidad tanto si la habitación está caliente como si está fría. El ventilador puede ser automático en el sentido popular del término, pero no se autorregula como el regulador de la bola volante y el termostato.

Un paso importante hacia el desarrollo de mecanismos de control autorregulados fue el descubrimiento de los dispositivos sensoriales. Hoy en día, entre ellos se encuentran los termopares, las células fotoeléctricas, las máquinas de rayos X, las cámaras de televisión y los transmisores de radar. Utilizados juntos o por separado, proporcionan a las máquinas un grado de autonomía asombroso. Incluso sin ordenadores, estos dispositivos sensoriales hacen posible que los trabajadores realicen operaciones extremadamente peligrosas por control remoto. También pueden utilizarse para convertir muchos sistemas abiertos tradicionales en cerrados, ampliando así el alcance de las operaciones automáticas. Por ejemplo, una luz eléctrica controlada por un reloj representa un sistema abierto bastante simple; su eficacia depende totalmente de

factores mecánicos. Regulada por una célula fotoeléctrica que la apaga cuando se acerca la luz del día, la luz responde a las variaciones diarias de la salida y la puesta del sol. Su funcionamiento está ahora engranado con su función.

Con la llegada del ordenador entramos en una dimensión totalmente nueva de los sistemas de control industrial. El ordenador es capaz de realizar todas las tareas rutinarias que, de ordinario, agobiaban la mente del trabajador hace una generación o más. Básicamente, el ordenador digital moderno es una calculadora electrónica capaz de realizar operaciones aritméticas con mayor rapidez que el cerebro humano⁴³.

Este elemento de velocidad es un factor crucial: la enorme rapidez de las operaciones del ordenador –superioridad cuantitativa del ordenador sobre los cálculos humanos– tiene un profundo significado cualitativo. En virtud de su velocidad, el ordenador puede realizar operaciones matemáticas y lógicas muy sofisticadas. Con el apoyo de unidades de memoria que almacenan millones de bits de información, y utilizando la aritmética binaria (la sustitución de los dígitos 0 y 1 por los dígitos 0 a 9), un ordenador digital debidamente programado puede realizar operaciones que se aproximan a muchas actividades lógicas altamente

43 Hay dos grandes clases de ordenadores en uso hoy en día: los analógicos y los digitales. El ordenador analógico tiene un uso bastante limitado en las operaciones industriales. En este artículo me referiré exclusivamente a los ordenadores digitales.

desarrolladas de la mente. Es discutible si la «inteligencia» de los ordenadores es, o será alguna vez, creativa o innovadora (aunque cada pocos años se producen cambios radicales en la tecnología informática), pero no hay duda de que el ordenador digital es capaz de asumir todas las tareas mentales onerosas y claramente no creativas del hombre en la industria, la ciencia, la ingeniería, la recuperación de información y el transporte. El hombre moderno, en efecto, ha producido una «mente» electrónica para coordinar, construir y evaluar la mayoría de sus operaciones industriales rutinarias. Utilizados adecuadamente en el ámbito de competencia para el que han sido diseñados, los ordenadores son más rápidos y eficaces que el propio hombre.

¿Cuál es el significado concreto de esta nueva revolución industrial? ¿Cuáles son sus implicaciones inmediatas y previsibles para el trabajo? Vamos a rastrear el impacto de la nueva tecnología en el proceso de trabajo examinando su aplicación a la fabricación de motores de automóviles en la planta de Ford en Cleveland. Este único caso de sofisticación tecnológica nos ayudará a evaluar el potencial liberador de la nueva tecnología en todas las industrias manufactureras.

Hasta la llegada de la cibernética a la industria del automóvil, la planta de Ford necesitaba unos trescientos trabajadores, que utilizaban una gran variedad de herramientas y máquinas, para convertir un bloque motor en un motor. El proceso desde la fundición hasta el motor

totalmente mecanizado requería muchas horas de trabajo. Con el desarrollo de lo que comúnmente llamamos un sistema de máquinas «automatizado», el tiempo necesario para transformar la fundición en un motor se redujo a menos de quince minutos. Aparte de algunos monitores para vigilar los paneles de control automáticos, se eliminó la mano de obra original de trescientos hombres. Más tarde se añadió un ordenador al sistema de mecanizado, convirtiéndolo en un verdadero sistema cerrado y cibernético. El ordenador regula todo el proceso de mecanizado, operando con un pulso electrónico que cicla a una velocidad de tres décimas de millonésima de segundo.

Pero incluso este sistema es obsoleto. «La próxima generación de máquinas de computación funciona mil veces más rápido, con una frecuencia de pulso de una cada tres décimas de milmillonésima de segundo», observa Alice Mary Hilton. «Las velocidades de millonésimas y milmillonésimas de segundo no son realmente inteligibles para nuestras mentes finitas. Pero sí podemos entender que el avance se ha multiplicado por mil en uno o dos años. Se puede manejar mil veces más información o la misma cantidad de información se puede manejar mil veces más rápido. ¡Un trabajo que lleva más de dieciséis horas puede hacerse en un minuto! ¡Y sin ninguna intervención humana! Un sistema de

este tipo no controla simplemente una cadena de montaje, sino un proceso industrial y de fabricación completo»⁴⁴.

No hay ninguna razón por la que los principios tecnológicos básicos de la ciberneticización de la fabricación de motores de automóviles no puedan aplicarse a prácticamente todos los ámbitos de la fabricación en masa, desde la industria metalúrgica hasta la industria alimentaria, desde la industria electrónica hasta la juguetera, desde la fabricación de puentes prefabricados hasta la fabricación de casas prefabricadas. Muchas fases de la producción de acero, de la fabricación de herramientas y moldes, de la fabricación de equipos electrónicos y de la producción de productos químicos industriales están ahora parcial o ampliamente automatizadas.

Lo que tiende a retrasar el avance de la automatización completa a todas las fases de la industria moderna es el enorme coste que supone la sustitución de las instalaciones industriales existentes por otras nuevas y más sofisticadas y también el conservadurismo innato de muchas grandes empresas. Por último, como ya he mencionado, en muchas industrias sigue siendo más barato utilizar mano de obra que máquinas.

Sin duda, cada industria tiene sus propios problemas particulares, y la aplicación de una tecnología sin mano de

⁴⁴ Alice Mary Hilton, «Cyberculture», *Fellowship for Reconciliation Paper* (Berkeley, 1964). pág. 8.

obra a una planta específica revelaría sin duda una multitud de inconvenientes que requerirían soluciones minuciosas. En muchas industrias sería necesario modificar la forma del producto y la disposición de las plantas para que el proceso de fabricación se prestara a las técnicas automatizadas. Pero argumentar a partir de estos problemas que la aplicación de una tecnología totalmente automatizada a una industria específica es imposible sería tan absurdo como haber argumentado hace ochenta años que el vuelo era imposible porque la hélice de un avión experimental no giraba lo suficientemente rápido o el armazón era demasiado frágil para soportar las sacudidas del viento. Prácticamente no existe ninguna industria que no pueda ser totalmente automatizada si estamos dispuestos a rediseñar el producto, la planta, los procedimientos de fabricación y los métodos de manipulación. De hecho, cualquier dificultad a la hora de describir cómo, dónde o cuándo se automatizará una determinada industria no se debe a los problemas únicos que podemos esperar encontrar, sino a los enormes saltos que se producen cada pocos años en la tecnología moderna. Casi todas las descripciones de la automatización aplicada hoy en día deben considerarse provisionales: tan pronto como se describe una industria parcialmente automatizada, los avances tecnológicos hacen que la descripción quede obsoleta.

Sin embargo, hay un ámbito de la economía en el que merece la pena describir cualquier forma de avance

tecnológico: el ámbito del trabajo más embrutecedor y degradante para el hombre. Si es cierto que el nivel moral de una sociedad puede medirse por la forma en que trata a las mujeres, su sensibilidad hacia el sufrimiento humano puede medirse por las condiciones de trabajo que ofrece a las personas en las industrias de materias primas, especialmente en las minas y canteras. En el mundo antiguo, la minería era a menudo una forma de servidumbre penal, reservada sobre todo a los criminales más duros, a los esclavos más intratables y a los prisioneros de guerra más odiados. La mina es la actualización cotidiana de la imagen que el hombre tiene del infierno; es un mundo inorgánico, lúgubre y mortecino que exige un trabajo sin sentido.

Los campos, los bosques, los arroyos y los océanos son el entorno de la vida: la mina es el único entorno de las menas, los minerales y los metales [escribe Lewis Mumford] Al cortar y excavar el contenido de la tierra, el minero no tiene ojo para las formas de las cosas: lo que ve es pura materia y hasta que llega a su veta es sólo un obstáculo que rompe con obstinación y envía a la superficie. Si el minero ve formas en las paredes de su caverna, mientras la vela parpadea, sólo son las distorsiones monstruosas de su pico o de su brazo: formas del miedo. El día ha sido abolido y el ritmo de la naturaleza se ha roto: la producción continua de día y noche surgió por primera vez aquí. El minero debe trabajar con luz artificial aunque el sol brille en el exterior; aún más abajo, en

los filones, debe trabajar también con ventilación artificial: un triunfo del «entorno fabricado»⁴⁵.

La abolición de la minería como esfera de actividad humana simbolizaría, a su manera, el triunfo de una tecnología liberadora. El hecho de que podamos señalar este logro ya, incluso en un solo caso en el momento de escribir este artículo, presagia la liberación del trabajo implícita en la tecnología de nuestro tiempo. El primer gran paso en esta dirección fue el minero continuo, una gigantesca máquina de corte con cuchillas de nueve pies que corta ocho toneladas de carbón por minuto desde el frente del carbón. Esta máquina, junto con las máquinas de carga móviles, los taladros eléctricos y el atornillado del techo, redujeron el empleo en las minas de zonas como Virginia Occidental a un tercio de los niveles de 1948, duplicando al mismo tiempo la producción individual. La mina de carbón seguía necesitando mineros para colocar y manejar las máquinas. Sin embargo, los avances tecnológicos más recientes sustituyen a los operarios por dispositivos de detección por radar y eliminan por completo al minero.

Añadiendo dispositivos de detección a la maquinaria automática podríamos eliminar fácilmente al trabajador no sólo de las grandes minas productivas que necesita la economía, sino también de las formas de actividad agrícola

45 Lewis Mumford. *Technics and Civilization* (Harcourt, Brace and Co.; Nueva York, 1934), págs. 69–70.

inspiradas en la industria moderna. Aunque la conveniencia de industrializar y mecanizar la agricultura es muy cuestionable (volveré a tratar este tema más adelante), lo cierto es que si la sociedad lo desea, puede automatizar grandes áreas de la agricultura industrial, desde la recolección del algodón hasta la del arroz. Podríamos manejar casi cualquier máquina, desde una pala gigante en una mina a cielo abierto hasta una cosechadora de grano en las Grandes Llanuras, mediante dispositivos de detección cibernética o por control remoto con cámaras de televisión. El esfuerzo necesario para manejar estos dispositivos y máquinas a una distancia segura, en un entorno cómodo, sería mínimo, suponiendo que se necesitara un operador humano.

Es fácil prever un momento, en absoluto remoto, en el que una economía racionalmente organizada podría fabricar automáticamente pequeñas fábricas «empaquetadas» sin mano de obra humana; las piezas podrían producirse con tan poco esfuerzo que la mayoría de las tareas de mantenimiento se reducirían al simple acto de retirar una unidad defectuosa de una máquina y sustituirla por otra, un trabajo no más difícil que sacar y poner una bandeja. Las máquinas fabricarían y repararían la mayoría de las máquinas necesarias para mantener una economía tan altamente industrializada. Una tecnología de este tipo, orientada por completo a las necesidades humanas y liberada de toda consideración de beneficios y pérdidas,

eliminaría el dolor de la necesidad y el trabajo, la pena, infligida en forma de negación, sufrimiento e inhumanidad, exigida por una sociedad basada en la escasez y el trabajo.

Las posibilidades creadas por una tecnología cibernética ya no se limitarían a la satisfacción de las necesidades materiales del hombre. Seríamos libres de preguntarnos cómo la máquina, la fábrica y la mina podrían utilizarse para fomentar la solidaridad humana y crear una relación equilibrada con la naturaleza y una ecocomunidad verdaderamente orgánica. ¿Nuestra nueva tecnología se basaría en la misma división nacional del trabajo que existe hoy en día? El tipo de organización industrial actual –una extensión, en efecto, de las formas industriales creadas por la Revolución Industrial– fomenta la centralización industrial (aunque un sistema de gestión de los trabajadores basado en la fábrica individual y la comunidad local contribuiría en gran medida a eliminar esta característica).

¿O la nueva tecnología se presta a un sistema de producción a pequeña escala, basado en una economía regional y estructurado físicamente a escala humana? Este tipo de organización industrial pone todas las decisiones económicas en manos de la comunidad local. En la medida en que la producción material está descentralizada y localizada, la primacía de la comunidad se impone sobre las instituciones nacionales, suponiendo que éstas se desarrollen de forma significativa. En estas circunstancias, la asamblea popular de la comunidad local, convocada en una

democracia presencial, asume la gestión total de la vida social. La cuestión es si la sociedad futura se organizará en torno a la tecnología o si la tecnología es ahora lo suficientemente maleable como para poder organizarse en torno a la sociedad. Para responder a esta pregunta, debemos examinar más a fondo ciertas características de la nueva tecnología.

La nueva tecnología y la escala humana

En 1945, J. Presper Eckert, Jr. y John W. Mauchly, de la Universidad de Pensilvania, presentaron el ENIAC, el primer ordenador digital diseñado íntegramente según principios electrónicos. Encargado para resolver problemas de balística, ENIAC requirió casi tres años de trabajo para su diseño y construcción. El ordenador era enorme. Pesaba más de treinta toneladas, contenía 18.800 tubos de vacío con medio millón de conexiones (que Eckert y Mauchly tardaron dos años y medio en soldar), una amplia red de resistencias y kilómetros de cableado. El ordenador necesitaba una gran unidad de aire acondicionado para refrigerar sus componentes electrónicos. A menudo se averiaba o se comportaba de forma errática, lo que requería largas reparaciones y mantenimiento. Sin embargo, para todos los estándares anteriores de desarrollo informático, ENIAC era

una maravilla electrónica. Podía realizar cinco mil cálculos por segundo, generando señales de impulsos eléctricos que se sucedían a 100.000 por segundo. Ninguno de los ordenadores mecánicos o electromecánicos que se utilizaban en aquella época podía acercarse a esta velocidad de cálculo.

Unos veinte años después, la Computer Control Company de Framingham, Massachusetts, puso a la venta el DDP-124. El DDP-124 es un ordenador pequeño y compacto que se parece mucho a un receptor de radio AM de cabecera. Todo el conjunto, junto con una máquina de escribir y una unidad de memoria, ocupa un escritorio típico de oficina.

El DDP-124 realiza más de 285.000 cálculos por segundo. Dispone de una verdadera memoria de programas almacenados que puede ampliarse hasta retener cerca de 33.000 palabras (la «memoria» del ENIAC, basada en cables de enchufe preconfigurados, carecía de toda la flexibilidad de los ordenadores actuales); sus pulsos tienen un ciclo de 1.750 millones por segundo. El DDP-124 no requiere ninguna unidad de aire acondicionado; es completamente fiable y crea muy pocos problemas de mantenimiento. Puede construirse por una fracción minúscula del coste necesario para construir el ENIAC.

La diferencia entre el ENIAC y el DDP-124 es de grado más que de especie. Dejando de lado sus unidades de memoria, ambos ordenadores digitales funcionan según los mismos

principios electrónicos. Sin embargo, ENIAC estaba compuesto principalmente por componentes electrónicos tradicionales (tubos de vacío, resistencias, etc.) y miles de metros de cable; el DDP-124, en cambio, se basa principalmente en microcircuitos. Estos microcircuitos son unidades electrónicas muy pequeñas que contienen el equivalente de los componentes electrónicos clave de ENIAC en cuadrados de apenas una fracción de pulgada de tamaño.

Paralelamente a la miniaturización de los componentes informáticos, la sofisticación de las formas tradicionales de tecnología es notable. Máquinas cada vez más pequeñas están empezando a sustituir a las grandes. Por ejemplo, se ha logrado un avance fascinante en la reducción del tamaño de los trenes de laminación continua de acero en caliente. Este tipo de tren es una de las instalaciones más grandes y costosas de la industria moderna. Puede considerarse como una sola máquina, de casi media milla de longitud, capaz de reducir una plancha de acero de diez toneladas, de unas seis pulgadas de grosor y cincuenta de ancho, a una fina tira de chapa de una décima o doceava parte de pulgada de grosor.

Sólo esta instalación, incluidos los hornos de calentamiento, los enrolladores, las largas mesas de rodillos, los puestos de desescalado y los edificios, puede costar decenas de millones de dólares y ocupar cincuenta acres o más. Produce trescientas toneladas de chapa de acero por hora. Para ser utilizado con eficacia, un tren de laminación en caliente continuo de este tipo debe funcionar junto con

grandes baterías de hornos de coque, hornos de solera abierta, trenes de florecimiento, etc. Estas instalaciones, junto con los trenes de laminación en caliente y en frío, pueden cubrir varios kilómetros cuadrados. Un complejo siderúrgico de este tipo está orientado a una división nacional del trabajo, a fuentes de materias primas muy concentradas (generalmente situadas a gran distancia del complejo) y a grandes mercados nacionales e internacionales. Aunque esté totalmente automatizado, sus necesidades de funcionamiento y gestión superan con creces las capacidades de una comunidad pequeña y descentralizada. El tipo de administración que requiere tiende a fomentar formas sociales centralizadas.

Afortunadamente, ahora disponemos de una serie de alternativas –más eficientes en muchos aspectos– al complejo siderúrgico moderno. Podemos sustituir los altos hornos y los hornos a cielo abierto por una serie de hornos eléctricos que, por lo general, son bastante pequeños y producen un arrabio y un acero excelentes; pueden funcionar no sólo con coque, sino también con carbón antracita, carbón vegetal e incluso lignito. O podemos optar por el proceso HyL, un proceso discontinuo en el que se utiliza gas natural para convertir minerales o concentrados de alta calidad en hierro esponja. O podemos recurrir al proceso Wiberg, que implica el uso de carbón vegetal, monóxido de carbono e hidrógeno. En cualquier caso, podemos reducir la necesidad de hornos de coque, de altos

hornos, de hornos de solera abierta e incluso de reductores sólidos.

Uno de los pasos más importantes para escalar un complejo siderúrgico a dimensiones comunitarias es el desarrollo del molino planetario por parte de T. Sendzimir. El molino planetario reduce el típico molino continuo de bandas en caliente a un único soporte planetario y un ligero soporte de acabado. Los desbastes de acero calientes, de dos pulgadas y cuarto de grosor, pasan por dos pequeños pares de rodillos de alimentación calentados y un conjunto de rodillos de trabajo montados en dos jaulas circulares que también contienen dos rodillos de apoyo. Al hacer funcionar las jaulas y los rodillos de apoyo a diferentes velocidades de rotación, se consigue que los rodillos de trabajo giren en dos direcciones. De este modo, el planchón de acero se somete a una gran presión y se reduce a un grosor de sólo una décima de pulgada. El molino planetario de Sendzimir es un golpe de genio de la ingeniería; los pequeños rodillos de trabajo, que giran en las dos jaulas circulares, sustituyen la necesidad de los cuatro enormes soportes de desbaste y los seis soportes de acabado en un molino continuo de banda caliente.

La laminación de desbastes de acero en caliente mediante el proceso Sendzimir requiere una superficie operativa mucho menor que la de un tren de laminación en caliente continuo. Además, la colada continua permite producir desbastes de acero sin necesidad de grandes y costosos

trenes de desbastado. Un futuro complejo siderúrgico basado en hornos eléctricos, colada continua, un molino planetario y un pequeño molino continuo de reducción en frío requeriría una fracción de la superficie que ocupa una instalación convencional. Sería totalmente capaz de satisfacer las necesidades de acero de varias comunidades de tamaño moderado con bajas cantidades de combustible.

El complejo que he descrito no está diseñado para satisfacer las necesidades de un mercado nacional. Por el contrario, sólo es adecuado para satisfacer las necesidades de acero de comunidades pequeñas o moderadas y de países industrialmente subdesarrollados. La mayoría de los hornos eléctricos para la producción de arrabio producen entre cien y doscientas cincuenta toneladas al día, mientras que los grandes altos hornos producen tres mil toneladas diarias. Un molino planetario sólo puede laminar cien toneladas de banda de acero por hora, aproximadamente un tercio de la producción de un molino continuo de banda en caliente. Sin embargo, la propia escala de nuestro hipotético complejo siderúrgico constituye una de sus características más atractivas. Además, el acero producido por nuestro complejo es más duradero, por lo que el ritmo de reposición de los productos siderúrgicos de la comunidad se reduciría sensiblemente. Dado que el complejo más pequeño requiere mineral, combustible y agentes reductores en cantidades relativamente pequeñas, muchas comunidades podrían depender de los recursos locales para sus materias primas,

conservando así los recursos más concentrados de las fuentes de suministro situadas en el centro, reforzando la independencia de la propia comunidad frente a la economía centralizada tradicional y reduciendo los gastos de transporte. Lo que a primera vista parecería una costosa e ineficaz duplicación de esfuerzos que podría evitarse construyendo unos pocos complejos siderúrgicos centralizados resultaría, a la larga, más eficaz y socialmente más deseable.

La nueva tecnología no sólo ha producido componentes electrónicos miniaturizados e instalaciones de producción más pequeñas, sino también máquinas muy versátiles y polivalentes. Durante más de un siglo, la tendencia en el diseño de máquinas se dirigió cada vez más hacia la especialización tecnológica y los dispositivos de un solo propósito, apuntalando la división intensiva del trabajo requerida por el nuevo sistema de fábricas. Las operaciones industriales se subordinaron por completo al producto. Con el tiempo, este estrecho enfoque pragmático «ha llevado a la industria lejos de la línea racional de desarrollo de la maquinaria de producción», observan Eric W. Leaver y John J. Brown.

«Ha conducido a una especialización cada vez más antieconómica.... La especialización de las máquinas en función del producto final exige que la máquina se deseché cuando el producto ya no es necesario. Sin embargo, el trabajo que realiza la máquina de

producción puede reducirse a un conjunto de funciones básicas –formar, sujetar, cortar, etc.– y estas funciones, si se analizan correctamente, pueden empaquetarse y aplicarse para operar en una pieza según sea necesario»⁴⁶.

Idealmente, una máquina de perforación del tipo previsto por Leaver y Brown sería capaz de producir un agujero lo suficientemente pequeño como para sostener un alambre fino o lo suficientemente grande como para admitir una tubería. Las máquinas con este alcance operativo se consideraban en su día económicamente prohibitivas. Sin embargo, a mediados de la década de 1950 se diseñaron y pusieron en marcha varias máquinas de este tipo. En 1954, por ejemplo, se construyó en Suiza una mandrinadora horizontal para la planta River Rouge de la Ford Motor Company en Dearborn, Michigan. Esta mandrinadora podría calificarse perfectamente como una máquina de Leaver y Brown. Equipada con cinco calibres de control iluminados de tipo microscopio óptico, la fresadora perfora agujeros más pequeños que el ojo de una aguja o más grandes que el puño de un hombre. Los agujeros tienen una precisión de diez milésimas de pulgada.

La importancia de las máquinas con este tipo de rango operativo es difícil de sobreestimar. Permiten producir una

46 Eric W. Leaver y John J. Brown, «Machines without Men», *Fortune*, noviembre de 1946.

gran variedad de productos en una sola planta. Una comunidad pequeña o moderada que utilice máquinas polivalentes podría satisfacer muchas de sus limitadas necesidades industriales sin tener que cargar con instalaciones industriales infrautilizadas. Habría menos pérdidas en el desguace de herramientas y menos necesidad de plantas de uso único. La economía de la comunidad sería más compacta y versátil, más completa y autónoma, que todo lo que encontramos en las comunidades de los países industrialmente avanzados. El esfuerzo que supone reequipar las máquinas para nuevos productos se reduciría enormemente. El reequipamiento consistiría, por lo general, en cambios en el dimensionamiento más que en el diseño. Por último, las máquinas polivalentes con una amplia gama operativa son relativamente fáciles de automatizar. Los cambios necesarios para utilizar estas máquinas en una instalación industrial cibernética serían, por lo general, en los circuitos y la programación más que en la forma y la estructura de la máquina.

Las máquinas de un solo uso, por supuesto, seguirían existiendo, y se seguirían utilizando para la fabricación en masa de una gran variedad de productos. En la actualidad, muchas máquinas monofuncionales altamente automatizadas podrían ser empleadas con muy pocas modificaciones por las comunidades descentralizadas. Las embotelladoras y enlatadoras, por ejemplo, son instalaciones compactas, automáticas y muy racionalizadas.

Podríamos esperar ver máquinas automáticas más pequeñas para el sector textil, la elaboración de productos químicos y el procesamiento de alimentos. Un cambio importante de los automóviles, autobuses y camiones convencionales a los vehículos eléctricos daría lugar, sin duda, a instalaciones industriales de tamaño mucho más reducido que las actuales fábricas de automóviles.

Muchas de las instalaciones centralizadas restantes podrían descentralizarse eficazmente simplemente haciéndolas lo más pequeñas posible y compartiendo su uso entre varias comunidades.

No pretendo que todas las actividades económicas del hombre puedan ser completamente descentralizadas, pero la mayoría pueden seguramente ser escaladas a dimensiones humanas y comunitarias. Esto es seguro: podemos desplazar el centro del poder económico de la escala nacional a la local y de las formas burocráticas centralizadas a las asambleas locales y populares.

Este desplazamiento sería un cambio revolucionario de vastas proporciones, ya que crearía poderosas bases económicas para la soberanía y la autonomía de la comunidad local.

El uso ecológico de la tecnología

Hasta ahora he tratado de abordar la posibilidad de eliminar el trabajo, la inseguridad material y el control económico centralizado, cuestiones que, si son «utópicas», son al menos tangibles. En esta sección me gustaría tratar un problema que puede parecer muy subjetivo pero que, sin embargo, es de una importancia imperiosa: la necesidad de hacer que la dependencia del hombre del mundo natural sea una parte visible y viva de su cultura.

En realidad, este problema sólo es propio de una sociedad altamente urbanizada e industrializada. En casi todas las culturas preindustriales, la relación del hombre con su entorno natural estaba bien definida, era viable y estaba santificada por todo el peso de la tradición. Los cambios de estación, las variaciones en las precipitaciones, los ciclos vitales de las plantas y los animales de los que los humanos dependían para alimentarse y vestirse, las características distintivas de la zona ocupada por la comunidad, todo ello era familiar y comprensible, y evocaba en los hombres un sentimiento de temor religioso, de unidad con la naturaleza y, más pragmáticamente, un sentimiento de dependencia respetuosa. Si nos remontamos a las primeras civilizaciones del mundo occidental, rara vez encontramos pruebas de un sistema de tiranía social tan prepotente y despiadado que

ignorara esta relación. Las invasiones bárbaras y, más insidiosamente, el desarrollo de las civilizaciones comerciales puede haber destruido la actitud reverencial de las culturas agrarias hacia la naturaleza, pero el desarrollo normal de los sistemas agrícolas, por muy explotadores que fueran de los hombres, rara vez condujo a la destrucción del suelo y del terreno. Durante los periodos más opresivos de la historia del antiguo Egipto y Mesopotamia, las clases dirigentes mantuvieron los diques de riego en buen estado y trataron de promover métodos racionales de cultivo de alimentos. Incluso los antiguos griegos, herederos de un suelo forestal delgado y montañoso que sufría mucho la erosión, recuperaron astutamente gran parte de sus tierras cultivables dedicándose a la huerta y la viticultura. No fue hasta que se desarrollaron los sistemas de agricultura comercial y las sociedades altamente urbanizadas que el medio ambiente natural fue explotado sin miramientos. Algunos de los peores casos de destrucción del suelo en el mundo antiguo se produjeron en las gigantescas explotaciones comerciales del norte de África y de la península italiana, en las que trabajaban esclavos.

En nuestra época, el desarrollo de la tecnología y el crecimiento de las ciudades han llevado la alienación del hombre de la naturaleza a un punto de ruptura. El hombre occidental se encuentra confinado en un entorno urbano en gran parte sintético, muy alejado físicamente de la tierra, y su relación con el mundo natural está mediada totalmente

por las máquinas. Carece de familiaridad con la forma en que se producen la mayoría de sus bienes, y sus alimentos sólo tienen el más mínimo parecido con los animales y las plantas de los que se derivan. Encajonado en un entorno urbano desinfectado (casi institucional en su forma y apariencia), al hombre moderno se le niega incluso el papel de espectador en los sistemas agrícolas e industriales que satisfacen sus necesidades materiales. Es un puro consumidor, un receptáculo insensible. Sería injusto, tal vez, decir que es irrespetuoso con el entorno natural; el hecho es que apenas sabe lo que significa la ecología o lo que requiere su entorno para mantenerse en equilibrio.

Hay que restablecer el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. En otro lugar he tratado de demostrar que, a menos que establezcamos algún tipo de equilibrio entre el hombre y el mundo natural, la viabilidad de la especie humana correrá un grave peligro⁴⁷. Aquí trataré de mostrar cómo la nueva tecnología puede utilizarse ecológicamente para despertar el sentido de dependencia del hombre con respecto al medio ambiente; trataré de mostrar cómo, reintroduciendo el mundo natural en la experiencia humana, podemos contribuir a la consecución de la plenitud humana.

47 Véase «Ecología y pensamiento revolucionario».

Los utopistas clásicos se dieron cuenta de que el primer paso hacia la plenitud debía ser eliminar la contradicción entre la ciudad y el campo.

«Es imposible», escribía Fourier hace casi siglo y medio, «organizar una asociación regular y equilibrada sin poner en juego las labores del campo, o al menos los jardines, los huertos, los rebaños, los corrales y una gran variedad de especies, animales y vegetales». Impactado por los efectos sociales de la Revolución Industrial, Fourier añadió: «Ignoran este principio en Inglaterra, donde experimentan con los artesanos, con el trabajo manufacturero solamente, que no puede por sí mismo bastar para sostener la unión social»⁴⁸.

Sostener que el habitante urbano moderno debería volver a disfrutar de «las labores del campo» podría parecer un humor de horca. El restablecimiento de la agricultura campesina de la época de Fourier no es posible ni deseable. Charles Gide tenía seguramente razón cuando observaba que el trabajo agrícola «no es necesariamente más atractivo que el trabajo industrial; labrar la tierra siempre ha sido considerado... como el tipo de trabajo doloroso, de trabajo que se hace con el «sudor de la frente»⁴⁹. Fourier no responde a esta objeción sugiriendo que sus falansterios

48 F. M. C. Fourier. *Selections from the Works of Fourier* (S. Sonnenschein and Co.: Londres, 1901), pág. 93.

49 Charles Gide, *introducción a Fourier*. op. cit., pág. 14.

cultivarán principalmente frutas y verduras en lugar de cereales. Si nuestra visión no va más allá de las técnicas de gestión de la tierra, la única alternativa a la agricultura campesina parece ser una forma de agricultura altamente especializada y centralizada, cuyas técnicas son paralelas a los métodos utilizados en la industria actual. Lejos de lograr un equilibrio entre la ciudad y el campo, nos encontraríamos con un entorno sintético que habría asimilado totalmente el mundo natural.

Si admitimos que la tierra y la comunidad deben reintegrarse físicamente, que la comunidad debe existir en una matriz agrícola que haga explícita la dependencia del hombre respecto de la naturaleza, el problema que se plantea es cómo lograr esta transformación sin imponer a la comunidad un «trabajo doloroso». ¿Cómo, en definitiva, se pueden practicar formas de cultivo de alimentos y agricultura ecológica a escala humana sin sacrificar la mecanización?

Algunos de los avances tecnológicos más prometedores en la agricultura realizados desde la Segunda Guerra Mundial son tan adecuados para las formas de gestión ecológica de la tierra a pequeña escala como para las inmensas unidades comerciales de tipo industrial que se han impuesto en las últimas décadas. Veamos un ejemplo. La alimentación augermática del ganado ilustra un principio cardinal de la mecanización racional de las explotaciones agrícolas: el despliegue de máquinas y dispositivos convencionales de

forma que se elimine prácticamente el arduo trabajo agrícola. Uniendo una batería de silos con sinfines, se pueden mezclar diferentes nutrientes y transportarlos a los corrales de alimentación simplemente pulsando algunos botones y accionando unos cuantos interruptores. Un trabajo que podía requerir la mano de obra de cinco o seis hombres que trabajaban medio día con horquillas y cubos puede ser realizado ahora por un solo hombre en unos pocos minutos. Este tipo de mecanización es intrínsecamente neutra: puede utilizarse para alimentar rebaños inmensos o tan sólo unos cientos de cabezas de ganado; los silos pueden contener piensos naturales o nutrientes sintéticos y hormonados; el alimentador puede emplearse en explotaciones relativamente pequeñas con ganado mixto o en grandes ranchos de cría de ganado vacuno, o en explotaciones lecheras de todos los tamaños. En resumen, la alimentación barométrica puede ponerse al servicio del tipo de explotación comercial más abusiva o de las aplicaciones más sensibles de los principios ecológicos.

Esto es válido para la mayoría de las máquinas agrícolas que se han diseñado (en muchos casos simplemente se han rediseñado para lograr una mayor versatilidad) en los últimos años. El tractor moderno, por ejemplo, es una obra de gran ingenio mecánico. Los modelos de jardín pueden utilizarse con extraordinaria flexibilidad para una gran variedad de tareas; son ligeros y extremadamente manejables, y pueden seguir el contorno del terreno más

exigente sin dañar la tierra. Los tractores grandes, especialmente los que se utilizan en climas cálidos, suelen tener cabinas con aire acondicionado; además de arrastrar el equipo, pueden tener accesorios para cavar postes, para hacer el trabajo de las carretillas elevadoras o incluso para proporcionar unidades de potencia a los elevadores de grano. Los arados se han desarrollado para hacer frente a cualquier contingencia en el laboreo. Los modelos más avanzados incluso se regulan hidráulicamente para subir y bajar con la disposición del terreno. Existen sembradoras mecánicas para prácticamente cualquier tipo de cultivo. El «mínimo laboreo» se consigue con sembradoras que aplican simultáneamente semillas, fertilizantes y plaguicidas (¡por supuesto!), una técnica que permite realizar varias operaciones diferentes en una sola y reduce la compactación del suelo que suele producir el uso recurrente de máquinas pesadas.

La variedad de cosechadoras mecánicas ha alcanzado proporciones deslumbrantes. Se han desarrollado cosechadoras para muchos tipos de huertos, bayas, vides, hortalizas y cultivos de campo. Los establos, los corrales de alimentación y las unidades de almacenamiento se han revolucionado totalmente gracias a los sinfines, las cintas transportadoras, los silos herméticos, los eliminadores automáticos de estiércol, los dispositivos de control climático, etc. Las cosechas se desgranán, se lavan, se cuentan, se conservan mediante congelación o enlatado, se

envasan y se embalan mecánicamente. La construcción de acequias revestidas de hormigón se ha convertido en una operación mecánica sencilla que puede ser realizada por una o dos máquinas excavadoras. Los terrenos con mal drenaje o subsuelo pueden mejorarse con equipos de movimiento de tierras y con dispositivos de labranza que penetran más allá del suelo verdadero.

Aunque una gran parte de la investigación agrícola se dedica al desarrollo de agentes químicos nocivos y cultivos de dudosa calidad nutricional, se han producido extraordinarios avances en la mejora genética de las plantas alimenticias. Muchas de las nuevas variedades de cereales y hortalizas son resistentes a los insectos depredadores, a las enfermedades de las plantas y al frío. En muchos casos, estas variedades suponen una mejora definitiva con respecto a los tipos naturales ancestrales y han servido para abrir al cultivo de alimentos grandes extensiones de tierras intransitables.

Hagamos una pausa en este punto para imaginar cómo podría integrarse nuestra comunidad libre con su entorno natural. Suponemos que la comunidad se ha establecido tras un cuidadoso estudio de su ecología natural: sus recursos de aire y agua, su clima, sus formaciones geológicas, sus materias primas, sus suelos y su flora y fauna naturales. La gestión de la tierra por parte de la comunidad se guía totalmente por principios ecológicos, de modo que se mantiene un equilibrio entre el medio ambiente y sus habitantes humanos. Industrialmente completa, la

comunidad forma una unidad distinta dentro de una matriz natural; está social y estéticamente en equilibrio con el área que ocupa.

La agricultura está muy mecanizada en la comunidad, pero lo más mezclada posible en cuanto a cultivos, ganado y madera. Se promueve la variedad de la flora y la fauna como medio para controlar las plagas y mejorar la belleza escénica. La agricultura a gran escala sólo se practica cuando no entra en conflicto con la ecología de la región. Debido al carácter generalmente mixto del cultivo de alimentos, la agricultura se lleva a cabo en pequeñas unidades agrícolas, cada una de ellas delimitada por cinturones de árboles, arbustos, pastos y praderas. En los terrenos ondulados, accidentados o montañosos, las tierras con fuertes pendientes se cubren con madera para evitar la erosión y conservar el agua. El suelo de cada hectárea se estudia cuidadosamente y se destina únicamente a los cultivos más adecuados. Se hace todo lo posible para mezclar la ciudad y el campo sin sacrificar la contribución distintiva que cada uno tiene que ofrecer a la experiencia humana. La región ecológica constituye los límites sociales, culturales y bióticos vivos de la comunidad o de las diversas comunidades que comparten sus recursos.

Cada comunidad contiene muchos huertos y flores, atractivas glorietas, terrenos para parques, incluso arroyos y estanques que albergan peces y aves acuáticas. El campo, del que se adquieren los alimentos y las materias primas, no sólo

constituye el entorno inmediato de la comunidad, accesible a todos a pie, sino que también invade la comunidad. Aunque la ciudad y el campo conservan su identidad y se valora y fomenta la singularidad de cada uno, la naturaleza aparece por doquier en la ciudad, y ésta parece haber acariciado y dejado una suave huella humana en la naturaleza.

Creo que una comunidad libre considerará la agricultura como un cultivo, una actividad tan expresiva y agradable como la artesanía. Aliviados del trabajo por las máquinas agrícolas, los comuneros abordarán el cultivo de alimentos con la misma actitud lúdica y creativa que los hombres aportan con frecuencia a la jardinería. La agricultura se convertirá en una parte viva de la sociedad humana, una fuente de actividad física placentera y, en virtud de sus exigencias ecológicas, un desafío intelectual, científico y artístico. Los comuneros se mezclarán con el mundo de la vida que les rodea de forma tan orgánica como la comunidad se mezcla con su región. Recuperarán el sentido de unidad con la naturaleza que existía en los humanos desde los tiempos primordiales. La naturaleza y los modos orgánicos de pensamiento que siempre fomenta se convertirán en parte integrante de la cultura humana; reaparecerá con un espíritu renovado en la pintura, la literatura, la filosofía, las danzas, la arquitectura, el mobiliario doméstico y en los propios gestos y actividades cotidianas del hombre. La cultura y la psique humana se impregnarán de un nuevo

animismo. La región nunca será explotada, sino que se aprovechará al máximo. La comunidad hará todo lo posible por satisfacer sus necesidades a nivel local: utilizar los recursos energéticos, los minerales, la madera, el suelo, el agua, los animales y las plantas de la región de la forma más racional y humanista posible y sin violar los principios ecológicos. En este sentido, podemos prever que la comunidad empleará nuevas técnicas que todavía se están desarrollando hoy en día, muchas de las cuales se prestan magníficamente a una economía de base regional. Me refiero a los métodos de extracción de trazas y recursos diluidos de la tierra, el agua y el aire; a la energía solar, eólica, hidroeléctrica y geotérmica; al uso de bombas de calor, combustibles vegetales, estanques solares, convertidores termoeléctricos y, eventualmente, reacciones termonucleares controladas.

Hay una especie de arqueología industrial que revela en muchas zonas las pruebas de una actividad económica que en su día fue floreciente y que nuestros predecesores abandonaron hace tiempo. En el valle del Hudson, en el valle del Rin, en los Apalaches y en los Pirineos, encontramos los vestigios de minas y de una artesanía metalúrgica muy desarrollada en otro tiempo, los restos fragmentarios de industrias locales y los contornos de granjas abandonadas desde hace mucho tiempo: todos los vestigios de comunidades florecientes basadas en materias primas y recursos locales. Estas comunidades decayeron porque los

productos que proporcionaban fueron desplazados por industrias nacionales a gran escala basadas en técnicas de producción en masa y fuentes concentradas de materias primas. A menudo, los antiguos recursos siguen estando disponibles para su uso por parte de cada localidad; «sin valor» en una sociedad altamente urbanizada, son eminentemente adecuados para su uso por parte de comunidades descentralizadas y esperan la aplicación de técnicas industriales adaptadas para la producción de calidad a pequeña escala. Si hiciéramos un cuidadoso inventario de los recursos disponibles en muchas regiones despobladas del mundo, la posibilidad de que las comunidades puedan satisfacer muchas de sus necesidades materiales a nivel local es probablemente mucho mayor de lo que sospechamos.

La tecnología, por su continuo desarrollo, tiende a ampliar las posibilidades locales. A modo de ejemplo, consideremos cómo los recursos aparentemente inferiores y altamente intratables se hacen disponibles gracias a los avances tecnológicos. A finales del siglo XIX y principios del XX, la cordillera Mesabi, en Minnesota, proporcionó a la industria siderúrgica estadounidense minerales extremadamente ricos, una ventaja que promovió la rápida expansión de la industria metalúrgica nacional. Cuando estas reservas disminuyeron, el país se enfrentó al problema de la extracción de taconita, un mineral de baja calidad que contiene aproximadamente un cuarenta por ciento de

hierro. Los métodos de extracción convencionales son prácticamente imposibles; un taladro de chorro tarda una hora en perforar un solo pie de taconita.

Recientemente, sin embargo, la extracción de taconita se ha hecho factible; se ha desarrollado una perforadora de chorro de llama que atraviesa el mineral a una velocidad de seis a siete metros por hora. Tras quemar los agujeros con la llama, el mineral se explota y se procesa para la industria siderúrgica mediante operaciones de trituración, separación y aglomeración recientemente perfeccionadas.

Pronto será posible extraer materiales altamente difusos o diluidos de la tierra, de una gran variedad de residuos gaseosos y del mar. Algunos de nuestros metales más valiosos son en realidad bastante comunes, pero existen en cantidades muy difusas o en trazas. Apenas existe una parcela de suelo o una roca común que no contenga trazas de oro, cantidades mayores de uranio e incluso cantidades mayores de otros elementos de utilidad industrial como el magnesio, el zinc, el cobre y el azufre.

Aproximadamente el cinco por ciento de la corteza terrestre está formada por hierro. ¿Cómo podemos extraer estos recursos? El problema se ha resuelto, al menos en principio, gracias a las técnicas analíticas que utilizan los químicos para detectar estos elementos. Como afirma el químico Jacob Rosin, si un elemento puede detectarse en el laboratorio, hay motivos para esperar que pueda extraerse

a una escala lo suficientemente grande como para ser utilizado por la industria.

Desde hace más de medio siglo, la mayor parte del nitrógeno comercial del mundo se extrae de la atmósfera. El magnesio, el cloro, el bromo y la sosa cáustica se adquieren del agua de mar y el azufre del sulfato de calcio y de los residuos industriales. Podrían recogerse grandes cantidades de hidrógeno útil para la industria como subproducto de la electrólisis de la salmuera, pero normalmente se quema o se libera en el aire por las plantas productoras de cloro. El carbono podría rescatarse en enormes cantidades del humo y utilizarse económicamente (el carbono es comparativamente escaso en la naturaleza), pero se disipa junto con otros compuestos gaseosos en la atmósfera.

El problema al que se enfrentan los químicos industriales a la hora de extraer elementos y compuestos valiosos del mar y de la roca ordinaria es el coste de la energía necesaria. Existen dos métodos –el intercambio iónico y la cromatografía– que, si se perfeccionan para usos industriales, podrían utilizarse para seleccionar o separar las sustancias deseadas de las soluciones, pero la cantidad de energía necesaria para utilizar estos métodos sería muy costosa en términos de riqueza real. A menos que se produzca un avance inesperado en las técnicas de extracción, es poco probable que se utilicen las fuentes de energía convencionales –combustibles fósiles como el carbón y el petróleo– para resolver el problema.

No es que carezcamos de energía en sí, sino que estamos empezando a aprender a utilizar fuentes que están disponibles en cantidad casi ilimitada. Se calcula que la energía radiante bruta que incide en la superficie de la Tierra desde el sol es más de tres mil veces superior al consumo energético anual de la humanidad en la actualidad. Aunque una parte de esta energía se convierte en viento o se utiliza para la fotosíntesis de la vegetación, hay una cantidad asombrosa disponible para otros usos. El problema es cómo recogerla para satisfacer una parte de nuestras necesidades energéticas. Si se pudiera recoger la energía solar para la calefacción de las casas, por ejemplo, se podría reorientar hacia otros fines entre el veinte y el treinta por ciento de los recursos energéticos convencionales que normalmente empleamos. Si pudiéramos recolectar energía solar para toda o la mayor parte de nuestra cocina, calentamiento de agua, fundición y producción de energía, tendríamos relativamente poca necesidad de combustibles fósiles. Se han diseñado dispositivos solares para casi todas estas funciones. Podemos calentar casas, cocinar alimentos, hervir agua, fundir metales y producir electricidad con dispositivos que utilizan exclusivamente la energía del sol, pero no podemos hacerlo de forma eficiente en todas las latitudes de la Tierra, y todavía nos enfrentamos a una serie de problemas técnicos que sólo pueden resolverse mediante programas de investigación intensiva.

En el momento de escribir estas líneas, se han construido bastantes casas que se calientan eficazmente con energía solar. En Estados Unidos, las más conocidas son los edificios experimentales del MIT en Massachusetts, la casa Lof en Denver y las casas Thomason en Washington, D.C. Thomason, cuyo coste de combustible para una casa calentada por energía solar apenas alcanza los 5 dólares al año, parece haber desarrollado uno de los sistemas más prácticos que existen. El calor solar en una casa Thomason se recoge en el tejado y se transfiere mediante agua circulante a un tanque de almacenamiento en el sótano. (El agua, por cierto, también puede utilizarse para refrigerar la casa y como suministro de emergencia para el fuego y la bebida). El sistema es sencillo y bastante barato. Situadas en Washington, cerca del cuadragésimo paralelo de latitud, las casas Thomason se encuentran en el borde del «cinturón solar», es decir, las latitudes que van de cero a cuarenta grados al norte y al sur. Este cinturón es la zona geográfica en la que los rayos del sol pueden aprovecharse con mayor eficacia para la energía doméstica e industrial. Con una calefacción solar eficaz, Thomason necesita una cantidad minúscula de combustible mentalmente flexible para calentar sus casas de Washington.

En las zonas más frías son posibles dos enfoques de la calefacción solar de las casas: los sistemas de calefacción podrían ser más elaborados, lo que reduciría el consumo de combustible convencional a niveles aproximados a los de las

casas de Thomason; o podrían utilizarse sistemas simples de combustible convencional para satisfacer entre el diez y el cincuenta por ciento de las necesidades de calefacción. Como observa Hans Thirring (teniendo en cuenta el coste y el esfuerzo)

La ventaja decisiva de la calefacción solar radica en el hecho de que no se generan costes de funcionamiento, excepto la factura de electricidad para el accionamiento de los ventiladores, que es muy pequeña. Así, la única inversión en la instalación paga de una vez por todas los costes de calefacción durante toda la vida de la casa. Además, el sistema funciona automáticamente sin producción de humo, hollín y gases, y ahorra todas las molestias de avivar, repostar, limpiar, reparar y otros trabajos. Añadir el calor solar al sistema energético de un país contribuye a aumentar la riqueza de la nación, y si todas las casas de las zonas con condiciones favorables estuvieran equipadas con sistemas de calefacción solar, se podría conseguir un ahorro de combustible de millones de libras al año. Los trabajos de Telkes, Hottel, Lof, Bliss y otros científicos que están abriendo el camino a la calefacción solar son verdaderos trabajos pioneros, cuyo significado completo surgirá más claramente en el futuro⁵⁰.

50 Hans Thirring, *Energy for man* (Harper and Row; Nueva York, 1958), página 226.

Las aplicaciones más extendidas de los dispositivos de energía solar son la cocina y el calentamiento del agua. En los países subdesarrollados, en Japón y en las latitudes cálidas de Estados Unidos se utilizan muchos miles de cocinas solares. Una estufa solar es simplemente un reflector en forma de paraguas equipado con una parrilla que puede asar carne o hervir un litro de agua en quince minutos a la luz del sol. Este tipo de estufa es segura, portátil y limpia; no requiere combustible ni cerillas, ni produce ningún humo molesto. Un horno solar portátil alcanza temperaturas de hasta 450 grados y es aún más compacto y fácil de manejar que una estufa solar. Los calentadores de agua solares se utilizan mucho en casas particulares, edificios de apartamentos, lavanderías y piscinas. En Florida se emplean unas veinticinco mil unidades de este tipo y poco a poco se están poniendo de moda en California.

Algunos de los avances más impresionantes en el uso de la energía solar se han producido en la industria, aunque la mayoría de estas aplicaciones son marginales en el mejor de los casos y de carácter experimental. El más sencillo es el horno solar. El colector suele ser un gran espejo parabólico único o, más probablemente, un enorme conjunto de muchos espejos parabólicos montados en una gran carcasa. Un heliostato –un espejo más pequeño montado horizontalmente que sigue el movimiento del sol– refleja los rayos en el colector. Actualmente se utilizan varios cientos de estos hornos. Uno de los más grandes, el horno Mont

Louis del Dr. Félix Trombe, desarrolla setenta y cinco kilovatios de energía eléctrica y se utiliza principalmente en la investigación a alta temperatura. Como los rayos del sol no contienen impurezas, el horno funde cien libras de metal sin la contaminación que producen las técnicas convencionales. Un horno solar construido por el U.S. Quartermaster Corps en Nattick, Massachusetts, desarrolla cinco mil grados centígrados, una temperatura lo suficientemente alta como para fundir vigas de acero.

Los hornos solares tienen muchas limitaciones, pero no son insuperables. La eficacia de los hornos puede verse reducida de forma apreciable por la bruma, la niebla, las nubes y el polvo atmosférico, así como por las fuertes cargas de viento que desvían los equipos e interfieren en el enfoque preciso de los rayos solares. Se está intentando resolver algunos de estos problemas mediante techos deslizantes, material de recubrimiento para los espejos y carcasas firmes y protectoras. Por otra parte, los hornos solares son limpios, son eficaces cuando funcionan bien y producen metales de muy alta calidad que ninguno de los hornos convencionales actualmente en uso puede igualar.

Igualmente prometedores como área de investigación son los intentos actuales de convertir la energía solar en electricidad. En teoría, una superficie de aproximadamente un metro cuadrado colocada perpendicularmente a los rayos del sol recibe una energía equivalente a un kilovatio. «Teniendo en cuenta que en las zonas áridas del mundo hay

muchos millones de metros cuadrados de terreno desértico libres para la producción de energía», observa Thirring, «nos encontramos con que utilizando sólo el uno por ciento del terreno disponible para las plantas solares se podría alcanzar una capacidad muy superior a la actual capacidad instalada de todas las centrales de combustible e hidroeléctricas del mundo»⁵¹.

En la práctica, el trabajo en la línea sugerida por Thirring se ha visto inhibido por consideraciones de coste, por factores de mercado (no hay una gran demanda de electricidad en las zonas subdesarrolladas y cálidas del mundo donde el proyecto es más factible) y por el conservadurismo de los diseñadores en el campo de la energía. La investigación se ha centrado en el desarrollo de baterías solares, resultado en gran medida de los trabajos del «programa espacial».

Las baterías solares se basan en el efecto termoeléctrico. Si se unen tiras de antimonio y bismuto en un bucle, por ejemplo, un diferencial de temperatura realizado, por ejemplo, produciendo calor en una unión, produce energía eléctrica. La investigación sobre las baterías solares en la última década ha dado como resultado, dispositivos que tienen una eficiencia de conversión de energía de hasta el

51 Ibid.: pág. 269.

quince por ciento, y entre el veinte y el veinticinco por ciento es bastante alcanzable en un futuro no muy lejano⁵².

Agrupadas en grandes paneles, las baterías solares se han utilizado para alimentar coches eléctricos, pequeñas embarcaciones, líneas telefónicas, radios, fonógrafos, relojes, máquinas de coser y otros aparatos. Con el tiempo, se espera que el coste de producción de las baterías solares disminuya hasta el punto de que proporcionen energía eléctrica a los hogares e incluso a pequeñas instalaciones industriales.

Por último, la energía del sol puede utilizarse de otra manera: recogiendo el calor en una masa de agua. Desde hace algún tiempo, los ingenieros estudian cómo obtener energía eléctrica a partir de las diferencias de temperatura producidas por el calor del sol en el mar. En teoría, un estanque solar que ocupe un kilómetro cuadrado podría producir treinta millones de kilovatios-hora de electricidad al año, lo suficiente para igualar la producción de una central eléctrica de tamaño considerable que funcione más de doce horas todos los días del año. La energía, como observa Henry Tabor, puede adquirirse sin ningún coste de combustible, «simplemente porque el estanque está al sol»⁵³. El calor

52 La eficiencia del motor de gasolina se calcula en torno al once por ciento, por citar una comparación.

53 Henry Tabor, «Solar Energy», en *Science and the New Nations*, ed. Ruth G ruber (Basic Brooks; Nueva York, 1961), pág. 108.

puede extraerse del fondo del estanque pasando el agua caliente por un intercambiador de calor y devolviendo el agua al estanque. En latitudes cálidas, diez mil millas cuadradas dedicadas a este método de producción de energía proporcionarían suficiente electricidad para satisfacer las necesidades de cuatrocientos millones de personas.

Las mareas del océano son otro recurso sin explotar al que podríamos recurrir para obtener energía eléctrica. Podríamos atrapar las aguas del océano durante la marea alta en una cuenca natural –por ejemplo, una bahía o la desembocadura de un río– y liberarlas a través de turbinas durante la marea baja. Existen varios lugares donde las mareas son lo suficientemente altas como para producir energía eléctrica en grandes cantidades. Los franceses ya han construido una inmensa instalación de energía mareomotriz cerca de la desembocadura del río Rance, en St. Malo, con una producción neta prevista de 544 millones de kilovatios-hora al año. También tienen previsto construir otra presa en la bahía del Mont-Saint-Michel. En Inglaterra, por encima de la confluencia de los ríos Severn y Wye, se dan unas condiciones muy adecuadas para construir una presa de mareas. Una presa aquí podría proporcionar la energía eléctrica producida por un millón de toneladas de carbón al año.

En la bahía de Passamaquoddy, en la frontera entre Maine y New Brunswick, existe un lugar magnífico para producir

electricidad generada por las mareas, y en el Golfo de Mezen, una zona costera rusa en el Ártico, existen buenos lugares. Argentina tiene planes para construir una presa mareal en el estuario del río Deseado, cerca de Puerto Desire, en la costa atlántica. Muchas otras zonas costeras podrían utilizarse para generar electricidad a partir de la energía mareomotriz, pero, salvo Francia, ningún país ha empezado a trabajar en este recurso.

Podríamos utilizar las diferencias de temperatura en el mar o en la tierra para generar energía eléctrica en cantidades considerables. En las capas superficiales de las aguas tropicales no es infrecuente una diferencia de temperatura de hasta diecisiete grados centígrados; a lo largo de las zonas costeras de Siberia, existen diferencias invernales de treinta grados entre el agua que se encuentra bajo la corteza de hielo y el aire. El interior de la Tierra se calienta progresivamente a medida que descendemos, lo que proporciona diferencias de temperatura selectivas con respecto a la superficie. Las bombas de calor podrían utilizarse para aprovechar estos diferenciales con fines industriales o para calentar las viviendas. La bomba de calor funciona como un frigorífico mecánico: un refrigerante que circula extrae el calor de un medio, lo disipa y vuelve a repetir el proceso. Durante los meses de invierno, las bombas, que hacen circular un refrigerante en un pozo poco profundo, podrían utilizarse para absorber el calor del subsuelo y liberarlo en una casa. En verano, el proceso

podría invertirse: el calor extraído de la casa podría disiparse en la tierra. Las bombas no requieren costosas chimeneas, no contaminan la atmósfera y eliminan las molestias de avivar los hornos y sacar las cenizas. Si pudiéramos adquirir electricidad o calor directo a partir de la energía solar, la energía eólica o los diferenciales de temperatura, el sistema de calefacción de una casa o una fábrica sería completamente autosuficiente; no agotaría los valiosos recursos de hidrocarburos ni requeriría fuentes de suministro externas.

Los vientos también podrían utilizarse para suministrar energía eléctrica en muchas zonas del mundo. Aproximadamente una cuadragésima parte de la energía solar que llega a la superficie terrestre se convierte en viento. Aunque gran parte de ella se destina a la formación de la corriente en chorro, una gran cantidad de energía eólica está disponible a unos cientos de metros por encima del suelo. Un informe de la ONU, que utiliza términos monetarios para calibrar la viabilidad de la energía eólica, concluye que las plantas eólicas eficientes en muchas zonas podrían producir electricidad a un coste global de cinco molinos por kilovatio-hora, una cifra que se aproxima al precio de la energía eléctrica generada comercialmente. Ya se han utilizado con éxito varios generadores eólicos. El famoso generador de 1.250 kilovatios de Grandpa's Knob, cerca de Rutland (Vermont), alimentaba con éxito la corriente alterna en las líneas de la Central Vermont Public

Service Co. hasta que una escasez de piezas durante la Segunda Guerra Mundial dificultó el mantenimiento de la instalación. Desde entonces, se han diseñado generadores más grandes y eficaces. P. H. Thomas, que trabaja para la Federal Power Commission, ha diseñado un molino de viento de 7.500 kilovatios que proporcionaría electricidad con una inversión de capital de 68 dólares por kilovatio. Eugene Ayres señala que si los costes de construcción del molino de viento de Thomas fueran el doble de los estimados por su diseñador, «las turbinas eólicas parecerían, sin embargo, compararse favorablemente con las instalaciones hidroeléctricas, que cuestan alrededor de 300 dólares por kilovatio»⁵⁴. En muchas regiones del mundo existe un enorme potencial de generación de electricidad por medio de la energía eólica. En Inglaterra, por ejemplo, donde se realizó un cuidadoso estudio de tres años de duración sobre posibles emplazamientos de energía eólica, se descubrió que las nuevas turbinas eólicas podrían generar varios millones de kilovatios, ahorrando de dos a cuatro millones de toneladas de carbón al año.

No hay que hacerse ilusiones sobre la extracción de oligoelementos de las rocas, sobre la energía solar y eólica, ni sobre el uso de bombas de calor. Salvo quizás la energía mareomotriz y la extracción de materias primas del mar, estas fuentes no pueden suministrar al hombre las

⁵⁴ Eugene Ayres, «Major Sources of Energy», *American Petroleum Institute Proceedings*, vol. 28 (1948), pág. 117.

voluminosas cantidades de materias primas y los grandes bloques de energía necesarios para sostener poblaciones densamente concentradas e industrias muy centralizadas. Los dispositivos solares, las turbinas eólicas y las bombas de calor producirán cantidades relativamente pequeñas de energía. Utilizados localmente y en combinación con otros, probablemente podrían satisfacer todas las necesidades energéticas de las pequeñas comunidades, pero no podemos prever un momento en el que puedan suministrar la electricidad que actualmente utilizan ciudades del tamaño de Nueva York, Londres o París.

La limitación del alcance, sin embargo, podría representar una profunda ventaja desde el punto de vista ecológico. El sol, el viento y la tierra son realidades experimentales a las que el hombre ha respondido con sensibilidad y reverencia desde tiempos inmemoriales. A partir de estos elementos primigenios, el hombre desarrolló su sentido de dependencia —y respeto— por el entorno natural, una dependencia que mantuvo bajo control sus actividades destructivas. La Revolución Industrial y el mundo urbanizado que le siguió oscurecieron el papel de la naturaleza en la experiencia humana, ocultando el sol con una capa de humo, bloqueando los vientos con enormes edificios, profanando la tierra con ciudades en expansión. La dependencia del hombre con respecto al mundo natural se hizo invisible; pasó a tener un carácter teórico e intelectual, y a ser objeto de libros de texto, monografías y conferencias. Es cierto que

esta dependencia teórica nos proporcionó conocimientos (parciales en el mejor de los casos) sobre el mundo natural, pero su carácter unilateral nos privó de toda dependencia sensorial y de todo contacto y unidad visibles con la naturaleza. Al perder esto, perdimos una parte de nosotros mismos como seres sensibles. Nos distanciamos de la naturaleza. Nuestra tecnología y nuestro entorno se volvieron totalmente inanimados, totalmente sintéticos, un medio físico puramente inorgánico que promovió la desanimación del hombre y su pensamiento.

Devolver al sol, al viento, a la tierra, al mundo de la vida, a la tecnología, a los medios de supervivencia humana, sería una renovación revolucionaria de los vínculos del hombre con la naturaleza. Restablecer esta dependencia de forma que evocara un sentido de singularidad regional en cada comunidad –un sentido no sólo de dependencia generalizada sino de dependencia de una región específica con cualidades propias– daría a esta renovación un carácter verdaderamente ecológico. Surgiría un verdadero sistema ecológico, un patrón delicadamente entrelazado de recursos locales, honrado por el estudio continuo y la modificación ingeniosa. Con el crecimiento de un verdadero sentido del regionalismo, cada recurso encontraría su lugar en un equilibrio natural y estable, una unidad orgánica de elementos sociales, tecnológicos y naturales. El arte asimilaría la tecnología convirtiéndose en arte social, el arte de la comunidad en su conjunto. La comunidad libre sería

capaz de reestructurar el ritmo de vida, las pautas de trabajo del hombre, su propia arquitectura y sus sistemas de transporte y comunicación a dimensiones humanas. El coche eléctrico, silencioso, lento y limpio, se convertiría en el modo preferido de transporte urbano, sustituyendo al ruidoso, sucio y veloz automóvil. Los monorraíles unirían comunidad con comunidad, reduciendo el número de autopistas que marcan el campo. La artesanía recuperaría su honrosa posición como complemento de la fabricación en masa; se convertiría en una forma de arte doméstico y cotidiano. Un alto nivel de excelencia, creo, sustituiría a los criterios estrictamente cuantitativos de producción que prevalecen hoy en día; un respeto por la durabilidad de los bienes y la conservación de las materias primas sustituiría a los criterios cutres y orientados a la venta ambulante que dan lugar a la obsolescencia incorporada y a una sociedad de consumo insensata. La comunidad se convertiría en un escenario de vida bellamente moldeado, una fuente vitalizante de cultura y una fuente profundamente personal y siempre nutrida de solidaridad humana.

Tecnología para la vida

En una futura revolución, la tarea más urgente de la tecnología será producir un exceso de bienes con un mínimo

de trabajo. El propósito inmediato de esta tarea será abrir el escenario social de forma permanente al pueblo revolucionario, para mantener la revolución en la permanencia. Hasta ahora, todas las revoluciones sociales han fracasado porque el tañido de la campana no pudo ser escuchado por encima del estruendo del taller. Los sueños de libertad y abundancia se vieron contaminados por la responsabilidad mundana y cotidiana de producir los medios de supervivencia. Si miramos a los hechos brutos de la historia, encontramos que mientras la revolución significó un continuo sacrificio y negación para el pueblo, las riendas del poder cayeron en manos de los «profesionales» de la política, los mediocres de Thermidor.

Lo bien que entendieron esta realidad los liberales girondinos de la Convención Francesa puede juzgarse por su esfuerzo por reducir el fervor revolucionario de las asambleas populares parisinas –las grandes secciones de 1793– decretando que las reuniones debían cerrarse «a las diez de la noche», o, como nos dice Carlyle, «antes de que los trabajadores vengan...» de sus puestos de trabajo⁵⁵. El decreto resultó ineficaz, pero estaba bien encaminado. Esencialmente, la tragedia de las revoluciones pasadas ha sido que, tarde o temprano, sus puertas se cerraron, «a las diez de la noche». La función más crítica de la tecnología

55 Thomas Carlyle, *The French Revolution* (Modern Library, Nueva York), página 593.

moderna debe ser mantener las puertas de la revolución abiertas para siempre.

Hace casi medio siglo, mientras los teóricos socialdemócratas y comunistas balbuceaban sobre una sociedad con «trabajo para todos», los dadaístas, esos magníficos locos, exigían paro para todos. Los decenios no han restado nada al significado de esta reivindicación, y han aumentado su contenido. Desde el momento en que el trabajo se reduce al mínimo posible o desaparece por completo, los problemas de la supervivencia pasan a ser los problemas de la vida, y la propia tecnología pasa de ser la servidora de las necesidades inmediatas del hombre a ser la compañera de su creatividad.

Analicemos este asunto con detenimiento. Se ha escrito mucho sobre la tecnología como «extensión del hombre». La frase es engañosa si se quiere aplicar a la tecnología en su conjunto. Tiene validez sobre todo para el taller artesanal tradicional y, tal vez, para las primeras etapas del desarrollo de las máquinas. El artesano domina su herramienta; su trabajo, sus inclinaciones artísticas y su personalidad son los factores soberanos del proceso productivo. El trabajo no es un mero gasto de energía; es también el trabajo personalizado de un hombre cuyas actividades están sensualmente dirigidas a preparar su producto, darle forma y, finalmente, decorarlo para el uso humano. El artesano guía a la herramienta, no la herramienta al artesano. Cualquier alienación que pueda existir entre el artesano y su

producto es inmediatamente superada, como subrayó Friedrich Wilhelmsen, «por un juicio artístico, un juicio que tiene que ver con una cosa que hay que hacer»⁵⁶. La herramienta amplifica los poderes del artesano como ser humano; amplía su poder para ejercer su arte e impartir su identidad como ser creativo a las materias primas.

El desarrollo de la máquina tiende a romper la relación íntima entre el hombre y los medios de producción. Asimila al trabajador a tareas industriales preestablecidas, tareas sobre las que no ejerce ningún control. La máquina aparece ahora como una fuerza ajena, separada de la producción de los medios de subsistencia y, sin embargo, unida a ella.

Aunque inicialmente era una «extensión del hombre», la tecnología se transforma en una fuerza por encima del hombre, que orchestra su vida según una partitura elaborada por una burocracia industrial; no los hombres, repito, sino una burocracia, una máquina social. Con la llegada de la producción en masa como modo de producción predominante, el hombre se convirtió en una extensión de la máquina, y no sólo de los dispositivos mecánicos en el proceso productivo, sino también de los dispositivos sociales en el proceso social. Cuando se convierte en una extensión de la máquina, el hombre deja de existir por sí mismo. La sociedad se rige por la dura máxima: «la producción por la

56 Friedrich Wilhelmsen, prólogo de Friedrich C. Luenger, *The Fallare of Technology* (Chicago, Regnery, 1956).

producción». El declive de artesano a trabajador, de una personalidad activa a una cada vez más pasiva, se completa con el hombre como consumidor, una entidad económica cuyos gustos, valores, pensamientos y sensibilidades son diseñados por «equipos» burocráticos en «think tanks». El hombre, estandarizado por las máquinas, se reduce a una máquina.

El hombre-máquina es el ideal burocrático⁵⁷, un ideal que es continuamente desafiado por el renacimiento de la vida, por la reaparición de los jóvenes y por las contradicciones que desestabilizan a la burocracia. Cada generación tiene que ser asimilada de nuevo, y cada vez con una resistencia explosiva. La burocracia, a su vez, nunca está a la altura de su propio ideal técnico. Congestionada de mediocridades, se equivoca continuamente. Su juicio va a la zaga de las nuevas situaciones; insensible, sufre la inercia social y siempre es zarandeada por el azar. Toda grieta que se abre en la máquina social es ensanchada por las fuerzas de la vida.

57 El «hombre ideal» de la burocracia policial es un ser cuyos pensamientos más íntimos pueden ser invadidos por detectores de mentiras, dispositivos electrónicos de escucha y drogas de la «verdad». El «hombre ideal» de la burocracia política es un ser cuya vida más íntima puede ser moldeada por productos químicos mutagénicos y asimilada socialmente por los medios de comunicación. El «hombre ideal» de la burocracia industrial es un ser cuya vida más íntima puede ser invadida por la publicidad subliminal y predecible. El «hombre ideal» de la burocracia militar es un ser cuya vida más íntima puede ser invadida por la regimentación para el genocidio.

¿Cómo se puede curar la fractura que separa a los hombres vivos de las máquinas muertas sin sacrificar ni a los hombres ni a las máquinas? ¿Cómo podemos transformar una tecnología para la supervivencia en una tecnología para la vida? Responder a cualquiera de estas preguntas con una seguridad olímpica sería una idiotez. Los futuros hombres liberados elegirán entre una gran variedad de estilos de trabajo mutuamente excluyentes o combinables, todos ellos basados en innovaciones tecnológicas imprevisibles. O bien, estos humanos del futuro pueden elegir simplemente pasar por encima del cuerpo de la tecnología. Pueden sumergir la máquina cibernética en un submundo tecnológico, divorciándola por completo de la vida social, la comunidad y la creatividad. Las máquinas, ocultas de la sociedad, trabajarían para el hombre. Las comunidades libres se situarían al final de una cadena de montaje cibernética con cestas para llevar la mercancía a casa. La industria, al igual que el sistema nervioso autónomo, funcionaría por sí sola, sujeta a las reparaciones que nuestro propio cuerpo requiere en los ataques ocasionales de enfermedad. La fractura que separa al hombre de la máquina no se curaría. Simplemente se ignoraría.

Ignorar la tecnología, por supuesto, no es una solución. El hombre estaría cerrando una experiencia humana vital: el estímulo de la actividad productiva, el estímulo de la máquina. La tecnología puede desempeñar un papel vital en la personalidad del hombre. Todo arte, como ha

argumentado Lewis Mumford, tiene su lado técnico, que requiere la auto-movilización de la espontaneidad en el orden expresado y proporciona el contacto con el mundo objetivo durante los momentos más extáticos de la experiencia.

Una sociedad liberada, creo, no querrá negar la tecnología precisamente porque está liberada y puede alcanzar un equilibrio. Es posible que quiera asimilar la máquina a la artesanía artística. Con esto quiero decir que la máquina eliminará el trabajo del proceso productivo, dejando su realización artística al hombre. La máquina, en efecto, participará en la creatividad humana. No hay ninguna razón por la que no se pueda utilizar maquinaria automática y cibernética para que el acabado de los productos, especialmente los destinados al uso personal, quede en manos de la comunidad. La máquina puede absorber el trabajo que supone la extracción, la fundición, el transporte y el moldeado de las materias primas, dejando las etapas finales de arte y artesanía al individuo. La mayor parte de las piedras que componen una catedral medieval se cuadraban y estandarizaban cuidadosamente para facilitar su colocación y unión, una tarea ingrata, repetitiva y aburrida que ahora pueden realizar rápidamente y sin esfuerzo las máquinas modernas. Una vez colocados los bloques de piedra, los artesanos hacían su aparición; el trabajo duro era sustituido por el trabajo humano creativo. En una comunidad liberada, la combinación de las máquinas

industriales y las herramientas del artesano podía alcanzar un grado de sofisticación y de interdependencia creativa sin parangón en ningún periodo de la historia de la humanidad. La visión de William Morris de una vuelta a la artesanía se vería liberada de sus matices nostálgicos. Podríamos hablar realmente de un avance cualitativamente nuevo en la técnica, una tecnología para la vida.

Habiendo adquirido un respeto vitalizante por el entorno natural y sus recursos, la comunidad libre descentralizada daría una nueva interpretación a la palabra «necesidad». El «reino de la necesidad» de Marx, en lugar de expandirse indefinidamente, tendería a contraerse; las necesidades se humanizarían y se escalarían mediante una mayor valoración de la vida y la creatividad. La calidad y el arte reemplazarían el énfasis actual en la cantidad y la estandarización; la durabilidad reemplazaría el énfasis actual en la prescindibilidad; una economía de cosas apreciadas, santificadas por un sentido de tradición y por un sentido de asombro por la personalidad y el arte de las generaciones muertas, reemplazaría la renovación estacional sin sentido de los productos básicos; las innovaciones se harían con una sensibilidad para las inclinaciones naturales del hombre, a diferencia de la contaminación de ingeniería del gusto por los medios de comunicación. La conservación sustituiría al despilfarro en todas las cosas. Liberados de la manipulación burocrática, los hombres redescubrirían la belleza de una vida material más sencilla y desordenada. La ropa, la dieta,

el mobiliario y los hogares se volverían más artísticos, más personalizados y más espartanos. El hombre recuperaría el sentido de las cosas que son para el hombre, frente a las cosas que le han sido impuestas. El repulsivo ritual del regateo y el acaparamiento sería sustituido por los actos sensibles de hacer y dar. Las cosas dejarían de ser las muletas de un ego empobrecido y los mediadores entre personalidades abortadas; se convertirían en los productos de individuos completos y creativos y en los regalos de seres integrados y en desarrollo.

Una tecnología para la vida podría desempeñar el papel vital de integrar una comunidad con otra. Reescalada a un renacimiento de la artesanía y a una nueva concepción de las necesidades materiales, la tecnología podría funcionar también como los nervios de la confederación. La división nacional del trabajo y la centralización industrial son peligrosas porque la tecnología empieza a trascender la escala humana; se vuelve cada vez más incomprensible y se presta a la manipulación burocrática.

En la medida en que se produce un alejamiento del control comunitario en términos materiales reales (tecnológica y económicamente), las instituciones centralizadas adquieren un poder real sobre la vida de los hombres y amenazan con convertirse en fuentes de coerción. Una tecnología para la vida debe basarse en la comunidad; debe estar adaptada a la comunidad y al nivel regional. En este nivel, sin embargo, el hecho de compartir fábricas y recursos podría promover

realmente la solidaridad entre grupos comunitarios; podría servir para confederarlos sobre la base no sólo de intereses espirituales y culturales comunes, sino también de necesidades materiales comunes. Dependiendo de los recursos y de la singularidad de las regiones, podría alcanzarse un equilibrio racional y humanista entre la autarquía, la confederación industrial y la división nacional del trabajo.

¿Es la sociedad tan «compleja» como para que una civilización industrial avanzada esté en contradicción con una tecnología de vida descentralizada? Mi respuesta a esta pregunta es un no categórico. Gran parte de la «complejidad» social de nuestro tiempo tiene su origen en el papeleo, la administración, la manipulación y el constante despilfarro de la empresa capitalista. El pequeño burgués se queda asombrado ante el sistema de archivo burgués: las filas de armarios llenos de facturas, libros de contabilidad, registros de seguros, formularios de impuestos y los inevitables expedientes. Está fascinado por la «pericia» de los gestores industriales, los ingenieros, los estilistas, los manipuladores financieros y los arquitectos del consentimiento del mercado. Está totalmente desconcertado por el Estado: la policía, los tribunales, las cárceles, las oficinas federales, las secretarías, todo el cuerpo apestoso y enfermo de la coerción, el control y la dominación. La sociedad moderna es increíblemente compleja, compleja incluso más allá de la comprensión

humana, si concedemos sus premisas: la propiedad, la «producción por la producción», la competencia, la acumulación de capital, la explotación, las finanzas, la centralización, la coerción, la burocracia y la dominación del hombre por el hombre. A cada una de estas premisas están vinculadas las instituciones que las actualizan: oficinas, millones de «personal», formularios, inmensas toneladas de papel, escritorios, máquinas de escribir, teléfonos y, por supuesto, filas y filas de archivadores. Como en las novelas de Kafka, estas cosas son reales pero extrañamente oníricas, sombras indefinibles en el paisaje social. La economía tiene una mayor realidad y es fácil de dominar por la mente y los sentidos, pero también es muy intrincada, si aceptamos que los botones deben tener mil formas diferentes, los textiles deben variar infinitamente en tipo y patrón para crear la ilusión de innovación y novedad, los baños deben estar llenos de una deslumbrante variedad de productos farmacéuticos y lociones, y las cocinas deben estar abarrotadas de un número interminable de imbéciles aparatos.

Si de esta odiosa basura se separan uno o dos bienes de alta calidad de las categorías más útiles y se eliminan la economía monetaria, el poder estatal, el sistema crediticio, el papeleo y el trabajo policial necesarios para mantener a la sociedad en un estado forzado de carencia, inseguridad y dominación, la sociedad no sólo se volvería razonablemente humana sino también bastante simple.

No quiero restar importancia al hecho de que detrás de una sola yarda de cableado eléctrico de alta calidad se encuentra una mina de cobre, la maquinaria necesaria para su funcionamiento, una planta de producción de material aislante, un complejo de fundición y conformación de cobre, un sistema de transporte para distribuir el cableado, y detrás de cada uno de estos complejos otras minas, plantas, talleres mecánicos, etc. Las minas de cobre, ciertamente de un tipo que puede ser explotado por la maquinaria existente, no se encuentran en todas partes, aunque se puede recuperar suficiente cobre y otros metales útiles como chatarra de los desechos de nuestra sociedad actual para proporcionar a las generaciones futuras todo lo que necesitan. Pero admitamos que el cobre entre en la categoría considerable de materiales que sólo pueden ser suministrados por un sistema de distribución nacional. ¿En qué sentido tiene que haber una división del trabajo en el sentido actual del término? No es necesario en absoluto. En primer lugar, el cobre puede distribuirse, junto con otros bienes, entre comunidades libres y autónomas, ya sean las que lo extraen o las que lo requieren. Este sistema de distribución no necesita la mediación de instituciones burocráticas centralizadas. En segundo lugar, y quizás más significativo, una comunidad que vive en una región con amplios recursos de cobre no sería una mera comunidad minera. La minería del cobre sería una de las muchas actividades económicas a las que se dedicaría, una parte de un ámbito económico más amplio, completo y orgánico. Lo mismo ocurriría con las

comunidades cuyo clima fuera el más adecuado para el cultivo de alimentos especializados o cuyos recursos fueran raros y de valor único para el conjunto de la sociedad. Cada comunidad se aproximaría a la autarquía local o regional. Trataría de alcanzar la plenitud, porque la plenitud produce hombres completos y hechos que viven en relación simbiótica con su entorno. Incluso si una parte sustancial de la economía cayera en la esfera de una división nacional del trabajo, el peso económico global de la sociedad seguiría recayendo en la comunidad. Si no hay distorsión de las comunidades, no habrá sacrificio de ninguna porción de la humanidad a los intereses de la humanidad en su conjunto.

El sentido básico de la decencia, la simpatía y la ayuda mutua está en la base del comportamiento humano. Incluso en esta pésima sociedad burguesa no nos parece raro que los adultos rescaten a los niños del peligro, aunque el acto pueda poner en peligro sus vidas; no nos parece extraño que los mineros, por ejemplo, se arriesguen a morir para salvar a sus compañeros en los derrumbes o que los soldados se arrastren bajo un intenso fuego para llevar a un camarada herido a un lugar seguro. Lo que suele chocarnos son las ocasiones en las que se rechaza la ayuda, cuando se ignoran los gritos de una niña que ha sido apuñalada y está siendo asesinada en un barrio de clase media.

Sin embargo, no hay nada en esta sociedad que parezca justificar una molécula de solidaridad. La solidaridad que encontramos existe a pesar de la sociedad, contra todas sus

realidades, como una lucha interminable entre la decencia innata del hombre y la indecencia innata de la sociedad.

¿Podemos imaginar cómo se comportarían los hombres si esta decencia pudiera encontrar plena liberación, si la sociedad se ganara el respeto, incluso el amor, del individuo? Seguimos siendo los hijos de una historia violenta, ensangrentada e innoble, el producto final de la dominación del hombre sobre el hombre. Puede que nunca acabemos con esta condición de dominación. El futuro puede derribarnos a nosotros y a nuestra civilización de pacotilla en un *Gotterdammerung*⁵⁸ wagneriano. ¡Qué idiota sería todo esto! Pero también podemos acabar con la dominación del hombre por el hombre. Puede que consigamos por fin romper la cadena con el pasado y conseguir una sociedad humanista y anarquista.

¿No sería el colmo del absurdo, incluso de la insolencia, medir el comportamiento de las generaciones futuras con los mismos criterios que despreciamos en nuestra época? Los hombres libres no serán codiciosos, una comunidad liberada no tratará de dominar a otra porque tiene un potencial monopolio del cobre, los «expertos» en informática no tratarán de esclavizar a los monos grasos, y no se escribirán novelas sentimentales sobre vírgenes tuberculosas que suspiran. Sólo podemos pedir una cosa a los hombres y mujeres libres del futuro: que nos perdonen

58 El ocaso de los dioses. [N. e. d.]

que hayamos tardado tanto y que haya sido un tirón tan duro. Como Brecht, podemos pedir que traten de no pensar en nosotros con demasiada dureza, que nos den su simpatía y comprendan que vivimos en las profundidades de un infierno social.

Pero entonces, seguramente sabrán qué pensar sin que se lo digamos.

Nueva York

Mayo de 1965

LAS FORMAS DE LA LIBERTAD

La libertad tiene sus formas. Por muy personalizado, individualizado o dadaísta que sea el ataque a las instituciones imperantes, una revolución liberadora siempre plantea la cuestión de qué formas sociales sustituirán a las existentes. En un momento u otro, un pueblo revolucionario debe ocuparse de cómo va a gestionar la tierra y las fábricas de las que adquiere los medios de vida. Debe ocuparse de la manera en que tomará las decisiones que afectan a la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, para que el pensamiento revolucionario sea tomado en serio, debe hablar directamente de los problemas y las formas de gestión social.

Debe abrir a la discusión pública los problemas que implica el desarrollo creativo de formas sociales liberadoras. Aunque no hay una teoría de la liberación que pueda sustituir a la

experiencia, hay suficiente experiencia histórica, y una formulación teórica suficiente de las cuestiones implicadas, para indicar qué formas sociales son coherentes con la realización más plena de la libertad personal y social.

Las formas sociales que sustituyan a las existentes dependen de las relaciones que las personas libres decidan establecer entre ellas. Toda relación personal tiene una dimensión social; toda relación social tiene un lado profundamente personal. De ordinario, estos dos aspectos y su relación entre sí están mistificados y son difíciles de ver con claridad. Las instituciones creadas por la sociedad jerárquica, especialmente las instituciones estatales, producen la ilusión de que las relaciones sociales existen en un universo propio, en compartimentos políticos o burocráticos especializados. En realidad, no existe una dimensión política o social estrictamente «impersonal»; todas las instituciones sociales del pasado y del presente dependen de las relaciones entre las personas en la vida cotidiana, especialmente en aquellos aspectos de la vida cotidiana que son necesarios para la supervivencia: la producción y distribución de los medios de vida, la crianza de los jóvenes, el mantenimiento y la reproducción de la vida. La liberación del hombre –no en un vago sentido «histórico», moral o filosófico, sino en los detalles íntimos de la vida cotidiana– es un acto profundamente social y plantea el problema de las formas sociales como modos de relación entre los individuos.

La relación entre lo social y lo individual requiere un énfasis especial en nuestra época, pues nunca antes las relaciones personales se habían vuelto tan impersonales y nunca antes las relaciones sociales se habían vuelto tan asociales. La sociedad burguesa ha llevado todas las relaciones entre las personas al punto más alto de abstracción, despojándolas de su contenido humano y tratándolas como objetos. El objeto –la mercancía– asume funciones que antes pertenecían a la comunidad; las relaciones de intercambio (actualizadas en la mayoría de los casos como relaciones monetarias) suplantando casi todos los demás modos de relación humana. En este sentido, el sistema burgués de mercancías se convierte en la culminación histórica de todas las sociedades, tanto precapitalistas como capitalistas, en las que las relaciones humanas son mediadas en lugar de directas o cara a cara.

La mediación de las relaciones sociales

Para situar esta evolución en una perspectiva más clara, echemos una breve mirada atrás en el tiempo y establezcamos lo que ha llegado a significar la mediación de las relaciones sociales.

Los primeros «especialistas» sociales que se interpusieron entre las personas –los sacerdotes y los jefes tribales que

mediaban permanentemente en sus relaciones—establecieron las condiciones formales de la jerarquía y la explotación. Estas condiciones formales se consolidaron y profundizaron gracias a los avances tecnológicos, que sólo proporcionaron el excedente material suficiente para que unos pocos vivieran a costa de la mayoría. La asamblea tribal, en la que todos los miembros de la comunidad habían decidido y gestionado directamente sus asuntos comunes, se disolvió en cacicazgos, y la comunidad se disolvió en clases sociales.

A pesar de la creciente investidura del control social en un puñado de hombres e incluso en un solo hombre, el hecho es que los hombres en las sociedades precapitalistas mediaban en las relaciones de otras personas: el consejo suplantó a la asamblea, y la jefatura suplantó al consejo. En la sociedad burguesa, en cambio, la mediación de las relaciones sociales por los hombres es sustituida por la mediación de las relaciones sociales por las cosas, por las mercancías. Habiendo llevado la mediación social al punto más alto de impersonalidad, la sociedad mercantil vuelve la atención a la mediación como tal; pone en cuestión todas las formas de organización social basadas en la representación indirecta, en la gestión de los asuntos públicos por unos pocos, en la existencia distintiva de conceptos y prácticas como «elección», «legislación», «administración».

La evidencia más llamativa de este reenfoque social son las demandas expresadas casi intuitivamente por un número

cada vez mayor de jóvenes estadounidenses de tribalismo y comunidad. Estas demandas son «regresivas» sólo en el sentido de que retroceden temporalmente a formas de libertad anteriores a la jerarquía. Son profundamente progresistas en el sentido de que retroceden estructuralmente a formas de libertad no jerárquicas.

Por el contrario, la tradicional reivindicación revolucionaria de las formas de organización de los consejos (lo que Hannah Arendt describe como «la herencia revolucionaria») no rompe completamente con el terreno de la sociedad jerárquica. Los consejos obreros se originan como consejos de clase. A no ser que se asuma que los trabajadores están impulsados por sus intereses como trabajadores a tomar medidas revolucionarias contra la sociedad jerárquica (una suposición que niego rotundamente), entonces estos consejos pueden ser utilizados tanto para perpetuar la sociedad de clases como para destruirla⁵⁹. Veremos, de hecho, que la forma de consejo contiene muchas limitaciones estructurales que favorecen el desarrollo de la jerarquía. Por el momento, basta con decir que la mayoría de los defensores de los consejos obreros tienden a concebir a las personas principalmente como entidades económicas, ya sea como trabajadores o no trabajadores. Esta concepción deja completamente intacta la unilateralidad del ser. El hombre es visto como un ser dividido, producto de un

59 Para una discusión sobre el mito de la clase obrera ver «¡Escucha, marxista!»

desarrollo social que divide al hombre del hombre y a cada hombre de sí mismo.

Esta visión unilateral tampoco se corrige del todo con las reivindicaciones de la gestión obrera de la producción y la reducción de la semana laboral, ya que estas reivindicaciones dejan completamente intacta la naturaleza del proceso de trabajo y la calidad del tiempo libre del trabajador. Si los consejos obreros y la gestión obrera de la producción no transforman el trabajo en una actividad alegre, el tiempo libre en una experiencia maravillosa y el lugar de trabajo en una comunidad, entonces siguen siendo meras estructuras formales, de hecho, estructuras de clase. Perpetúan las limitaciones del proletariado como producto de las condiciones sociales burguesas. De hecho, ningún movimiento que plantee la reivindicación de los consejos obreros puede considerarse revolucionario si no trata de promover transformaciones radicales en el entorno del lugar de trabajo.

Por último, las organizaciones de consejos son formas de relaciones mediadas más que de relaciones cara a cara. A menos que estas relaciones mediadas se vean limitadas por las relaciones directas, dejando las decisiones políticas a las segundas y la mera administración a las primeras, los consejos tienden a convertirse en focos de poder. De hecho, a menos que los consejos sean finalmente asimilados por una asamblea popular, y las fábricas se integren en nuevos tipos de comunidad, tanto los consejos como las fábricas

perpetúan la alienación entre el hombre y el hombre y entre el hombre y el trabajo.

Fundamentalmente, el grado de libertad de una sociedad puede medirse por el tipo de relaciones que unen a las personas en ella. Si estas relaciones son abiertas, no alienadas y creativas, la sociedad será libre. Si existen estructuras que inhiben las relaciones abiertas, ya sea por coacción o por mediación, entonces no existirá la libertad, haya o no gestión obrera de la producción. Porque lo único que gestionarán los trabajadores será la producción, las condiciones previas de la vida, no las condiciones de la vida. Ningún modo de organización social puede estar aislado de las condiciones sociales que organiza. Tanto los consejos como las asambleas han favorecido los intereses de la sociedad jerárquica así como los de la revolución. Asumir que las formas de libertad pueden ser tratadas meramente como formas sería tan absurdo como asumir que los conceptos legales pueden ser tratados meramente como cuestiones de jurisprudencia. La forma y el contenido de la libertad, al igual que el derecho y la sociedad, se determinan mutuamente. Por la misma razón, hay formas de organización que promueven y formas que vician el objetivo de la libertad, y las condiciones sociales favorecen a veces lo uno y a veces lo otro. En un grado u otro, estas formas alteran al individuo que las utiliza o inhiben su desarrollo posterior.

Este artículo no discute la necesidad de los consejos obreros –más propiamente, los comités de fábrica– como medio revolucionario para apropiarse de la economía burguesa. Por el contrario, la experiencia ha demostrado repetidamente que el comité de fábrica es de vital importancia como forma inicial de administración económica. Pero ninguna revolución puede conformarse con los consejos y comités como su modo final, o incluso ejemplar, de organización social, al igual que la «gestión obrera de la producción» puede considerarse como un modo final de administración económica. Ninguna de estas dos relaciones es lo suficientemente amplia como para revolucionar el trabajo, el tiempo libre, las necesidades y la estructura de la sociedad en su conjunto. En este artículo doy por sentado el aspecto revolucionario de las formas de consejo y comité; mi propósito es examinar los rasgos conservadores que hay en ellas y que vician el proyecto revolucionario.

Siempre ha estado de moda buscar modelos de instituciones sociales en las llamadas revoluciones «proletarias» de los últimos cien años. La Comuna de París de 1871, los soviets rusos de 1905 y 1917, los sindicatos revolucionarios españoles de la década de 1930 y los consejos húngaros de 1956 han sido examinados en busca de ejemplos de organización social futura. ¿Qué tienen en común estos modelos de organización? La respuesta es que muy poco, aparte de sus limitaciones como formas

mediadas. España, como veremos, proporciona una excepción bienvenida: los otros fueron demasiado efímeros o simplemente demasiado distorsionados para proporcionarnos más que el material para los mitos.

La Comuna de París puede ser venerada por muchas razones diferentes: por su embriagadora sensación de liberación libidinal, por su populismo radical, por su impacto profundamente revolucionario en los oprimidos o por su desafiante heroísmo en la derrota. Pero la propia Comuna, vista como una entidad estructural, era poco más que un consejo municipal popular. Más democrático y plebeyo que otros organismos de este tipo, el consejo se estructuró, no obstante, siguiendo líneas parlamentarias. Era elegido por los «ciudadanos», agrupados según las circunscripciones geográficas. Al combinar la legislación con la administración, la Comuna era apenas más avanzada que los órganos municipales de Estados Unidos en la actualidad.

Afortunadamente, el París revolucionario ignoró en gran medida a la Comuna tras su instalación. La insurrección, la gestión real de los asuntos de la ciudad y, finalmente, la lucha contra los versalleses, fueron llevadas a cabo principalmente por los clubes populares, los comités de vigilancia de los barrios y los batallones de la Guardia Nacional. Si la Comuna de París (el Consejo Municipal) hubiera sobrevivido, es muy dudoso que hubiera podido evitar el conflicto con estas formaciones callejeras y milicianas poco formadas. De hecho, a finales de abril, unas

seis semanas después de la insurrección, la Comuna constituyó un «todopoderoso» Comité de Seguridad Pública, un organismo que recuerda a la dictadura jacobina y al Terror, que reprimió no sólo a la derecha en la Gran Revolución de un siglo antes, sino también a la izquierda. En cualquier caso, la historia dejó a la Comuna apenas tres semanas de vida, dos de las cuales se consumieron en los estertores de la lucha de barricadas contra Thiers y los versalleses.

No es maligno para la Comuna de París despojarla de cargas «históricas» que en realidad nunca llevó. La Comuna fue una fiesta de la calle, sus partidarios eran principalmente artesanos, intelectuales itinerantes, los desechos sociales de una época precapitalista y lumpen. Considerar estos estratos como «proletarios» es caricaturizar la palabra hasta el absurdo. El proletariado industrial constituía una minoría de los comuneros⁶⁰.

60 Si vamos a considerar al grueso de los comuneros como «proletarios», o a describir cualquier estrato social como «proletario» (como hacen los situacionistas franceses) simplemente porque no tiene control sobre las condiciones de su vida, podríamos igualmente llamar «proletarios» a los esclavos, a los siervos, a los campesinos y a grandes sectores de la clase media. Sin embargo, crear antítesis tan amplias entre «proletario» y burgués elimina todas las determinaciones que caracterizan a estas clases como estratos específicos e históricamente limitados. Este enfoque vertiginoso del análisis social despoja al proletariado industrial y a la burguesía de todos los rasgos históricamente únicos que Marx creía haber descubierto (un proyecto teórico que se demostró inadecuado, aunque de ninguna manera falso); se escabulle de las responsabilidades de una crítica seria del marxismo y del

La Comuna fue la última gran rebelión de los sans-culottes franceses, una clase que perduró en París durante un siglo después de la Gran Revolución. En última instancia, este estrato tan heterogéneo fue destruido no por las armas de los versalleses sino por el avance del industrialismo.

La Comuna de París de 1871 fue en gran medida un consejo municipal, establecido para coordinar la administración municipal en condiciones de agitación revolucionaria. Los soviets rusos de 1905 eran en gran medida organizaciones de lucha, creadas para coordinar huelgas casi insurreccionales en San Petersburgo. Estos consejos se basaban casi por completo en las fábricas y los sindicatos: había un delegado por cada quinientos trabajadores (cuando las fábricas y tiendas individuales contenían un número menor, se agrupaban a efectos de votación), y además, delegados de los sindicatos y los partidos políticos. El modo de organización del soviet adoptó su forma más clara y estable en San Petersburgo, donde el soviet contaba con unos cuatrocientos delegados en su punto álgido, incluidos los representantes de los sindicatos profesionales recién organizados. El soviet de San Petersburgo pasó rápidamente de ser un gran comité de huelga a un parlamento de todas las clases oprimidas, ampliando su representación, sus reivindicaciones y sus responsabilidades. Se admitieron delegados de ciudades de fuera de San Petersburgo, las

desarrollo del capitalismo de «laissez-faire» hacia el capitalismo de Estado, mientras pretende mantener la continuidad con el proyecto marxiano.

reivindicaciones políticas empezaron a predominar sobre las económicas y se establecieron vínculos con las organizaciones campesinas y se admitieron sus delegados en las deliberaciones del organismo. Inspirados por San Petersburgo, los soviets surgieron en todas las ciudades y pueblos importantes de Rusia y se convirtieron en un incipiente poder revolucionario contrapuesto a todas las instituciones gubernamentales de la autocracia.

El soviet de San Petersburgo duró menos de dos meses. La mayoría de sus miembros fueron detenidos en diciembre de 1905. En gran medida, el soviet fue abandonado por el proletariado de San Petersburgo, que nunca se levantó en una insurrección armada y cuyas huelgas disminuyeron en tamaño y militancia cuando el comercio se reactivó a finales del otoño. Irónicamente, el último estrato que avanzó más allá de la militancia inicial del soviet fueron los estudiantes de Moscú, que se levantaron en insurrección el 22 de diciembre y durante cinco días de una guerra de guerrillas urbana brillantemente concebida redujeron a las fuerzas policiales y militares locales hasta casi la impotencia. Los estudiantes recibieron muy poca ayuda de los trabajadores de la ciudad. Sus batallas callejeras podrían haber continuado indefinidamente, incluso ante la masiva apatía proletaria, si la guardia del zar no hubiera sido transportada a Moscú por los trabajadores del ferrocarril en una de las pocas líneas operativas a la ciudad.

Los soviets de 1917 fueron los verdaderos herederos de los soviets de 1905, y distinguir unos de otros, como hacen ocasionalmente algunos escritores, es espurio. Al igual que sus predecesores de doce años antes, los Soviets de 1917 se basaban en gran medida en las fábricas, los sindicatos y las organizaciones del partido, pero se ampliaron para incluir a los delegados de los grupos del ejército y a un número considerable de intelectuales radicales extraviados. Los Soviets de 1917 revelan todas las limitaciones del «sovietismo». Aunque los soviets tenían un valor incalculable como organizaciones locales de lucha, sus congresos nacionales resultaron ser órganos cada vez menos representativos. Los congresos se organizaron siguiendo líneas muy jerárquicas. Los soviets locales de las ciudades, pueblos y aldeas elegían delegados para los órganos de distrito y regionales; éstos elegían delegados para los congresos nacionales propiamente dichos. En las ciudades más grandes, la representación en los congresos era menos indirecta, pero también lo era: del votante de una ciudad grande al soviet municipal y del soviet municipal al congreso. En cualquier caso, el congreso estaba separado de la masa de votantes por uno o más niveles de representación.

Los congresos de los soviets se reunían cada tres meses. Esto permitía que existiera un lapso de tiempo demasiado largo entre las sesiones. El primer congreso, celebrado en junio de 1917, contó con unos ochocientos delegados; los congresos posteriores fueron aún mayores, con mil o más

delegados. Para «agilizar» el trabajo de los congresos y dar continuidad al funcionamiento entre las sesiones trimestrales, los congresos eligieron un comité ejecutivo, fijado en no más de doscientos en 1918 y ampliado a un máximo de trescientos en 1920. Este órgano debía permanecer más o menos en sesión permanente, pero también se consideró poco manejable y la mayoría de sus responsabilidades, tras la revolución de octubre, se transfirieron a un pequeño Consejo de Comisarios del Pueblo. Una vez adquirido el control del Segundo Congreso de los Soviets (en octubre de 1917), a los bolcheviques les resultó fácil centralizar el poder en el Consejo de Comisarios y, posteriormente, en el Buró Político del Partido Comunista. Los grupos de la oposición en los soviets abandonaron el Segundo Congreso o fueron expulsados posteriormente de todos los órganos del soviet.

Se permitió que las reuniones trimestrales de los congresos caducaran: el Comité Ejecutivo y el Consejo de Comisarios del Pueblo completamente bolcheviques simplemente no los convocaron.

Finalmente, los congresos se celebraban sólo una vez al año. Del mismo modo, los intervalos entre las reuniones de los Soviets de distrito y regionales se hicieron cada vez más largos e incluso las reuniones del Comité Ejecutivo, creado por los congresos como un órgano en sesión permanente, se hicieron cada vez más infrecuentes hasta que finalmente se celebraron sólo tres veces al año. El poder de los Soviets

locales pasó a manos del Comité Ejecutivo, el poder del Comité Ejecutivo pasó a manos del Consejo de Comisarios del Pueblo y, finalmente, el poder del Consejo de Comisarios del Pueblo pasó a manos del Buró Político del Partido Comunista.

El hecho de que los soviets rusos fueran incapaces de proporcionar la anatomía de una verdadera democracia popular debe atribuirse no sólo a su estructura jerárquica, sino también a sus limitadas raíces sociales. Los batallones militares insurgentes, de los que los soviéticos extrajeron su poder de ataque original, eran muy inestables, especialmente tras el colapso final de los ejércitos zaristas. El recién formado Ejército Rojo fue reclutado, disciplinado, centralizado y estrictamente controlado por los bolcheviques. Salvo las bandas de partisanos y las fuerzas navales, los cuerpos militares soviéticos permanecieron políticamente inertes durante toda la guerra civil. Los pueblos campesinos se volcaron en sus preocupaciones locales y se mostraron apáticos ante los problemas nacionales. Esto dejó a las fábricas como la base política más importante de los soviets. Aquí nos encontramos con una contradicción básica en los conceptos de clase del poder revolucionario: el socialismo proletario, precisamente porque enfatiza que el poder debe basarse exclusivamente en la fábrica, crea las condiciones para una estructura política centralizada y jerárquica.

Por mucho que su posición social se vea reforzada por un sistema de «autogestión», la fábrica no es un organismo social autónomo. El grado de control social que puede ejercer la fábrica es bastante limitado, ya que toda fábrica depende en gran medida, para su funcionamiento y su propia existencia, de otras fábricas y fuentes de materias primas. Irónicamente, los soviéticos, al basarse principalmente en la fábrica y aislarla de su entorno local, desplazaron el poder de la comunidad y la región a la nación y, finalmente, de la base de la sociedad a su cumbre. El sistema soviético consistía en una elaborada madeja de relaciones sociales mediadas, tejidas a lo largo de líneas de clase de ámbito nacional.

Quizás el único caso en el que un sistema de autogestión de la clase obrera tuvo éxito como modo de organización de clase fue en España, donde el anarcosindicalismo atrajo a un gran número de trabajadores y campesinos a su bandera. Los anarcosindicalistas españoles intentaron conscientemente limitar la tendencia a la centralización. La CNT (Confederación Nacional del Trabajo), el gran sindicato anarcosindicalista de España, creó una organización dual con un sistema de comités elegidos para actuar como control sobre los organismos locales y los congresos nacionales. Las asambleas tenían el poder de revocar a sus delegados en el consejo y de anular las decisiones del consejo. A efectos prácticos, los órganos «superiores» de la CNT funcionaban como órganos de coordinación. No hay que equivocarse

sobre la eficacia de este esquema de organización: confería a cada miembro de la CNT un gran sentido de la responsabilidad, un sentido de influencia directa, inmediata y personal en las actividades y la política del sindicato. Esta responsabilidad se ejerció con una altura de miras que convirtió a la CNT en el movimiento revolucionario más militante y más grande de Europa durante las décadas de entreguerras.

La revolución española de 1936 puso a prueba el sistema de la CNT, y funcionó bastante bien. En Barcelona, los trabajadores de la CNT se apoderaron de las fábricas, los medios de transporte y los servicios públicos, y los gestionaron siguiendo las líneas anarcosindicalistas.

Queda constancia, atestiguada por visitantes de casi todas las tendencias políticas, de que la economía de la ciudad funcionó con notable éxito y eficacia, a pesar del sabotaje sistemático practicado por el gobierno republicano burgués y el Partido Comunista Español. El experimento se derrumbó finalmente cuando las tropas de asalto del gobierno central ocuparon Barcelona en mayo de 1937, tras un levantamiento del proletariado.

A pesar de su considerable influencia, los anarquistas españoles no tenían prácticamente ningún arraigo fuera de ciertos sectores de la clase obrera y el campesinado. El movimiento se limitó principalmente a la Cataluña industrial, las zonas costeras del Mediterráneo, el Aragón rural y

Andalucía. Lo que destruyó el experimento fue su aislamiento dentro de la propia España y las abrumadoras fuerzas –tanto republicanas como fascistas, y tanto estalinistas como burguesas– que se movilizaron contra él⁶¹.

Sería infructuoso examinar en detalle los modos de organización de los consejos que surgieron en Alemania en 1918, en Asturias en 1934 y en Hungría en 1956. Los consejos alemanes fueron irremediablemente pervertidos: los llamados socialdemócratas «mayoritarios» (reformistas) lograron hacerse con el control de los consejos recién formados y utilizarlos con fines contrarrevolucionarios. En Hungría y Asturias los consejos fueron rápidamente destruidos por la contrarrevolución, pero no hay razón para creer que, si se hubieran desarrollado más, habrían evitado el destino de los soviets rusos. La historia demuestra que los bolcheviques no fueron los únicos en desvirtuar el modo de funcionamiento de los consejos. Incluso en la España anarcosindicalista hay pruebas de que en 1937 el sistema de comités de la CNT empezaba a chocar con el sistema asambleario; sea cual sea el resultado, todo el experimento terminó con el asalto de los comunistas y el gobierno republicano contra Barcelona.

61 Esto no significa ignorar los desastrosos errores políticos cometidos por muchos de los «principales» anarquistas españoles. Aunque los principales anarquistas se enfrentaron a la alternativa de establecer una dictadura en Cataluña, lo que no estaban dispuestos a hacer (¡y con razón!), esto no fue excusa para practicar tácticas oportunistas en todo el camino.

El hecho es que los modos de organización de los consejos no son inmunes a la centralización, la manipulación y la perversión. Estos consejos no dejan de ser formas de gestión social particularistas, unilaterales y mediatizadas. En el mejor de los casos, pueden ser los peldaños de una sociedad descentralizada; en el peor, pueden integrarse fácilmente en formas jerárquicas de organización social.

Asamblea y comunidad

Volvamos a la asamblea popular para conocer las formas no mediadas de relaciones sociales. La asamblea constituyó probablemente la base estructural de las primeras sociedades de clanes y tribus hasta que sus funciones fueron sustituidas por los jefes y los consejos. Apareció como ecclesia en la Atenas clásica; más tarde, de forma mixta y a menudo pervertida, reapareció en las ciudades medievales y renacentistas de Europa. Finalmente, como las «secciones», las asambleas surgieron como órganos insurgentes en París durante la Gran Revolución. La ecclesia y las secciones parisinas son las que merecen un estudio más profundo. Ambas se desarrollaron en las ciudades más complejas de su tiempo y ambas asumieron una forma altamente sofisticada, a menudo soldando individuos de diferentes orígenes sociales en una notable, aunque temporal, comunidad de

intereses. No minimiza sus limitaciones decir que desarrollaron métodos de funcionamiento de carácter tan exitosamente libertario que incluso las utopías más imaginativas no han conseguido igualar en la especulación lo que lograron en la práctica.

La ecclesia ateniense tenía probablemente sus raíces en las primeras asambleas de las tribus griegas. Con el desarrollo de la propiedad y las clases sociales, fue sustituida por una estructura social feudal, que sólo perdura en la memoria social del pueblo. Durante un tiempo, la sociedad ateniense parecía estar trazando el desastroso curso hacia la decadencia interna que Roma seguiría varios siglos después. Una gran clase de campesinos fuertemente hipotecados, un número creciente de aparceros y una gran masa de trabajadores urbanos y esclavos se polarizaban contra un pequeño número de poderosos magnates de la tierra y una clase media comercial *parvenu*. En el siglo VI a.C., todas las condiciones de Atenas y el Ática (la región agrícola circundante) habían madurado para una devastadora guerra social.

El curso de la historia ateniense se invirtió con las reformas de Solón. En una serie de medidas drásticas, el campesinado volvió a ser económicamente viable, los terratenientes fueron despojados de la mayor parte de su poder, la ecclesia revivió y se estableció un sistema de justicia razonablemente equitativo. La tendencia hacia una democracia popular continuó desarrollándose durante casi un siglo y medio,

hasta alcanzar una forma que nunca ha sido igualada en otros lugares. En la época de Pericles, los atenienses habían perfeccionado su polis hasta el punto de representar un triunfo de la racionalidad dentro de las limitaciones materiales del mundo antiguo.

Estructuralmente, la base de la polis ateniense era la ecclesia. Poco después de la salida del sol en cada *prytany* (el décimo día del año), miles de ciudadanos varones de todo el Ática empezaban a reunirse en el Pnyx, una colina situada directamente en las afueras de Atenas, para una reunión de la asamblea. Aquí, al aire libre, se distribuyeron tranquilamente entre grupos de amigos hasta que la solemne entonación de las oraciones anunció la apertura de la reunión. El orden del día, organizado en tres apartados: «sagrado», «profano» y «asuntos exteriores», se había distribuido días antes con el anuncio de la asamblea. Aunque la ecclesia no podía añadir o presentar nada que no figurara en el orden del día, su contenido podía modificarse a voluntad de la asamblea. No era necesario el quórum, salvo para las propuestas de decretos que afectaran a los ciudadanos individuales.

La ecclesia gozaba de una soberanía total sobre todas las instituciones y cargos de la sociedad ateniense. Decidía las cuestiones de guerra y paz, elegía y destituía a los generales, revisaba las campañas militares, debatía y votaba sobre la política interior y exterior, reparaba los agravios, examinaba y aprobaba el funcionamiento de las juntas administrativas y

desterraba a los ciudadanos indeseables. Aproximadamente uno de cada seis hombres del cuerpo de ciudadanos estaba ocupado en cualquier momento con la administración de los asuntos de la comunidad. Unos mil quinientos hombres, elegidos principalmente por sorteo, formaban parte de las juntas encargadas de la recaudación de impuestos, la gestión de la navegación, el suministro de alimentos y las instalaciones públicas, y la preparación de los planes de construcción pública. El ejército, compuesto en su totalidad por reclutas de cada una de las diez tribus del Ática, estaba dirigido por oficiales elegidos; Atenas era vigilada por ciudadanos arqueros y esclavos estatales escitas.

El orden del día de la ecclesia era preparado por un órgano llamado Consejo de los 500. Para que el consejo no adquiriera ninguna autoridad sobre la ecclesia, los atenienses delimitaron cuidadosamente su composición y sus funciones. Elegido por sorteo a partir de listas de ciudadanos que, a su vez, eran elegidos anualmente por las tribus, el Consejo se dividía en diez subcomités, cada uno de los cuales estaba de servicio durante una décima parte del año. Cada día se elegía por sorteo un presidente entre los cincuenta miembros de la subcomisión que estaba de servicio en la polis. Durante sus veinticuatro horas de mandato, el presidente del Consejo tenía el sello del Estado y las llaves de la ciudadela y de los archivos públicos y funcionaba como jefe del país en funciones. Una vez elegido, no podía volver a ocupar el cargo.

Cada una de las diez tribus elegía anualmente a seiscientos ciudadanos para que actuaran como «jueces» –lo que nosotros llamaríamos juristas– en los tribunales atenienses. Todas las mañanas subían al templo de Teseo, donde se sorteaban los juicios del día. Cada tribunal estaba formado por al menos 201 juristas y los juicios eran justos según cualquier estándar histórico de la práctica jurídica.

En conjunto, se trataba de un sistema notable de gestión social; dirigida casi en su totalidad por aficionados, la polis ateniense reducía la formulación y administración de la política pública a un asunto completamente público. «No hay una clase privilegiada, ni una clase de políticos expertos, ni una burocracia; no hay un cuerpo de hombres, como el Senado romano, que entiendan los secretos del Estado, y que sean vistos y confiados como la sabiduría reunida de toda la comunidad», observa W. Warde Fowler. «En Atenas no había disposición, y de hecho no había necesidad, de confiar en la experiencia de nadie; cada hombre entraba inteligentemente en los detalles de sus propios deberes temporales, y los cumplía, por lo que podemos decir, con industria e integridad»⁶². Por muy exagerada que sea esta visión para una sociedad de clases que requería esclavos y negaba a las mujeres cualquier papel en la polis, el hecho es que el relato de Fowler es esencialmente exacto.

62 W. Warde Fowler, *The City State of the Greeks and Romans* (MacMillan and Co., Londres, 1952), pág. 168.

De hecho, la grandeza del logro reside en que Atenas, a pesar de los rasgos esclavistas, patriarcales y de clase que compartía con la sociedad clásica, se convirtió en su conjunto en una democracia funcional en el sentido literal del término. No menos significativo, y quizá consolador para nuestra época, es el hecho de que este logro se produjera cuando parecía que la polis había trazado un camino de cabeza hacia la decadencia social. En su mejor momento, la democracia ateniense modificó en gran medida los rasgos más abusivos e inhumanos de la sociedad antigua. Las cargas de la esclavitud eran pequeñas en comparación con otros periodos históricos, excepto cuando los esclavos eran empleados en empresas capitalistas. Por lo general, se permitía a los esclavos acumular sus propios fondos; en las granjas del Ática solían trabajar en las mismas condiciones y compartir la misma comida que sus amos; en Atenas, no se distinguían de los ciudadanos en cuanto a la vestimenta, los modales y el comportamiento, lo que era motivo de comentarios irónicos por parte de los visitantes extranjeros. En muchos oficios, los esclavos no sólo trabajaban junto a los libres, sino que ocupaban puestos de supervisión sobre los trabajadores libres y sobre otros esclavos.

En definitiva, la imagen de Atenas como una economía de esclavos que construyó su civilización y su generosa perspectiva humanista sobre las espaldas de los esclavos humanos es falsa: «falsa en su interpretación del pasado y en su pesimismo confiado en el futuro, voluntariamente

falsa, sobre todo, en su estimación cínica de la naturaleza humana», observa Edward Zimmerman. «Las sociedades, como los hombres, no pueden vivir en compartimentos. No pueden esperar alcanzar la grandeza reparando en su uso del ocio las vidas que han embrutecido al adquirirlo. El arte, la literatura, la filosofía y todos los demás grandes productos del genio de una nación no son meros crecimientos delicados de una cultura de invernadero aislada; deben estar sólidamente arraigados y encontrar un alimento continuo en el amplio suelo común de la vida nacional. Eso, si buscamos lecciones, es algo que podríamos aprender de la antigua Grecia»⁶³.

En Atenas, la asamblea popular surgió como el producto final de una amplia transición social. En París, más de dos milenios después, surgió como palanca de la propia transición social, como forma revolucionaria y como fuerza insurreccional.

Las secciones parisinas de principios de la década de 1790 desempeñaron el mismo papel como órganos de lucha que los soviets de 1905 y 1917, con la diferencia decisiva de que las relaciones dentro de las secciones no estaban mediadas por una estructura jerárquica. La soberanía recaía en las propias asambleas revolucionarias, no por encima de ellas. Las secciones parisinas surgieron directamente del sistema

63 Edward Zimmerman, *The Greek Commonwealth* (Modern Library, Nueva York. 1931), págs. 408–9.

de votación establecido para las elecciones a los Estados Generales. En 1789 la monarquía había dividido la capital en sesenta distritos electorales, cada uno de los cuales formaba una asamblea de los llamados ciudadanos «activos» o contribuyentes, los votantes elegibles de la ciudad. Estas asambleas primarias debían elegir un cuerpo de electores que, a su vez, debía elegir a los sesenta representantes de la capital. Una vez cumplidas sus funciones electorales, las asambleas debían desaparecer, pero permanecieron desafiando a la monarquía y se constituyeron en órganos municipales permanentes. Poco a poco se convierten en asambleas de barrio de todos los ciudadanos «activos», que varían en forma, alcance y poder de un distrito a otro.

La ley municipal de mayo de 1790 reorganizó los sesenta distritos en cuarenta y ocho secciones. La ley pretendía circunscribir las asambleas populares, pero las secciones simplemente la ignoraron. Continuaron ampliando su base y extendiendo su control sobre París. El 30 de julio de 1792, la sección del *Théâtre-Français* elimina la distinción entre ciudadanos «activos» y «pasivos», invitando a participar en la asamblea a los más pobres e indigentes de los sans-culottes. Otras secciones siguieron al Teatro-Français, y a partir de ese momento las secciones se convirtieron en auténticos órganos populares, de hecho el alma misma de la Gran Revolución. Fueron las secciones las que constituyeron la nueva Comuna revolucionaria del 10 de agosto, las que organizaron el ataque a las Tullerías y eliminaron finalmente

la monarquía borbónica; fueron las secciones las que bloquearon decisivamente los esfuerzos de los girondinos por levantar a las provincias contra el París revolucionario; fueron las secciones las que, con su incesante empuje, con sus incesantes delegaciones y con las manifestaciones armadas, dieron a la revolución su notable impulso hacia la izquierda después de 1791.

Las secciones, sin embargo, no eran meras organizaciones de lucha, sino que representaban auténticas formas de autogestión. En el punto álgido de su desarrollo, asumieron la administración completa de la ciudad. Las secciones individuales vigilaban sus propios barrios, elegían a sus propios jueces, eran responsables de la distribución de alimentos, proporcionaban ayuda pública a los pobres y contribuían al mantenimiento de la Guardia Nacional. Con la declaración de guerra en abril de 1792, las secciones asumieron las tareas añadidas de alistar voluntarios para el ejército revolucionario y cuidar de sus familias, recoger donaciones para el esfuerzo de guerra y equipar y aprovisionar batallones enteros. Durante el periodo del «máximo», en el que se establecieron controles de precios y salarios para evitar una inflación galopante, las secciones se encargaron de mantener los precios fijados por el gobierno. Para abastecer a París, las secciones enviaban a sus representantes al campo para comprar y transportar alimentos y velar por su distribución a precios justos.

Hay que tener en cuenta que este conjunto de actividades de gran importancia no fue llevado a cabo por burócratas profesionales, sino, en su mayor parte, por comerciantes y artesanos ordinarios. La mayor parte de las responsabilidades de las secciones se cumplían después de las horas de trabajo, durante el tiempo libre de los miembros de las secciones. Las asambleas populares de las secciones solían reunirse por las tardes en las iglesias del barrio. Las asambleas solían estar abiertas a todos los adultos del barrio. En periodos de emergencia, las asambleas se celebraban diariamente; se podían convocar reuniones especiales a petición de cincuenta miembros. La mayoría de las responsabilidades administrativas eran desempeñadas por comités, pero las asambleas populares establecían todas las políticas de las secciones, revisaban y aprobaban el trabajo de todos los comités y sustituían a los directivos a voluntad.

Las cuarenta y ocho secciones se coordinaban a través de la Comuna de París, el consejo municipal de la capital. En caso de emergencia, las secciones solían cooperar entre sí directamente, a través de delegados ad hoc. Esta forma de cooperación desde abajo nunca se convirtió en una relación permanente. La Comuna de París de la Gran Revolución nunca se convirtió en una institución prepotente y osificada; cambiaba con casi cada emergencia política importante, y su estabilidad, forma y funciones dependían en gran medida de los deseos de las secciones. En los días que precedieron al

levantamiento del 10 de agosto de 1792, por ejemplo, las secciones se limitaron a suspender el antiguo consejo municipal, confinaron a Petion, el alcalde de París, y, en las personas de sus comisarios insurrectos, asumieron toda la autoridad de la Comuna y el mando de la Guardia Nacional. Casi el mismo procedimiento se siguió nueve meses después, cuando los diputados girondinos fueron expulsados de la Convención, con la diferencia de que la Comuna, y Pache, el alcalde de París, dieron su consentimiento (después de algunos «gestos» persuasivos) a la sublevación de las secciones radicales.

Habiéndose apoyado en las secciones para afianzar su dominio sobre la Convención, los jacobinos empezaron a apoyarse en la Convención para destruir las secciones. En septiembre de 1793, la Convención limitó las asambleas de las secciones a dos por semana; tres meses más tarde, las secciones fueron privadas del derecho a elegir jueces de paz y despojadas de su papel en la organización de las obras de socorro. La amplia centralización de Francia, que los jacobinos emprendieron entre 1793 y 1794, completó la destrucción de las secciones⁶⁴. A las secciones se les negó el control de la policía y sus responsabilidades administrativas

64 Marx, cabe señalar, admiraba mucho a los jacobinos por «centralizar» a Francia y en el famoso «Discurso del Consejo Central» (1850) modeló sus tácticas para Alemania sobre sus políticas. Se trataba de una miopía de proporciones increíbles, y de un énfasis institucional que revelaba una gran insensibilidad a la autoactividad y a la autorrealización de un pueblo en movimiento revolucionario. Ver «¡Escucha, marxista!»

se pusieron en manos de burócratas asalariados. En enero de 1794, la vitalidad de las secciones había sido minada por completo. Como observa Michelet: «Las asambleas generales de las secciones estaban muertas, y todo su poder había pasado a sus comités revolucionarios, que, al no ser ya órganos elegidos, sino simples grupos de funcionarios nombrados por las autoridades, tampoco tenían mucha vida». Las secciones habían sido subvertidas por los mismos dirigentes revolucionarios que habían elevado al poder en la Convención. Cuando llegó el momento en que Robespierre, Saint-Just y Lebas apelaron a las secciones contra la Convención, la mayoría no hizo prácticamente nada en su favor. De hecho, la sección revolucionaria de Gravilliers –los hombres que habían apoyado tan fervientemente a Jacques Roux y a los enragés en 1793– puso vengativamente sus armas al servicio de los termidorianos y marchó contra los robespierristas –los líderes jacobinos– que, unos meses antes, habían llevado a Roux al suicidio y guillotinado a los portavoces de la izquierda.

De «aquí» a «allí»

Los factores que minaron las asambleas de la Atenas clásica y del París revolucionario requieren muy poca discusión. En ambos casos, el modo de organización

asamblaría se rompió no sólo desde fuera, sino también desde dentro, por el desarrollo de los antagonismos de clase. No hay formas, por muy ingeniosas que sean, que puedan superar el contenido de una sociedad determinada. Al carecer de los recursos materiales, la tecnología y el nivel de desarrollo económico para superar los antagonismos de clase como tales, Atenas y París sólo pudieron lograr una aproximación a las formas de libertad de forma temporal, y sólo para hacer frente a la amenaza más grave de la decadencia social completa. Atenas se aferró a la ecclesia durante varios siglos, principalmente porque la polis aún conservaba un contacto vivo con las formas de organización tribal; París desarrolló su modo de organización seccional durante un período de varios años, en gran parte porque los sans-culottes habían sido arrastrados precipitadamente a la cabeza de la revolución por una rara combinación de circunstancias afortunadas.

Tanto la ecclesia como las secciones se vieron socavadas por las mismas condiciones que pretendían controlar –la propiedad, los antagonismos de clase y la explotación–, pero que fueron incapaces de eliminar. Lo notable es que funcionaran, teniendo en cuenta los enormes problemas a los que se enfrentaron y los formidables obstáculos que tuvieron que superar.

Hay que tener en cuenta que Atenas y París eran grandes ciudades, no aldeas de campesinos; de hecho, eran centros urbanos complejos y muy sofisticados para los estándares de

su época. Atenas contaba con una población de más de un cuarto de millón de habitantes y París con más de setecientos mil. Ambas ciudades se dedicaban al comercio mundial; ambas estaban agobiadas por complejos problemas logísticos; ambas tenían una multitud de necesidades que sólo podían satisfacerse con un sistema de administración pública bastante elaborado. Aunque cada una de ellas sólo tenía una fracción de la población de las actuales Nueva York o Londres, sus ventajas en este sentido quedaban más que anuladas por sus sistemas extremadamente rudimentarios de comunicación y transporte, y por la necesidad, al menos en París, de que los miembros de la asamblea dedicaran la mayor parte del día al trabajo bruto. Sin embargo, París, al igual que Atenas, fue administrada por aficionados: por hombres que, durante varios años y en su tiempo libre, se ocuparon de la administración de una ciudad en ebullición revolucionaria. El principal medio por el que hicieron su revolución, organizaron sus conquistas y finalmente la sostuvieron contra la contrarrevolución en casa y la invasión en el extranjero, fue la asamblea pública de barrio. No hay pruebas de que estas asambleas y los comités que produjeron fueran ineficaces o técnicamente incompetentes. Por el contrario, despertaron una iniciativa popular, una determinación en la acción y un sentido de propósito revolucionario que ninguna burocracia profesional, por muy radicales que fueran sus pretensiones, podría esperar alcanzar. De hecho, cabe destacar que Atenas

fundó la filosofía, las matemáticas, el teatro, la historiografía y el arte occidentales, y que el París revolucionario contribuyó con creces a la cultura de la época y al pensamiento político del mundo occidental. El escenario de estos logros no era el Estado tradicional, estructurado en torno a un aparato burocrático, sino un sistema de relaciones sin intermediarios, una democracia cara a cara organizada en asambleas públicas.

Las secciones nos proporcionan un modelo aproximado de organización asamblearia en una gran ciudad y durante un periodo de transición revolucionaria de un estado político centralizado a una sociedad potencialmente descentralizada. La ecclesia nos proporciona un modelo aproximado de organización asamblearia en una sociedad descentralizada. La palabra «modelo» se utiliza deliberadamente. La ecclesia y las secciones fueron experiencias vividas, no visiones teóricas. Pero precisamente por ello validan en la práctica muchas especulaciones teóricas anárquicas que a menudo han sido tachadas de «visionarias» y «poco realistas».

El objetivo de disolver la sociedad propietaria, el dominio de clase, la centralización y el Estado es tan antiguo como la aparición histórica de la propiedad, las clases y los Estados. Al principio, los rebeldes podían mirar hacia atrás, hacia los clanes, las tribus y las federaciones; todavía era una época en la que el pasado estaba más cerca que el futuro. Después, el pasado desapareció por completo de la visión y de la

memoria del hombre, salvo quizá como un sueño persistente de la «edad de oro» o del «Jardín del Edén»⁶⁵. En este punto, la propia noción de liberación se vuelve especulativa y teórica, y como todas las visiones estrictamente teóricas su contenido estaba impregnado del material social del presente. De ahí que Utopía, desde Moro hasta Bellamy, sea una imagen no de un futuro hipotético, sino de un presente llevado a la conclusión lógica de la racionalidad, o del absurdo. En Utopía hay esclavos, reyes, príncipes, oligarcas, tecnócratas, élites, suburbios y una importante pequeña burguesía. Incluso en la izquierda, se hizo habitual definir el objetivo de una sociedad sin propiedades y sin Estado como una serie de aproximaciones, de etapas en las que el fin previsto se alcanzaba mediante el uso del Estado. El poder mediático entró en la visión del futuro; peor aún, como indica el desarrollo de Rusia, se reforzó hasta el punto de que el Estado no es hoy simplemente el «comité ejecutivo» de una clase específica, sino una condición humana. La vida misma se ha burocratizado.

Al prever la disolución completa de la sociedad existente, no podemos eludir la cuestión del poder, ya sea el poder sobre nuestras propias vidas, la «toma del poder» o la disolución del poder. Al pasar del presente al futuro, del

65 No fue hasta la década de 1860, con la obra de Bachofen y Morgan, que la humanidad redescubrió su pasado comunal. Para entonces el descubrimiento se había convertido en un arma puramente crítica dirigida contra la familia y la propiedad burguesas.

«aquí» al «allá», debemos preguntarnos: ¿qué es el poder? ¿En qué condiciones se disuelve? ¿Y qué significa su disolución? ¿Cómo surgen las formas de libertad, las relaciones no mediadas de la vida social, de una sociedad estatizada, una sociedad en la que el estado de falta de libertad se lleva hasta el absurdo, hasta la dominación por sí misma?

Comenzamos con el hecho histórico de que casi todas las grandes revoluciones comenzaron de forma espontánea⁶⁶: los tres días de «desorden» que precedieron a la toma de la Bastilla en julio de 1789, la defensa de la artillería en Montmartre que condujo a la Comuna de París de 1871, los famosos «cinco días» de febrero de 1917 en Petrogrado, el levantamiento de Barcelona en julio de 1936, la toma de Budapest y la expulsión del ejército ruso en 1956. Casi todas las grandes revoluciones vinieron de abajo, del movimiento orgánico de las «masas», de su individuación progresiva y de su explosión, una explosión que invariablemente tomó a los «revolucionarios» autoritarios completamente por sorpresa.

No se puede separar el proceso revolucionario del objetivo revolucionario. Una sociedad basada en la autoadministración debe lograrse por medio de la

66 Aquí, en efecto, la «historia» tiene algo que enseñarnos, precisamente porque estos levantamientos espontáneos no son historia sino diversas manifestaciones de un mismo fenómeno: la revolución. Quien se llame revolucionario y no estudie estos acontecimientos en sus propios términos, a fondo y sin prejuicios teóricos, es un diletante que juega a la revolución.

autoadministración. Si definimos el «poder» como el poder del hombre sobre el hombre, el poder sólo puede ser destruido por el proceso mismo en el que el hombre adquiere el poder sobre su propia vida y en el que no sólo se «descubre» a sí mismo sino que, más significativamente, formula su mismidad en todas sus dimensiones sociales.

La libertad, así concebida, no puede ser «entregada» al individuo como el «producto final» de una «revolución» –mucho menos como una «revolución» lograda por los social-filistas que están hipnotizados por los adornos de la autoridad y el poder. La asamblea y la comunidad no pueden ser legisladas ni decretadas. Sin duda, un grupo revolucionario puede tratar de promover deliberada y conscientemente la creación de estas formas; pero si no se permite que la asamblea y la comunidad surjan orgánicamente, si su crecimiento no es instigado, desarrollado y madurado por los procesos sociales en marcha, no serán formas realmente populares. La asamblea y la comunidad deben surgir del propio proceso revolucionario; de hecho, el proceso revolucionario debe ser la formación de la asamblea y la comunidad, y con ella, la destrucción del poder. La asamblea y la comunidad deben convertirse en «palabras de lucha», no en panaceas lejanas. Deben crearse como modos de lucha contra la sociedad existente, no como abstracciones teóricas o programáticas.

Tanto la ecclesia como las secciones se vieron socavadas por las mismas condiciones que pretendían controlar –la

propiedad, los antagonismos de clase y la explotación—, pero que fueron incapaces de eliminar. Lo notable es que funcionaran, teniendo en cuenta los enormes problemas a los que se enfrentaron y los formidables obstáculos que tuvieron que superar.

No es posible insistir lo suficiente en este punto. Las futuras asambleas del pueblo en la cuadra, el barrio o el distrito —las secciones revolucionarias por venir— estarán en un nivel social más alto que todos los comités, sindicatos, partidos y clubes actuales adornados con los títulos «revolucionarios» más resonantes. Serán los núcleos vivos de la utopía en el cuerpo en descomposición de la sociedad burguesa. Reunidos en auditorios, teatros, patios, salones, parques y —como sus precursores, las secciones de 1793— en iglesias, serán las arenas de la desmasificación, pues la esencia misma del proceso revolucionario es la gente actuando como individuos.

En este punto, la asamblea puede enfrentarse no sólo al poder del Estado burgués —el famoso problema del «doble poder»— sino al peligro del Estado incipiente. Al igual que las secciones de París, tendrá que luchar no sólo contra la Convención, sino también contra la tendencia a crear formas sociales mediatizadas⁶⁷. Los comités de fábrica, que serán

⁶⁷ Junto con la difusión de las ideas, el trabajo más importante de los anarquistas será defender la espontaneidad del movimiento popular enfrentándose continuamente a los autoritarios en un duelo teórico y organizativo».

casi con toda seguridad las formas que se apoderarán de la industria, deben ser gestionados directamente por las asambleas de trabajadores en las fábricas. Del mismo modo, los comités, consejos y juntas de vecinos deben estar completamente enraizados en la asamblea de vecinos. Deben ser responsables en todo momento ante la asamblea; ellos y su trabajo deben estar bajo la continua revisión de la asamblea; y, finalmente, sus miembros deben estar sujetos a la revocación inmediata por parte de la asamblea. El peso específico de la sociedad, en resumen, debe trasladarse a su base: el pueblo armado en asamblea permanente.

Mientras el escenario de la asamblea sea la ciudad burguesa moderna, la revolución se enfrenta a un entorno recalcitrante. La ciudad burguesa, por su propia naturaleza y estructura, fomenta la centralización, la masificación y la manipulación. Inorgánica, gigantesca y organizada como una fábrica, la ciudad tiende a inhibir el desarrollo de una comunidad orgánica y completa. En su papel de disolvente universal, la asamblea debe intentar disolver la propia ciudad.

Podemos imaginar que los jóvenes renuevan la vida social del mismo modo que renuevan la especie humana. Abandonando la ciudad, comienzan a fundar las comunidades ecológicas nucleares a las que los mayores acuden en número creciente. Se movilizan grandes reservas de recursos para su uso; las personas más competentes e imaginativas ponen a su disposición cuidadosos estudios y

sugerencias ecológicas. La ciudad moderna empieza a marchitarse, a contraerse y a desaparecer, como hicieron sus antiguos progenitores milenios antes. En la nueva y completa comunidad ecológica, la asamblea encuentra su auténtico entorno y su verdadero refugio. La forma y el contenido se corresponden ahora completamente. El viaje del «aquí» al «allí», de las secciones a la ecclesia, de las ciudades a las comunidades, se ha completado. La fábrica ya no es un fenómeno particularizado; ahora se convierte en una parte orgánica de la comunidad. En este sentido, ya no es una fábrica. La disolución de la fábrica en la comunidad completa la disolución de los últimos vestigios de la sociedad propietaria, de clase y, sobre todo, de la sociedad mediada en la nueva polis. Y ahora puede desarrollarse el verdadero drama de la vida humana, en toda su belleza, armonía, creatividad y alegría.

Nueva York
Enero de 1968

¡ESCUCHA, MARXISTA!

Toda la vieja mierda de los años treinta está volviendo de nuevo: la mierda sobre la «línea de clase», el «papel de la clase obrera», los «cuadros formados», el «partido de vanguardia» y la «dictadura proletaria». Todo está de vuelta, y en una forma más vulgarizada que nunca. El Partido Laborista Progresista no es el único ejemplo, es simplemente el peor. Uno huele la misma mierda en varias ramificaciones del SDS, y en los clubes marxistas y socialistas de los campus, por no hablar de los grupos trotskistas, los Clubes Socialistas Internacionales y la Juventud Contra la Guerra y el Fascismo.

En los años treinta, al menos era comprensible. Estados Unidos estaba paralizado por una crisis económica crónica, la más profunda y larga de su historia. Las únicas fuerzas vivas que parecían golpear los muros del capitalismo eran las grandes campañas de organización del CIO, con sus dramáticas huelgas de brazos caídos, su militancia radical y

sus sangrientos enfrentamientos con la policía. La atmósfera política de todo el mundo estaba cargada por la electricidad de la Guerra Civil española, la última de las revoluciones obreras clásicas, cuando cada secta radical de la izquierda americana podía identificarse con sus propias columnas de milicianos en Madrid y Barcelona. Eso fue hace treinta años. Era una época en la que cualquiera que gritara «Haz el amor, no la guerra» habría sido considerado un bicho raro; el grito de entonces era «Haz trabajos, no la guerra», el grito de una época agobiada por la escasez, en la que la consecución del socialismo implicaba «sacrificios» y un «periodo de transición» hacia una economía de abundancia material. Para un niño de dieciocho años en 1937, el concepto mismo de la cibernética habría parecido la ciencia ficción más salvaje, una fantasía comparable a las visiones de los viajes espaciales. Ese chico de dieciocho años ya ha cumplido los cincuenta, y sus raíces están plantadas en una época tan remota que difiere cualitativamente de las realidades del periodo actual en Estados Unidos. El propio capitalismo ha cambiado desde entonces, adoptando formas cada vez más estatizadas que sólo podían preverse vagamente hace treinta años. Y ahora se nos pide que volvamos a la «línea de clase», a las «estrategias», a los «cuadros» y a las formas organizativas de aquel lejano período, en un desprecio casi flagrante de las nuevas cuestiones y posibilidades que han surgido.

¿Cuándo diablos vamos a crear por fin un movimiento que mire al futuro en lugar de al pasado? ¿Cuándo empezaremos a aprender de lo que está naciendo en lugar de lo que está muriendo? Marx, para su crédito duradero, trató de hacerlo en su propia época; trató de evocar un espíritu futurista en el movimiento revolucionario de los años 1840 y 1850. «La tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en el cerebro de los vivos», escribió en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*:

«Y cuando parece que se dedican a revolucionarse a sí mismos y a las cosas, a crear algo completamente nuevo, precisamente en esas épocas de crisis revolucionaria conjuran ansiosamente a los espíritus del pasado a su servicio y toman prestados de ellos nombres, lemas de batalla y trajes para presentar la nueva escena de la historia del mundo con este disfraz consagrado por el tiempo y el lenguaje prestado. Así, Lutero se puso la máscara del Apóstol Pablo, la revolución de 1789 a 1814 se disfrazó alternativamente de República Romana y de Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo más que parodiar, a su vez, 1789 y la tradición de 1793 a 1795. ... La revolución social del siglo XIX no puede extraer su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede empezar por sí misma antes de despojarse de toda superstición con respecto al pasado... Para llegar a su contenido, la revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos. Allí la frase iba más allá

del contenido, aquí el contenido va más allá de la frase»⁶⁸.

¿Acaso el problema es diferente hoy, cuando nos acercamos al siglo XXI? Una vez más, los muertos caminan entre nosotros, irónicamente, envueltos en el nombre de Marx, el hombre que intentó enterrar a los muertos del siglo XIX. Así que la revolución de nuestros días no puede hacer nada mejor que parodiar, a su vez, la Revolución de Octubre de 1917 y la guerra civil de 1918–1920, con su «línea de clase», su Partido Bolchevique, su «dictadura proletaria», su moral puritana e incluso su lema, «poder soviético». La revolución completa y total de nuestros días que puede resolver finalmente la «cuestión social» histórica, nacida de la escasez, la dominación y la jerarquía, sigue la tradición de las revoluciones parciales, incompletas y unilaterales del pasado, que se limitaron a cambiar la forma de la «cuestión social», sustituyendo un sistema de dominación y jerarquía por otro. En un momento en el que la propia sociedad burguesa está en proceso de desintegración de todas las clases sociales que una vez le dieron estabilidad, oímos las demandas huecas de una «línea de clase». En un momento en que todas las instituciones políticas de la sociedad jerárquica están entrando en un período de profunda decadencia, escuchamos las demandas huecas de un «partido político» y un «Estado obrero». En un momento en que la jerarquía como tal está siendo cuestionada,

68 Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona.

escuchamos las demandas huecas de «cuadros», «vanguardias» y «líderes». En un momento en que la centralización y el Estado han sido llevados al punto más explosivo de la negatividad histórica, escuchamos las demandas huecas de un «movimiento centralizado» y una «dictadura proletaria».

Esta búsqueda de seguridad en el pasado, este intento de encontrar un refugio en un dogma fijo y una jerarquía organizativa como sustitutos del pensamiento y la praxis creativos es una amarga prueba de lo poco que muchos revolucionarios son capaces de «revolucionarse a sí mismos y a las cosas», y mucho menos de revolucionar la sociedad en su conjunto. El arraigado conservadurismo de los «revolucionarios» del PLP⁶⁹ es casi dolorosamente evidente; el líder y la jerarquía autoritarios sustituyen al patriarca y a la burocracia escolar; la disciplina del Movimiento sustituye a la disciplina de la sociedad burguesa; el código autoritario de obediencia política sustituye al Estado; el credo de la «moral proletaria» sustituye a las costumbres del puritanismo y la ética del trabajo. La vieja sustancia de la sociedad explotadora reaparece bajo nuevas formas,

69 Estas líneas fueron escritas cuando el Partido Laborista Progresista (PLP) ejercía una gran influencia en la SDS. Aunque el PLP ha perdido ahora la mayor parte de su influencia en el movimiento estudiantil, la organización sigue siendo un buen ejemplo de la mentalidad y los valores que prevalecen en la vieja izquierda. La caracterización anterior es igualmente válida para la mayoría de los grupos marxistas-leninistas, por lo que este pasaje y otras referencias al PLP no se han modificado sustancialmente.

envuelta en una bandera roja, decorada con retratos de Mao (o Castro o el Che) y adornada con el pequeño «Libro Rojo» y otras letanías sagradas.

La mayoría de las personas que hoy permanecen en el PLP se lo merecen. Si pueden convivir con un movimiento que cínicamente dobla sus propias consignas en fotografías de piquetes de DRUM⁷⁰; si pueden leer una revista que se pregunta si Marcuse es un «policía o un copón»; si pueden aceptar una «disciplina» que los reduce a autómatas programados con cara de póker; si pueden utilizar las técnicas más repugnantes (técnicas tomadas del pozo negro de las operaciones empresariales burguesas y del parlamentarismo) para manipular a otras organizaciones; si pueden parasitar prácticamente todas las acciones y situaciones simplemente para promover el crecimiento de su partido –incluso si esto significa la derrota de la propia acción–, entonces están por debajo del desprecio. Que estas personas se llamen a sí mismas rojas y califiquen los ataques contra ellas como *redbaiting*⁷¹ es una forma de macartismo al revés. Para reformular la jugosa descripción de Trotsky del estalinismo, son la sífilis del movimiento juvenil radical actual. Y para la sífilis sólo hay un tratamiento: un antibiótico, no un argumento.

70 El Movimiento Sindical Revolucionario de Dodge, parte de la Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios con sede en Detroit.

71 Acoso al rojo en EE UU. [N. e. d.]

Nuestra preocupación aquí es con aquellos revolucionarios honestos que se han vuelto hacia el marxismo, el leninismo o el trotskismo porque buscan seriamente una perspectiva social coherente y una estrategia efectiva de la revolución. También nos preocupan aquellos que se sienten maravillados por el repertorio teórico de la ideología marxista y están dispuestos a coquetear con ella en ausencia de alternativas más sistemáticas. A estas personas nos dirigimos como hermanos y hermanas y pedimos una discusión seria y una reevaluación integral. Creemos que el marxismo ha dejado de ser aplicable a nuestro tiempo no porque sea demasiado visionario o revolucionario, sino porque no es suficientemente visionario o revolucionario. Creemos que nació de una época de escasez y se presentó como una crítica brillante de esa época, concretamente del capitalismo industrial, y que está naciendo una nueva época que el marxismo no abarca adecuadamente y cuyos contornos sólo anticipó parcialmente y de forma unilateral.

Argumentamos que el problema no es «abandonar» el marxismo, ni «anularlo», sino trascenderlo dialécticamente, al igual que Marx trascendió la filosofía hegeliana, la economía ricardiana y las tácticas y modos de organización blanquistas. Argumentaremos que en una etapa más avanzada del capitalismo de la que Marx se ocupó hace un siglo, y en una etapa más avanzada del desarrollo tecnológico de la que Marx podría haber anticipado claramente, es necesaria una nueva crítica, que a su vez

produce nuevos modos de lucha, o de organización, de propaganda y de estilo de vida. Llame a estos nuevos modos como quiera. Hemos elegido llamar a este nuevo enfoque anarquismo post-escasez, por una serie de razones de peso que se harán evidentes en las páginas que siguen.

Los límites históricos del marxismo

La idea de que un hombre cuyas mayores contribuciones teóricas se hicieron entre 1840 y 1880 pudiera «prever» toda la dialéctica del capitalismo es, a primera vista, totalmente absurda. Si todavía podemos aprender mucho de las ideas de Marx, podemos aprender aún más de los inevitables errores de un hombre que estaba limitado por una época de escasez material y una tecnología que apenas implicaba el uso de la energía eléctrica. Podemos aprender lo diferente que es nuestra época de la de toda la historia pasada, lo cualitativamente nuevas que son las potencialidades a las que nos enfrentamos, lo singulares que son las cuestiones, los análisis y la praxis que tenemos ante nosotros si queremos hacer una revolución y no otro aborto histórico.

El problema no es que el marxismo sea un «método» que deba reapplicarse a «nuevas situaciones» o que haya que desarrollar un «neomarxismo» para superar las limitaciones

del «marxismo clásico». El intento de rescatar el pedigrí del marxismo haciendo hincapié en el método sobre el sistema o añadiendo «neo» a una palabra sagrada es pura mistificación si todas las conclusiones prácticas del sistema contradicen de plano estos esfuerzos. Sin embargo, este es precisamente el estado de cosas en la exégesis marxiana actual. Los marxistas se apoyan en el hecho de que el sistema proporciona una brillante interpretación del pasado, mientras que ignoran voluntariamente sus características totalmente engañosas al tratar el presente y el futuro. Citan la coherencia que el materialismo histórico y el análisis de clase dan a la interpretación de la historia, las ideas económicas que *El Capital* proporciona en el desarrollo del capitalismo industrial, y la brillantez del análisis de Marx de las revoluciones anteriores y las conclusiones tácticas que estableció, sin reconocer ni una sola vez que han surgido problemas cualitativamente nuevos que nunca existieron en su época. ¿Es concebible que los problemas históricos y los métodos de análisis de clase basados enteramente en la escasez inevitable puedan trasplantarse a una nueva era de abundancia potencial? ¿Es concebible que un análisis económico centrado principalmente en un sistema de «libre competencia» del capitalismo industrial pueda trasladarse a un sistema de capitalismo gestionado, donde el Estado y los monopolios se combinan para manipular la vida económica? ¿Es concebible que un repertorio estratégico y táctico formulado en una época en la que el acero y el carbón constituían la base de la tecnología industrial pueda

trasladarse a una época basada en fuentes de energía radicalmente nuevas, en la electrónica, en la ciberneticización?

Como resultado de esta transferencia, un corpus teórico que era liberador hace un siglo se convierte hoy en una camisa de fuerza. Se nos pide que nos centremos en la clase obrera como «agente» del cambio revolucionario en un momento en el que el capitalismo antagoniza visiblemente y produce revolucionarios entre prácticamente todos los estratos de la sociedad, especialmente los jóvenes. Se nos pide que guiemos nuestros métodos tácticos por la visión de una «crisis económica crónica», a pesar de que no se ha producido tal crisis desde hace treinta años⁷², se nos pide que aceptemos una «dictadura proletaria» –un largo «período de transición» cuya función no es simplemente la supresión de los contrarrevolucionarios, sino sobre todo el desarrollo de una tecnología de la abundancia– en un momento en el que una tecnología de la abundancia está a la mano. Se nos pide que orientemos nuestras «estrategias» y «tácticas» en torno a la pobreza y la inmisericordia material en un momento en que el sentimiento revolucionario se genera por la banalidad de la vida en condiciones de abundancia material. Se nos pide que establezcamos partidos políticos, organizaciones centralizadas, jerarquías y

⁷² En realidad, los marxistas hablan muy poco, hoy día, de la "crisis crónica (económica) del capitalismo", a pesar de que este concepto constituye el punto focal de la teoría económica de Marx.

élites «revolucionarias» y un nuevo Estado en un momento en el que las instituciones políticas como tales están decayendo y en el que la centralización, el elitismo y el Estado están siendo cuestionados a una escala que nunca antes había ocurrido en la historia de la sociedad jerárquica.

Se nos pide, en definitiva, que volvamos al pasado, que disminuyamos en lugar de crecer, que forcemos la palpitante realidad de nuestro tiempo, con sus esperanzas y promesas, a las preconcepciones mortecinas de una época superada. Se nos pide que actuemos con principios que han sido superados no sólo teóricamente sino por el propio desarrollo de la sociedad. La historia no se ha detenido desde la muerte de Marx, Engels, Lenin y Trotsky, ni ha seguido la dirección simplista que trazaron los pensadores –por muy brillantes que fueran– cuyas mentes seguían ancladas en el siglo XIX o en los primeros años del XX. Hemos visto al propio capitalismo realizar muchas de las tareas (incluido el desarrollo de una tecnología de la abundancia) que se consideraban socialistas; lo hemos visto «nacionalizar» la propiedad, fusionando la economía con el Estado allí donde era necesario. Hemos visto a la clase obrera neutralizada como «agente del cambio revolucionario», aunque todavía luchando con un marco burgués por más salarios, menos horas y beneficios «marginales». La lucha de clases en el sentido clásico no ha desaparecido; ha sufrido un destino más mortífero al ser cooptada por el capitalismo. La lucha revolucionaria dentro de los países capitalistas avanzados se

ha desplazado a un terreno históricamente nuevo: se ha convertido en una lucha entre una generación de jóvenes que no ha conocido ninguna crisis económica crónica y la cultura, los valores y las instituciones de una generación mayor y conservadora cuya perspectiva de la vida ha sido moldeada por la escasez, la culpa, la renuncia, la ética del trabajo y la búsqueda de la seguridad material. Nuestros enemigos no son sólo la burguesía visiblemente arraigada y el aparato estatal, sino también una perspectiva que encuentra su apoyo entre los liberales, los socialdemócratas, los secuaces de unos medios de comunicación corruptos, los partidos «revolucionarios» del pasado y, por muy doloroso que sea para los acólitos del marxismo, el trabajador dominado por la jerarquía de la fábrica, por la rutina industrial y por la ética del trabajo. La cuestión es que las divisiones atraviesan ahora prácticamente todas las líneas de clase tradicionales y plantean un espectro de problemas que ninguno de los marxistas, apoyándose en las analogías con las sociedades de la escasez, podía prever.

El mito del proletariado

Dejemos de lado todos los escombros ideológicos del pasado y vayamos a las raíces teóricas del problema. Para nuestra época, la mayor contribución de Marx al

pensamiento revolucionario es su dialéctica del desarrollo social. Marx puso al descubierto el gran movimiento que va desde el comunismo primitivo, pasando por la propiedad privada, hasta el comunismo en su forma más elevada: una sociedad comunal que se apoya en una tecnología liberadora. En este movimiento, según Marx, el hombre pasa de la dominación del hombre por la naturaleza, a la dominación del hombre por el hombre, y finalmente a la dominación de la naturaleza por el hombre⁷³ y de la dominación social de éste. Dentro de esta dialéctica más amplia, Marx examina la dialéctica del propio capitalismo, un sistema social que constituye la última «etapa» histórica de la dominación del hombre por el hombre. Aquí, Marx no sólo hace profundas contribuciones al pensamiento revolucionario contemporáneo (particularmente en su brillante análisis de la relación de la mercancía), sino que también exhibe esas limitaciones de tiempo y lugar que juegan un papel tan confinado en nuestro propio tiempo.

La más grave de estas limitaciones surge del intento de Marx de explicar la transición del capitalismo al socialismo, de una sociedad de clases a una sociedad sin clases. Es de vital importancia subrayar que esta explicación fue razonada casi por completo por analogía con la transición del

73 Por razones de carácter ecológico, podemos aceptar no el concepto de “dominación de la naturaleza por el hombre” en el sentido simplista que tenía para Marx hace un siglo. Este problema se analiza en “Ecología y pensamiento revolucionario”.

feudalismo al capitalismo, es decir, de una sociedad de clases a otra sociedad de clases, de un sistema de propiedad a otro. En consecuencia, Marx señala que, al igual que la burguesía se desarrolló dentro del feudalismo como resultado de la división entre la ciudad y el campo (más precisamente, entre la artesanía y la agricultura), el proletariado moderno se desarrolló dentro del capitalismo como resultado del avance de la tecnología industrial. Ambas clases, se nos dice, desarrollan intereses sociales propios –de hecho, intereses sociales revolucionarios que las lanzan contra la vieja sociedad en la que fueron engendradas. Si la burguesía se hizo con el control de la vida económica mucho antes de derrocar a la sociedad feudal, el proletariado, a su vez, adquiere su propio poder revolucionario por el hecho de estar «disciplinado, unido, organizado» por el sistema fabril⁷⁴. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas se hace incompatible con el sistema tradicional

74 A Marx no le interesaba el "poder económico" del proletariado sino su poder político, notoriamente a causa de su predicción de que se convertiría en parte mayoritaria de la población. Estaba convencido de que los trabajadores industriales serían empujados a la revolución, en principio, por la desposesión material a que los reduciría la tendencia acumulativa del capitalismo; organizados por las fábricas y disciplinados por la rutina industrial, podrían constituir sindicatos y sobre todo, partidos políticos, que en algunos países se verían precisarlos a usar métodos insurreccionales y en otros (Inglaterra, Estados Unidos; luego Engels agregó Francia), podrían llegar al poder por la vía electoral, decretando y legislando la instauración del socialismo. Gracias a la deshonestidad de muchos marxistas para con su Marx y su Engels, algunas importantes observaciones han quedado sin traducir; otras fueron burdamente distorsionadas

de relaciones sociales. «El tegumento se rompe». La vieja sociedad es sustituida por la nueva.

La cuestión crítica a la que nos enfrentamos es la siguiente: ¿podemos explicar la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases mediante la misma dialéctica que explica la transición de una sociedad de clases a otra? No se trata de un problema de manual que implique el juicio de abstracciones lógicas, sino de una cuestión muy real y concreta para nuestro tiempo. Existen profundas diferencias entre el desarrollo de la burguesía bajo el feudalismo y el desarrollo del proletariado bajo el capitalismo que Marx no supo anticipar o nunca afrontó con claridad. La burguesía controlaba la vida económica mucho antes de tomar el poder del Estado; se había convertido en la clase dominante material, cultural e ideológicamente antes de afirmar su dominio político. El proletariado no controla la vida económica. A pesar de su papel indispensable en el proceso industrial, la clase obrera industrial no es ni siquiera mayoritaria, y su posición económica estratégica está siendo erosionada por la cibernética y otros avances tecnológicos⁷⁵,

75 Este lugar es tan bueno como cualquier otro para desechar la noción de que “proletario” es todo aquel que no puede vender otra cosa que su fuerza de trabajo. Es cierto que Marx definió al proletariado en estos términos, pero también elaboró una dialéctica histórica del desarrollo de la clase. El proletariado surgió de una clase desposeída y explotada, alcanzando su expresión más avanzada en el obrero industrial, que correspondía a la forma más avanzada del capital. En los últimos años de su vida, Marx exteriorizó cierto desprecio por los trabajadores de París, ocupados fundamentalmente en la producción de bienes de lujo, refiriéndose a “nuestros obreros

por lo que se requiere un acto de alta conciencia para que el proletariado utilice su poder para lograr una revolución social. Hasta ahora, el logro de esta conciencia se ha visto bloqueado por el hecho de que el medio fabril es uno de los escenarios más arraigados de la ética del trabajo, de los sistemas jerárquicos de gestión, de la obediencia a los dirigentes y, en los últimos tiempos, de la producción comprometida con las mercancías superfluas y el armamento. La fábrica no sólo sirve para «disciplinar», «unir» y «organizar» a los trabajadores, sino también para hacerlo de forma totalmente burguesa. En la fábrica, la producción capitalista no sólo renueva las relaciones sociales del capitalismo con cada día de trabajo, como observó Marx, sino que también renueva la psique, los valores y las ideologías del capitalismo.

Marx percibió este hecho lo suficiente como para buscar razones más convincentes que el mero hecho de la explotación o los conflictos por los salarios y las horas para impulsar al proletariado a la acción revolucionaria. En su teoría general de la acumulación capitalista trató de delinear las duras leyes objetivas que obligan al proletariado a asumir un papel revolucionario. Así, desarrolló su famosa teoría de la inmiseración: la competencia entre los capitalistas les obliga a rebajar los precios de los demás, lo que a su vez conduce a una continua reducción de los salarios y al

alemanes" –los más robotizados de Europa– como el proletariado "modelo" del mundo.

empobrecimiento absoluto de los trabajadores. El proletariado se ve obligado a rebelarse porque con el proceso de competencia y la centralización del capital «crece la masa de miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación»⁷⁶.

Pero el capitalismo no se ha quedado quieto desde la época de Marx. Al escribir en los años centrales del siglo XIX, no se podía esperar que Marx comprendiera todas las consecuencias de sus ideas sobre la centralización del capital y el desarrollo de la tecnología. No se podía esperar que previera que el capitalismo pasaría no sólo del mercantilismo a la forma industrial dominante de su época –de los monopolios comerciales subvencionados por el Estado a las unidades industriales altamente competitivas–, sino también que, con la centralización del capital, el capitalismo

76 Trasladar la teoría marxiana de la pauperización a términos internacionales, y no ya nacionales (como la planteaba Marx) es un subterfugio. En primer lugar, esta triquiñuela teórica intenta esquivar la pregunta de por qué la pauperización no ha ocurrido dentro de las plazas fuertes industriales del capitalismo, las únicas áreas en que se da un punto de partida tecnológicamente adecuado para una sociedad sin clases. Si depositamos nuestras esperanzas en el mundo colonial como “proletariado”, estaremos tentando al genocidio. América y su nuevo aliado, Rusia, poseen todos los medios técnicos para bombardear al mundo subdesarrollado hasta someterlo. Acecha en el horizonte una amenaza real: la transformación de los Estados Unidos en un imperio nazi. Es disparatado afirmar que este país es “un tigre de papel”. Es un tigre termonuclear, y la clase dirigente norteamericana, desprovista como está de frenos culturales, es capaz de actos aun más salvajes que los de Alemania, si se convierte en una potencia auténticamente fascista

vuelve a sus orígenes mercantilistas en un nivel superior de desarrollo y reasume la forma monopolística subvencionada por el Estado. La economía tiende a fusionarse con el Estado y el capitalismo comienza a «planificar» su desarrollo en lugar de dejarlo exclusivamente al juego de la competencia y las fuerzas del mercado. Ciertamente, el sistema no suprime la tradicional lucha de clases, pero consigue contenerla, utilizando sus inmensos recursos tecnológicos para asimilar a los sectores más estratégicos de la clase obrera.

De este modo, el empuje total de la teoría de la inmisericordia queda embotado y en Estados Unidos la tradicional lucha de clases no llega a desarrollarse en la guerra de clases. Permanece enteramente dentro de las dimensiones burguesas. El marxismo, de hecho, se convierte en ideología. Es asimilado por las formas más avanzadas del movimiento capitalista de Estado, en particular Rusia. Por una increíble ironía de la historia, el «socialismo» marxiano resulta ser en gran parte el mismo capitalismo de Estado que Marx no supo anticipar en la dialéctica del capitalismo⁷⁷. El proletariado, en lugar de desarrollarse como clase revolucionaria en el seno del capitalismo, resulta ser un órgano dentro del cuerpo de la sociedad burguesa.

⁷⁷ Consciente de esto. Lenin describía al “socialismo” como un monopolio capitalista estatal que opera en beneficio de todo el pueblo”. Si uno atiende a sus implicaciones, esta afirmación resulta por demás extraordinaria y contradictoria.

La cuestión que debemos plantear en esta fecha tardía de la historia es si una revolución social que pretenda alcanzar una sociedad sin clases puede surgir de un conflicto entre las clases tradicionales en una sociedad de clases, o si tal revolución social sólo puede surgir de la descomposición de las clases tradicionales, incluso de la aparición de una «clase» completamente nueva cuya esencia misma es que es una no-clase, un estrato creciente de revolucionarios. Al tratar de responder a esta pregunta, podemos aprender más volviendo a la dialéctica más amplia que Marx desarrolló para la sociedad humana en su conjunto que del modelo que tomó prestado del paso de la sociedad feudal a la capitalista. Al igual que los clanes de parentesco primitivos comenzaron a diferenciarse en clases, en nuestros días hay una tendencia a que las clases se descompongan en subculturas totalmente nuevas que se asemejan a las formas de relación no capitalistas. Ya no son grupos estrictamente económicos; de hecho, reflejan la tendencia del desarrollo social a trascender las categorías económicas de la sociedad de la escasez. Constituyen, en efecto, una preformación cultural cruda y ambigua del movimiento de la escasez hacia la sociedad de la post escasez.

El proceso de descomposición de las clases debe entenderse en todas sus dimensiones. Hay que subrayar aquí la palabra «proceso»: las clases tradicionales no desaparecen, ni tampoco la lucha de clases. Sólo una revolución social podría eliminar la estructura de clases

imperante y el conflicto que engendra. La cuestión es que la lucha de clases tradicional deja de tener implicaciones revolucionarias; se revela como la fisiología de la sociedad imperante, no como los dolores de parto del nacimiento. De hecho, la lucha de clases tradicional estabiliza la sociedad capitalista «corrigiendo» sus abusos (en salarios, horarios, inflación, empleo, etc.). Los sindicatos en la sociedad capitalista se constituyen en un «contra-monopolio» de los monopolios industriales y se incorporan a la economía estatizada neomercantil como un estamento. Dentro de este estamento hay conflictos menores o mayores, pero en su conjunto los sindicatos refuerzan el sistema y sirven para perpetuarlo.

Reforzar esta estructura de clase parloteando sobre el «papel de la clase obrera», reforzar la tradicional lucha de clases atribuyéndole un contenido «revolucionario», infectar el nuevo movimiento revolucionario de nuestro tiempo con «obrerismo» es reaccionario hasta la médula. ¿Cuántas veces hay que recordar a los doctrinarios marxianos que la historia de la lucha de clases es la historia de una enfermedad, de las heridas abiertas por la famosa «cuestión social», del desarrollo unilateral del hombre al tratar de obtener el control de la naturaleza dominando a sus semejantes? Si el subproducto de esta enfermedad ha sido el avance tecnológico, los productos principales han sido la represión, un horrible derramamiento de sangre humana y una aterradora distorsión de la psique humana.

A medida que la enfermedad se acerca a su fin, a medida que las heridas comienzan a cicatrizar en sus recovecos más profundos, el proceso se despliega ahora hacia la plenitud; las implicaciones revolucionarias de la lucha de clases tradicional pierden su significado como construcciones teóricas y como realidad social. El proceso de descomposición abarca no sólo la estructura de clase tradicional, sino también la familia patriarcal, los modos autoritarios de educación, la influencia de la religión, las instituciones del Estado y las costumbres construidas en torno al trabajo, la renuncia, la culpa y la sexualidad reprimida. El proceso de desintegración, en definitiva, se generaliza y atraviesa prácticamente todas las clases, valores e instituciones tradicionales. Crea problemas, modos de lucha y formas de organización totalmente nuevos y exige un enfoque totalmente nuevo de la teoría y la praxis.

¿Qué significa esto en concreto? Contrastemos dos enfoques, el marxiano y el revolucionario. El doctrinario marxiano quiere que nos acerquemos al obrero –o mejor, que «entremos» en la fábrica– y que hagamos proselitismo de él con «preferencia» a cualquier otro. El propósito: hacer que el trabajador tenga «conciencia de clase». Por citar los ejemplos más neandertales de la vieja izquierda, uno se corta el pelo, se arregla con ropa deportiva convencional, abandona la hierba por los cigarrillos y la cerveza, baila de forma convencional, se afecta a los manierismos «rudos» y desarrolla un talante sin humor, inexpresivo y pomposo.

Uno se convierte, en definitiva, en lo que el obrero es en su peor momento caricaturizado: no un «pequeño burgués degenerado», por supuesto, sino un burgués degenerado. Uno se convierte en una imitación del trabajador en la medida en que el trabajador es una imitación de sus amos. Bajo la metamorfosis del estudiante en «obrero» se esconde un vicioso cinismo. Se intenta utilizar la disciplina inculcada por el medio fabril para disciplinar al obrero al medio del partido. Se intenta utilizar el respeto del trabajador por la jerarquía industrial para casarlo con la jerarquía del partido. Este proceso repugnante, que si tiene éxito sólo puede conducir a la sustitución de una jerarquía por otra, se logra fingiendo que se preocupa por las demandas económicas cotidianas del trabajador. Incluso la teoría marxiana se degrada para estar de acuerdo con esta imagen degradada del trabajador. (Véase casi cualquier ejemplar de *Challenge*, el *National Enquirer* de la izquierda. Nada aburre más al trabajador que este tipo de literatura). Al final, el trabajador es lo suficientemente astuto como para saber que obtendrá mejores resultados en la lucha de clases cotidiana a través de su burocracia sindical que a través de la burocracia de un partido marxiano. Los años cuarenta revelaron esto de forma tan dramática que en uno o dos años, sin apenas protesta por parte de las bases, los sindicatos consiguieron echar a miles de «marxianos» que habían hecho un trabajo de pala en el movimiento obrero durante más de una década, llegando incluso a la cúpula de las antiguas internacionales del CIO.

El obrero se convierte en revolucionario no convirtiéndose en más obrero, sino deshaciendo su «laboriosidad». Y en esto no es el único; lo mismo ocurre con el agricultor, el estudiante, el empleado, el soldado, el burócrata, el profesional... y el marxista. El obrero no es menos «burgués» que el agricultor, el estudiante, el empleado, el soldado, el burócrata, el profesional y el marxista. Su «laboriosidad» es la enfermedad que padece, la aflicción social ampliada a dimensiones individuales. Lenin entendió esto en «¿Qué hacer?», pero introdujo de contrabando la vieja jerarquía bajo una bandera roja y algo de verborrea revolucionaria. El trabajador comienza a convertirse en revolucionario cuando se deshace de su «laboriosidad», cuando llega a detestar su estatus de clase aquí y ahora, cuando comienza a desprenderse exactamente de aquellos rasgos que los marxistas más aprecian en él –su ética del trabajo, su estructura de carácter derivada de la disciplina industrial, su respeto por la jerarquía, su obediencia a los líderes, su consumismo, sus vestigios de puritanismo. En este sentido, el trabajador se convierte en revolucionario en la medida en que se desprende de su condición de clase y alcanza una conciencia no clasista. Se degenera, y se degenera magníficamente. De lo que se desprende es precisamente de los grilletes de clase que lo atan a todos los sistemas de dominación. Abandona los intereses de clase que lo

esclavizan al consumismo, a los suburbios y a una concepción contable de la vida⁷⁸.

El desarrollo más prometedor en las fábricas hoy en día es la aparición de jóvenes trabajadores que fuman hierba, se van a la mierda en sus trabajos, entran y salen de las fábricas, se dejan crecer el pelo largo, exigen más tiempo de ocio en lugar de más salario, roban, acosan a todas las figuras de autoridad, se vuelven salvajes y se vuelven contra sus compañeros de trabajo. Aún más prometedor es el surgimiento de este tipo humano en las escuelas de oficios y los institutos, la reserva de la clase obrera industrial que viene. En la medida en que los obreros, los estudiantes de formación profesional y los estudiantes de secundaria vinculen su estilo de vida a diversos aspectos de la cultura

78 En este aspecto, el obrero comienza a aproximarse a los tipos humanos de transición social, que siempre han sido los elementos más revolucionarios de la historia. En general, el "proletariado" ha sido más revolucionario en los períodos de transición cuando menos "proletarizado" estaba, psíquicamente, por el sistema industrial. Los grandes focos de las revoluciones obreras clásicas fueron Petro grado y Barcelona, donde los trabajadores habían sido virtualmente arrancados del medio campesino, y París, donde aún desempeñaban oficios artesanales o provenían directamente del medio artesanal. Al hallar grandes dificultades para adaptarse a la dominación industrial, estos trabajadores se convirtieron en una continua fuente de conflictos sociales y revolucionarios. La clase obrera estable y hereditaria, en cambio, resultó sorprendentemente no-revolucionaria. Aún en el caso del proletariado alemán –que Marx y Engels calificaron de "clase obrera modelo" europea– la mayoría no apoyó a los espartaquistas en 1919. Enviaron una gran mayoría de socialdemócratas oficiales al Congreso de Comités Obreros, y al Reichstag en años posteriores, alineándose tras el Partido Social Demócrata hasta 1933.

juvenil anárquica, en esa medida el proletariado se transformará de una fuerza para la conservación del orden establecido en una fuerza para la revolución.

Una situación cualitativamente nueva surge cuando el hombre se enfrenta a la transformación de una sociedad de clases represiva, basada en la escasez material, en una sociedad sin clases liberadora, basada en la abundancia material. De la estructura de clases tradicional en descomposición se crea un nuevo tipo humano cada vez más numeroso: el revolucionario. Este revolucionario comienza a cuestionar no sólo las premisas económicas y políticas de la sociedad jerárquica, sino la jerarquía como tal. No sólo plantea la necesidad de una revolución social, sino que trata de vivir de forma revolucionaria en la medida en que esto sea posible en la sociedad actual⁷⁹. No sólo ataca las formas creadas por el legado de la dominación, sino que improvisa nuevas formas de liberación que toman su poesía del futuro.

Esta preparación para el futuro, esta experimentación con formas liberadoras de relaciones sociales posteriores a la escasez, puede ser ilusoria si el futuro implica la sustitución de una sociedad de clases por otra; es indispensable, sin embargo, si el futuro implica una sociedad sin clases construida sobre las ruinas de una sociedad de clases. ¿Cuál

⁷⁹ Este estilo de vida revolucionario puede desarrollarse tanto en las fábricas como en las calles, en las escuelas y barriadas, en los suburbios, el East-Side o la Bahía de San Francisco. Su esencia es el desafío, que erosiona las costumbres, instituciones y fetiches.

será entonces el «agente» del cambio revolucionario? Será literalmente la gran mayoría de la sociedad, procedente de todas las diferentes clases tradicionales y fusionada en una fuerza revolucionaria común mediante la descomposición de las instituciones, las formas sociales, los valores y los estilos de vida de la estructura de clases imperante. Por lo general, sus elementos más avanzados son los jóvenes, una generación que no ha conocido ninguna crisis económica crónica y que está cada vez menos orientada hacia el mito de la seguridad material tan extendido entre la generación de los treinta.

Si es cierto que una revolución social no puede lograrse sin el apoyo activo o pasivo de los trabajadores, no es menos cierto que no puede lograrse sin el apoyo activo o pasivo de los agricultores, técnicos y profesionales. Sobre todo, una revolución social no puede lograrse sin el apoyo de la juventud, de la que la clase dominante recluta sus fuerzas armadas. Si la clase dominante conserva su poderío armado, la revolución está perdida por mucho que los trabajadores se unan a su apoyo. Esto se ha demostrado vívidamente no sólo en España en los años treinta, sino también en Hungría en los cincuenta y en Checoslovaquia en los sesenta. La revolución de hoy –por su propia naturaleza, de hecho, por su búsqueda de la totalidad– no sólo gana al soldado y al trabajador, sino a la propia generación de la que se han reclutado soldados, trabajadores, técnicos, agricultores, científicos, profesionales e incluso burócratas. Desechando

los manuales tácticos del pasado, la revolución del futuro sigue el camino de la menor resistencia, abriéndose paso en las zonas más susceptibles de la población, independientemente de su «posición de clase». Se nutre de todas las contradicciones de la sociedad burguesa, no sólo de las contradicciones de los años 1860 y 1917. De ahí que atraiga a todos aquellos que sienten el peso de la explotación, la pobreza, el racismo, el imperialismo y, sí, a aquellos cuyas vidas se ven frustradas por el consumismo, los suburbios, los medios de comunicación de masas, la familia, la escuela, el supermercado y el sistema imperante de sexualidad reprimida. Aquí la forma de la revolución se vuelve tan total como su contenido: sin propiedades, sin jerarquías y totalmente liberadora.

Irrumpir en este desarrollo revolucionario con las gastadas recetas del marxismo, balbucear sobre una «línea de clase» y el «papel de la clase obrera», equivale a una subversión del presente y del futuro por el pasado. Elaborar esta ideología mortecina balbuceando sobre «cuadros», un «partido de vanguardia», el «centralismo democrático» y la «dictadura proletaria» es pura contrarrevolución. Es a este asunto de la «cuestión organizativa» –esta contribución vital del leninismo al marxismo– al que debemos dirigir ahora algo de atención.

El mito del partido

Las revoluciones sociales no las hacen los partidos, los grupos o los cuadros, sino que se producen como resultado de fuerzas y contradicciones históricas profundamente arraigadas que activan a grandes sectores de la población. Se producen no sólo porque las «masas» consideran intolerable la sociedad existente (como sostenía Trotsky), sino también por la tensión entre lo real y lo posible, entre lo que es y lo que podría ser. La miseria abyecta por sí sola no produce revoluciones; la mayoría de las veces produce una desmoralización sin rumbo, o peor, una lucha privada y personalizada por sobrevivir.

La Revolución Rusa de 1917 pesa en el cerebro de los vivos como una pesadilla porque fue en gran medida el producto de «condiciones intolerables», de una guerra imperialista devastadora. Cualquier sueño que tuviera fue prácticamente destruido, por una guerra civil aún más sangrienta, por el hambre y por la traición. Lo que surgió de la revolución no fueron las ruinas de una vieja sociedad, sino de las esperanzas que existían de lograr una nueva. La Revolución Rusa fracasó estrepitosamente; sustituyó el zarismo por el capitalismo de Estado⁸⁰. Los bolcheviques fueron las trágicas

⁸⁰ Este es un hecho que Trotsky jamás comprendió, por no desarrollar hasta sus últimas consecuencias su propio concepto de “desarrollo combinado”. Trotsky estimó correctamente que la Rusia de los zares, rezagada en el desarrollo burgués europeo, elaboraría aceleradamente las etapas más avanzadas del capitalismo industrial. sin reconstruir el proceso desde el

víctimas de su propia ideología y pagaron con sus vidas en gran número durante las purgas de los años treinta. Intentar adquirir alguna sabiduría única de esta revolución de la escasez es ridículo. Lo que podemos aprender de las revoluciones del pasado es lo que todas las revoluciones tienen en común y sus profundas limitaciones en comparación con las enormes posibilidades que se nos abren ahora.

La característica más llamativa de las revoluciones del pasado es que comenzaron de forma espontánea. Ya sea que uno elija examinar las fases iniciales de la Revolución Francesa de 1789, las revoluciones de 1848, la Comuna de París, la revolución de 1905 en Rusia, el derrocamiento del Zar en 1917, la revolución húngara de 1956, o la huelga general francesa de 1968, las etapas iniciales son generalmente las mismas: un período de fermento explota espontáneamente en un estallido de masas. El éxito del levantamiento depende de su determinación y de que las tropas se pasen al pueblo.

principio. Hipnotizado por la ecuación “propiedad nacionalizada=socialismo”. Trotsky no comprendió que el capitalismo monopolista tendía a amalgamarse con el Estado, y que lo que se instauraba en Rusia era esta nueva forma del capitalismo. Eliminadas las estructuras burguesas tradicionales, el estalinismo preparó un “puro” capitalismo de Estado, una contrarrevolución que reconstruyó las formas mercantiles en un nivel industrial superior. El Estado se convirtió en clase dominante.

El «partido glorioso», cuando lo hay, va casi siempre por detrás de los acontecimientos. En febrero de 1917, la organización de Petrogrado de los bolcheviques se opuso a la convocatoria de huelgas precisamente en vísperas de la revolución que estaba destinada a derrocar al zar. Afortunadamente, los trabajadores ignoraron las «directivas» bolcheviques y se pusieron en huelga de todos modos. En los acontecimientos que siguieron, nadie se sorprendió más de la revolución que los partidos «revolucionarios», incluidos los bolcheviques. Como recordaba el dirigente bolchevique Kayurov: *«No se sintió absolutamente ninguna iniciativa orientadora del partido... el comité de Petrogrado había sido detenido y el representante del Comité Central, el camarada Shliapnikov, no pudo dar ninguna directriz para el día siguiente»*⁸¹.

Quizás esto fue una suerte. Antes de que el Comité de Petrogrado fuera detenido, su evaluación de la situación y de su propio papel había sido tan sombría que, si los trabajadores hubieran seguido sus directrices, es dudoso que la revolución hubiera ocurrido cuando lo hizo.

El mismo tipo de historia podría contarse de los levantamientos que precedieron a 1917 y los que siguieron, para citar sólo el más reciente, el levantamiento estudiantil y la huelga general en Francia durante mayo–junio de 1968.

81 Citado por León Trotsky en su *Historia de la Revolución Rusa*, Zero, 1973.

Se tiende a olvidar que en esa época existían en París cerca de una docena de organizaciones de tipo bolchevique «fuertemente centralizadas». Rara vez se menciona que prácticamente todos estos grupos de «vanguardia» despreciaron el levantamiento estudiantil hasta el 7 de mayo, cuando estalló la lucha callejera en serio. Hasta el 7 de mayo, todos los grupos maoístas criticaron el levantamiento estudiantil por considerarlo periférico y sin importancia; la Fédération des Étudiants Révolutionnaires trotskista lo consideró «aventurero» e intentó que los estudiantes abandonaran las barricadas el 10 de mayo; el Partido Comunista, por supuesto, desempeñó un papel completamente traicionero. Lejos de dirigir el movimiento popular, los maoístas y trotskistas fueron sus cautivos en todo momento. Irónicamente, la mayoría de estos grupos bolcheviques utilizaron descaradamente técnicas de manipulación en la asamblea estudiantil de la Sorbona en un esfuerzo por «controlarla», introduciendo una atmósfera disruptiva que desmoralizó a todo el cuerpo. Finalmente, para completar la ironía, todos estos grupos bolcheviques iban a balbucear sobre la necesidad de una «dirección centralizada» cuando el movimiento popular se derrumbó, un movimiento que se produjo a pesar de sus «directrices» y a menudo en oposición a ellas.

Las revoluciones y levantamientos dignos de mención no sólo tienen una fase inicial magníficamente anárquica, sino que tienden a crear espontáneamente sus propias formas de

autogestión revolucionaria. Las secciones parisinas de 1793–94 fueron las formas de autogestión más notables creadas por cualquiera de las revoluciones sociales de la historia⁸². Aunque menos democráticos que las secciones, los consejos reaparecerían en varias revoluciones posteriores. Otra forma de autogestión revolucionaria fueron los comités de fábrica que los anarquistas establecieron en la Revolución Española de 1936. Finalmente, las secciones reaparecieron como asambleas estudiantiles y comités de acción en el levantamiento de mayo–junio y la huelga general de París en 1968.

Llegados a este punto, debemos preguntarnos qué papel juega el partido «revolucionario» en todos estos acontecimientos. Al principio, como hemos visto, tiende a tener una función emancipadora, no un papel de «vanguardia». Allí donde ejerce su influencia, tiende a frenar el flujo de los acontecimientos, no a «coordinar» las fuerzas revolucionarias. Esto no es casual. El partido está estructurado según líneas jerárquicas que reflejan la misma sociedad a la que profesa oponerse. A pesar de sus pretensiones teóricas, es un organismo burgués, un estado en miniatura, con un aparato y unos cuadros cuya función es tomar el poder, no disolverlo. Enraizado en el período prerrevolucionario, asimila todas las formas, técnicas y mentalidad de la burocracia. Sus miembros son educados en la obediencia y en los prejuicios de un dogma rígido y se les

82 Ver "Las formas de la libertad".

enseña a venerar a los dirigentes. La dirección del partido, a su vez, está educada en los hábitos nacidos del mando, la autoridad, la manipulación y la egolatría. Esta situación se agrava cuando el partido participa en las elecciones parlamentarias. En las campañas electorales, el partido de vanguardia se amolda completamente a las formas burguesas existentes e incluso adquiere la parafernalia del partido electoral. La situación adquiere proporciones verdaderamente críticas cuando el partido adquiere grandes prensas, costosas sedes y un gran inventario de publicaciones periódicas controladas centralmente, y desarrolla un «aparato» asalariado; en resumen, una burocracia con intereses materiales creados.

A medida que el partido se expande, la distancia entre la dirección y las filas aumenta invariablemente. Sus dirigentes no sólo se convierten en «personajes», sino que pierden el contacto con la situación que se vive abajo. Los grupos locales, que conocen su propia situación inmediata mejor que cualquier líder remoto, se ven obligados a subordinar sus percepciones a las directrices de arriba. La dirección, que carece de un conocimiento directo de los problemas locales, responde con lentitud y prudencia. Aunque reclama una «visión más amplia», una mayor «competencia teórica», la competencia de la dirección tiende a disminuir a medida que se asciende en la jerarquía de mando. Cuanto más se acerca uno al nivel en el que se toman las decisiones reales, más conservadora es la naturaleza del proceso de toma de

decisiones, más burocráticos y extraños son los factores que entran en juego, más consideraciones de prestigio y reducción suplantán la creatividad, la imaginación y la dedicación desinteresada a los objetivos revolucionarios.

El partido se vuelve menos eficiente desde el punto de vista revolucionario cuanto más busca la eficiencia por medio de la jerarquía, los cuadros y la centralización. Aunque todos marchan al paso, las órdenes suelen ser erróneas, especialmente cuando los acontecimientos comienzan a moverse rápidamente y a tomar giros inesperados, como ocurre en todas las revoluciones. El partido sólo es eficaz en un aspecto: en moldear la sociedad a su propia imagen jerárquica si la revolución tiene éxito. Recrea la burocracia, la centralización y el Estado. Fomenta la burocracia, la centralización y el Estado. Fomenta las propias condiciones sociales que justifican este tipo de sociedad. Por lo tanto, en lugar de «marchitarse», el Estado controlado por el «glorioso partido» conserva las mismas condiciones que «necesitan» la existencia de un Estado y de un partido que lo «custodie».

Por otra parte, este tipo de partido es extremadamente vulnerable en períodos de represión. La burguesía sólo tiene que agarrar a su dirección para destruir prácticamente todo el movimiento. Con sus líderes en la cárcel o en la clandestinidad, el partido se paraliza; la obediente militancia no tiene a quién obedecer y tiende a tambalearse. La desmoralización se instala rápidamente. El partido se

descompone no sólo por el ambiente represivo sino también por su pobreza de recursos internos.

El relato anterior no es una serie de inferencias hipotéticas, es un esbozo compuesto de todos los partidos marxistas de masas del siglo XIX: los socialdemócratas, los comunistas y el partido trotskista de Ceilán (el único partido de masas de su tipo). Afirmar que estos partidos no se tomaron en serio sus principios marxianos sólo oculta otra cuestión: ¿por qué se produjo este fracaso en primer lugar? El hecho es que estos partidos fueron cooptados en la sociedad burguesa porque estaban estructurados según las líneas burguesas. El germen de la traición existía en ellos desde su nacimiento.

El Partido Bolchevique se salvó de este destino entre 1904 y 1917 por una sola razón: fue una organización ilegal durante la mayor parte de los años que precedieron a la revolución. El partido fue continuamente destrozado y reconstituido, con el resultado de que hasta que tomó el poder nunca se convirtió en una máquina jerárquica, burocrática y totalmente centralizada. Además, estaba plagado de facciones; el ambiente intensamente faccioso persistió a lo largo de 1917 hasta la guerra civil. Sin embargo, la dirección bolchevique era por lo general extremadamente conservadora, un rasgo contra el que Lenin tuvo que luchar a lo largo de 1917 –primero en sus esfuerzos por reorientar al Comité Central contra el gobierno provisional (el famoso conflicto sobre las «Tesis de Abril»), y más tarde al conducir al Comité Central hacia la insurrección en octubre. En ambos

casos amenazó con dimitir del Comité Central y llevar sus puntos de vista a «los rangos inferiores del partido».

En 1918, las disputas entre facciones sobre la cuestión del tratado de Brest–Litovsk se hicieron tan graves que los bolcheviques estuvieron a punto de dividirse en dos partidos comunistas enfrentados. Los grupos bolcheviques de oposición, como los Centralistas Democráticos y la Oposición Obrera, libraron amargas luchas dentro del partido a lo largo de 1919 y 1920, por no hablar de los movimientos de oposición que se desarrollaron dentro del Ejército Rojo por la propensión de Trotsky a la centralización. La centralización completa del Partido Bolchevique –el logro de la «unidad leninista», como se llamaría más tarde– no ocurrió hasta 1921, cuando Lenin logró persuadir al X Congreso del Partido de que prohibiera las fracciones. Para entonces, la mayoría de los guardias blancos habían sido aplastados y los intervencionistas extranjeros habían retirado sus tropas de Rusia.

Nunca se insistirá demasiado en que los bolcheviques tendieron a centralizar su partido hasta el punto de aislarse de la clase obrera. Esta relación rara vez se ha investigado en los círculos leninistas actuales, aunque Lenin fue lo suficientemente honesto como para admitirlo. La historia de la Revolución Rusa no es sólo la historia del Partido Bolchevique y sus partidarios. Bajo el barniz de los acontecimientos oficiales descritos por los historiadores soviéticos hubo otro desarrollo más básico: el movimiento

espontáneo de los obreros y los campesinos revolucionarios, que más tarde chocó fuertemente con la política burocrática de los bolcheviques. Con el derrocamiento del zar en febrero de 1917, los trabajadores de prácticamente todas las fábricas de Rusia establecieron espontáneamente comités de fábrica, reivindicando cada vez más las operaciones industriales. En junio de 1917 se celebró en Petrogrado una conferencia de comités de fábrica de toda Rusia que exigía la «organización de un control exhaustivo de la producción y la distribución por parte de los trabajadores». Las demandas de esta conferencia rara vez se mencionan en los relatos leninistas de la Revolución Rusa, a pesar de que la conferencia se alineó con los bolcheviques. Trotsky, que describe los comités de fábrica como «la representación más directa e indudable del proletariado en todo el país», se ocupa de ellos de forma periférica en su enorme historia de la revolución en tres volúmenes. Sin embargo, estos organismos espontáneos de autogestión eran tan importantes que Lenin, desesperado por ganar los soviets en el verano de 1917, estaba dispuesto a desechar la consigna «Todo el poder a los soviets» por «Todo el poder a los comités de fábrica». Esta exigencia habría catapultado a los bolcheviques a una posición completamente anarcosindicalista, aunque es dudoso que hubieran permanecido allí mucho tiempo.

Con la Revolución de Octubre, todos los comités de fábrica tomaron el control de las fábricas, desalojando a la burguesía

y tomando completamente el control de la industria. Al aceptar el concepto de control obrero, el famoso decreto de Lenin del 14 de noviembre de 1917 se limitó a reconocer un hecho consumado; los bolcheviques no se atrevieron a oponerse a los obreros en esa fecha temprana. Pero comenzaron a reducir el poder de los comités de fábrica. En enero de 1918, apenas dos meses después de «decretar» el control obrero, Lenin comenzó a abogar por que la administración de las fábricas se pusiera bajo control sindical. La historia de que los bolcheviques experimentaron «pacientemente» con el control obrero, sólo para encontrarlo «ineficiente» y «caótico», es un mito. Su «paciencia» no duró más que unas pocas semanas. No sólo Lenin se opuso al control obrero directo en cuestión de semanas después del decreto del 14 de noviembre, sino que incluso el control sindical llegó a su fin poco después de haberse establecido. Para el verano de 1918, casi toda la industria rusa había sido puesta bajo formas de gestión burguesa. Como dijo Lenin, la «revolución exige... precisamente en interés del socialismo que las masas obedezcan incuestionablemente la voluntad única de los dirigentes del proceso obrero»⁸³. A partir de entonces, el control obrero fue denunciado no sólo como «ineficiente»,

83 V. I. Lenin, “Las tareas inmediatas del Gobierno Soviético”. En este áspero artículo, Lenin abandona por completo su perspectiva libertaria de *El Estado y la Revolución*, subrayando la necesidad de “disciplina” y propugnando el sistema de Taylor, que antes de la revolución condenara porque hacía del hombre un esclavo de la máquina

«caótico» y «poco práctico», ¡sino también como «pequeñoburgués»!

El comunista de izquierda Osinsky atacó amargamente todas estas afirmaciones espurias y advirtió al partido: «El socialismo y la organización socialista deben ser establecidos por el propio proletariado, o no se establecerán en absoluto; se establecerá otra cosa: el capitalismo de Estado»⁸⁴. En «interés del socialismo», el partido bolchevique expulsó al proletariado de todos los ámbitos que había conquistado por su propio esfuerzo e iniciativa. El partido no coordinó la revolución, ni siquiera la dirigió; la dominó. El control obrero, primero, y el control sindical, después, fueron sustituidos por una elaborada jerarquía tan monstruosa como cualquier estructura existente en la época prerrevolucionaria. Como los años posteriores iban a demostrar, la profecía de Osinsky se hizo realidad.

El problema de «quién debe prevalecer» –los bolcheviques o las «masas» rusas– no se limitó en absoluto a las fábricas. La cuestión reapareció tanto en el campo como en las ciudades. Una amplia guerra campesina había impulsado el movimiento de los trabajadores. Contrariamente a los relatos oficiales leninistas, el levantamiento agrario no se limitó en absoluto a una redistribución de la tierra en

⁸⁴ V. Osinsky, «On the Building of Socialism», citado por R. V. Daniels, *The Conscience of the Revolution* (Harvard University Press; Cambridge, 1960), págs. 85–86.

parcelas privadas. En Ucrania, los campesinos influenciados por las milicias anarquistas de Néstor Makhno y guiados por la máxima comunista «De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades», establecieron una multitud de comunas rurales. En otros lugares, en el norte y en el Asia soviética, se crearon varios miles de estos organismos, en parte por iniciativa de los socialrevolucionarios de izquierda y en gran medida como resultado de los tradicionales impulsos colectivistas que surgían de la aldea rusa, el mir. Poco importa si estas comunas eran numerosas o abarcaban a un gran número de campesinos; la cuestión es que eran auténticos organismos populares, los núcleos de un espíritu moral y social que estaba muy por encima de los valores deshumanizadores de la sociedad burguesa.

Los bolcheviques desaprobaban estos organismos desde el principio y acabaron por condenarlos. Para Lenin, la forma preferida, la más «socialista», de empresa agrícola era la granja estatal: una fábrica agrícola en la que el Estado era dueño de la tierra y del equipo agrícola, nombrando a los gerentes que contrataban a los campesinos sobre una base salarial. En estas actitudes hacia el control obrero y las comunas agrícolas se ve el espíritu y la mentalidad esencialmente burgueses que impregnaban al Partido Bolchevique, un espíritu y una mentalidad que emanaban no sólo de sus teorías, sino también de su modo de organización corporativa. En diciembre de 1918, Lenin lanzó un ataque

contra las comunas con el pretexto de que los campesinos estaban siendo «obligados» a entrar en ellas. En realidad, apenas se utilizó la coacción para organizar estas formas comunistas de autogestión. Como concluye Robert G. Wesson, que estudió en detalle las comunas soviéticas «Los que entraron en las comunas deben haberlo hecho en gran medida por su propia voluntad»⁸⁵. Las comunas no fueron suprimidas, pero se desalentó su crecimiento hasta que Stalin fusionó todo el desarrollo en las campañas de colectivización forzosa de finales de los años veinte y principios de los treinta.

En 1920 los bolcheviques se habían aislado de la clase obrera y el campesinado rusos. En conjunto, la eliminación del control obrero, la supresión del Makhnovtsy, el ambiente político restrictivo del país, la inflada burocracia y la aplastante pobreza material heredada de los años de la guerra civil generaron una profunda hostilidad hacia el gobierno bolchevique. Con el fin de las hostilidades, surgió un movimiento desde las profundidades de la sociedad rusa para una «tercera revolución», no para restaurar el pasado, como afirmaban los bolcheviques, sino para hacer realidad los mismos objetivos de libertad, tanto económica como política, que habían reunido a las masas en torno al programa bolchevique de 1917. El nuevo movimiento encontró su forma más consciente en el proletariado de

85 Robert G. Wesson, *Soviet Communes* (Rutgers University Press; New Brunswick; N.J., 1963), pág. 110.

Petrogrado y entre los marineros de Kronstadt. También encontró su expresión en el partido: el crecimiento de las tendencias anticeutralistas y anarcosindicalistas entre los bolcheviques llegó a un punto en el que un bloque de grupos de oposición, orientado hacia estas cuestiones, obtuvo 124 escaños en una conferencia provincial de Moscú, frente a los 154 de los partidarios del Comité Central.

El 2 de marzo de 1921, los «marineros rojos» de Kronstadt se rebelaron abiertamente, levantando la bandera de una «Tercera Revolución de los Trabajadores». El programa de Kronstadt se centraba en las demandas de elecciones libres a los soviets, libertad de expresión y de prensa para los anarquistas y los partidos socialistas de izquierda, sindicatos libres y la liberación de todos los presos que pertenecieran a partidos socialistas. Los bolcheviques inventaron las historias más alucinantes para explicar este levantamiento, reconocidas en años posteriores como mentiras descaradas. La revuelta fue caracterizada como un «complot de la Guardia Blanca» a pesar de que la gran mayoría de los miembros del Partido Comunista en Kronstadt se unieron a los marineros –precisamente como comunistas– para denunciar a los líderes del partido como traidores de la Revolución de Octubre. Como observa Robert Vincent Daniels en su estudio sobre los movimientos de oposición bolcheviques

«Los comunistas de a pie eran de hecho tan poco fiables... que el gobierno no dependía de ellos ni en el

asalto a Kronstadt ni en el mantenimiento del orden en Petrogrado, donde descansaban principalmente las esperanzas de apoyo de Kronstadt. El grueso de las tropas empleadas eran chekistas y cadetes de oficiales de las escuelas de formación del Ejército Rojo. El asalto final a Kronstadt fue dirigido por la alta oficialidad del Partido Comunista –un gran grupo de delegados al Décimo Congreso del Partido fue trasladado desde Moscú con este propósito»⁸⁶.

Tan débil era el régimen internamente que la élite tuvo que hacer su propio trabajo sucio.

Aún más significativo que la revuelta de Kronstadt fue el movimiento huelguístico que se desarrolló entre los trabajadores de Petrogrado, un movimiento que desencadenó el levantamiento de los marineros. Las historias leninistas no relatan este desarrollo de importancia crítica. Las primeras huelgas estallaron en la fábrica Troubotchny el 23 de febrero de 1921. En cuestión de días el movimiento arrasó una fábrica tras otra, hasta que el 28 de febrero la famosa fábrica Putilov –el «crisol de la Revolución»– se puso en huelga. No sólo se plantearon reivindicaciones económicas, sino que los obreros plantearon otras claramente políticas, anticipando todas las reivindicaciones que iban a plantear los marineros de Kronstadt unos días después. El 24 de febrero, los

86 R. V. Daniels, op cit., pág. 145.

bolcheviques declararon el «estado de sitio» en Petrogrado y arrestaron a los líderes de la huelga, reprimiendo las manifestaciones de los trabajadores con los cadetes de oficiales. El hecho es que los bolcheviques no se limitaron a reprimir un «motín de marineros»; aplastaron a la propia clase obrera. Fue entonces cuando Lenin exigió la prohibición de las facciones en el Partido Comunista Ruso. La centralización del partido era ahora completa, y el camino estaba preparado para Stalin.

Hemos discutido estos eventos en detalle porque llevan a una conclusión que la última cosecha de marxistas-leninistas tiende a evitar: el Partido Bolchevique alcanzó su máximo grado de centralización en la época de Lenin no para lograr una revolución o suprimir una contrarrevolución de la Guardia Blanca, sino para efectuar una contrarrevolución propia contra las mismas fuerzas sociales que profesaba representar. Se prohibieron las facciones y se creó un partido monolítico, no para impedir una «restauración capitalista», sino para contener un movimiento de masas de trabajadores por la democracia soviética y la libertad social. El Lenin de 1921 se opuso al Lenin de 1917.

A partir de entonces, Lenin simplemente se tambaleó. Este hombre que, sobre todo, trató de anclar los problemas de su partido en las contradicciones sociales, se encontró literalmente jugando un «juego de números» organizativo en un último intento de detener la propia burocratización que él mismo había creado. No hay nada más patético y

trágico que los últimos años de Lenin. Paralizado por un cuerpo simplista de fórmulas marxistas, no se le ocurren mejores contramedidas que las organizativas. Propone la formación de la Inspección Obrera y Campesina para corregir las reformas burocráticas en el partido y el estado, y este organismo cae bajo el control de Stalin y se vuelve altamente burocrático por derecho propio. Lenin sugiere entonces que se reduzca el tamaño de la Inspección Obrera y Campesina y que se fusione con la Comisión de Control. Aboga por ampliar el Comité Central. Y así sigue: que se amplíe este órgano, que se fusione con otro, que se modifique o suprima un tercero. El extraño ballet de formas organizativas continúa hasta su misma muerte, como si el problema pudiera resolverse por medios organizativos. Como admite Mosche Lewin, un evidente admirador de Lenin, el líder bolchevique «abordó los problemas de gobierno más bien como un jefe de gobierno de mentalidad estrictamente ‘elitista’. No aplicó métodos de análisis social al gobierno y se contentó con considerarlo puramente en términos de métodos organizativos»⁸⁷.

Si es cierto que en las revoluciones burguesas la «frase iba más allá del contenido», en la revolución bolchevique las formas sustituyeron al contenido. Los soviets sustituyeron a los obreros y a sus comités de fábrica, el partido sustituyó a los soviets, el Comité Central sustituyó al Partido y el Buró

87 Mosche Lewin, *Lenin's Last Struggle* (Pantheon, Nueva York, 1968), página 122.

Político sustituyó al Comité Central. En resumen, los medios sustituyeron a los fines. Esta increíble sustitución de la forma por el contenido es uno de los rasgos más característicos del marxismo-leninismo. En Francia, durante los acontecimientos de mayo-junio, todas las organizaciones bolcheviques estaban dispuestas a destruir la asamblea estudiantil de la Sorbona para aumentar su influencia y su número de miembros. Su principal preocupación no era la revolución ni las auténticas formas sociales creadas por los estudiantes, sino el crecimiento de sus propios partidos.

Sólo una fuerza podría haber detenido el crecimiento de la burocracia en Rusia: una fuerza social. Si el proletariado y el campesinado rusos hubieran logrado aumentar el dominio de la autogestión mediante el desarrollo de comités de fábrica viables, comunas rurales y soviets libres, la historia del país podría haber tomado un giro dramáticamente diferente. No cabe duda de que el fracaso de las revoluciones socialistas en Europa tras la Primera Guerra Mundial condujo al aislamiento de la revolución en Rusia. La pobreza material de Rusia, unida a la presión del mundo capitalista circundante, militó claramente en contra del desarrollo de una sociedad socialista o consistentemente libertaria. Pero de ninguna manera estaba ordenado que Rusia tuviera que desarrollarse según las líneas del capitalismo de estado; en contra de las expectativas iniciales de Lenin y Trotsky, la revolución fue derrotada por fuerzas internas, no por la invasión de ejércitos desde el extranjero.

Si el movimiento desde abajo hubiera restaurado los logros iniciales de la revolución en 1917, podría haberse desarrollado una estructura social multifacética, basada en el control obrero de la industria, en una economía campesina de libre desarrollo en la agricultura y en una interacción viva de ideas, programas y movimientos políticos. Por lo menos, Rusia no habría estado presa en las cadenas totalitarias y el estalinismo no habría envenenado el movimiento revolucionario mundial, allanando el camino al fascismo y a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el desarrollo del Partido Bolchevique impidió este desarrollo, a pesar de las «buenas intenciones» de Lenin o Trotsky. Al destruir el poder de los comités de fábrica en la industria y al aplastar a los makhnovtsy, los obreros de Petrogrado y los marineros de Kronstadt, los bolcheviques prácticamente garantizaron el triunfo de la burocracia rusa sobre la sociedad rusa. El partido centralizado –una institución completamente burguesa– se convirtió en el refugio de la contrarrevolución en su forma más siniestra. Se trataba de una contrarrevolución encubierta que se cubría con la bandera roja y la terminología de Marx. En última instancia, lo que los bolcheviques suprimieron en 1921 no fue una «ideología» o una «conspiración de la Guardia Blanca», sino una lucha elemental del pueblo ruso por liberarse de sus grilletes y tomar las riendas de su propio destino⁸⁸. Para

88 Describiendo este movimiento elemental de los trabajadores rusos como “complot del capital internacional”, “resistencia kulak” o “conspiración de la Guardia Blanca”, los bolcheviques descendieron a un nivel teórico

Rusia, esto significó la pesadilla de la dictadura estalinista; para la generación de los años treinta, significó el horror del fascismo y la traición de los partidos comunistas en Europa y Estados Unidos.

Las dos tradiciones

Sería increíblemente ingenuo suponer que el leninismo fue el producto de un solo hombre. La enfermedad es mucho más profunda, no sólo en las limitaciones de la teoría marxiana sino en las limitaciones de la época social que produjo el marxismo. Si esto no se entiende claramente, seguiremos siendo tan ciegos a la dialéctica de los acontecimientos hoy como lo fueron Marx, Engels, Lenin y Trotsky en su propia época. Para nosotros esta ceguera será tanto más censurable cuanto que detrás de nosotros se encuentra un caudal de experiencia del que estos hombres carecieron al desarrollar sus teorías.

paupérrimo, sin engañar a nadie salvo a sí mismos. La erosión espiritual dentro del partido allanó el camino para la política de policía secreta y asesinato de la personalidad, conduciendo finalmente a la aniquilación de los cuadros bolcheviques. Esta odiosa mentalidad policial campea, por ejemplo, en cualquier edición de la revista *Progressive Labor*, para quien Marcuse es un agente de la CIA y todo adversario un “antiobrero” .

Karl Marx y Friedrich Engels eran centralistas, no sólo políticamente, sino también social y económicamente. Nunca negaron este hecho y sus escritos están repletos de elogios a la centralización política, organizativa y económica. Ya en marzo de 1850, en el famoso «Discurso del Consejo Central a la Liga Comunista», llaman a los trabajadores a luchar no sólo por «la república alemana única e indivisible, sino también a luchar en ella por la más decisiva centralización del poder en manos de la autoridad estatal». Para que la exigencia no se tome a la ligera, se repite continuamente en el mismo párrafo, que concluye: «Como en Francia en 1793, hoy en Alemania la realización de la más estricta centralización es la tarea del partido realmente revolucionario».

El mismo tema reaparece continuamente en años posteriores. Con el estallido de la guerra franco-prusiana, por ejemplo, Marx escribe a Engels: «Los franceses necesitan una paliza. Si los prusianos ganan, la centralización del poder estatal será útil para la centralización de la clase obrera alemana»⁸⁹.

Sin embargo, Marx y Engels no eran centralistas porque creyeran en las virtudes del centralismo per se. Todo lo contrario: tanto el marxismo como el anarquismo siempre han estado de acuerdo en que una sociedad liberada y

89 Marx–Engels, *Selected Correspondence* (International Publishers; Nueva York, 1942), pág. 212.

comunista implica una amplia descentralización, la disolución de la burocracia, la abolición del Estado y la disolución de las grandes ciudades. «La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo no es simplemente posible», señala Engels en el *Anti-Dühring*. «Se ha convertido en una necesidad directa... al actual envenenamiento del aire, del agua y de la tierra sólo se puede poner fin mediante la fusión de la ciudad y el campo. ...» Para Engels, esto implica una «distribución uniforme de la población en todo el país»⁹⁰; en resumen, la descentralización física de las ciudades.

Los orígenes del centralismo marxiano están en los problemas derivados de la formación del Estado nacional. Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, Alemania e Italia estaban divididas en una multitud de ducados, principados y reinos independientes. La consolidación de estas unidades geográficas en naciones unificadas, creían Marx y Engels, era una condición *sine qua non* para el desarrollo de la industria moderna y el capitalismo. Su elogio del centralismo no fue engendrado por ninguna mística centralista, sino por los acontecimientos de la época en que vivieron: el desarrollo de la tecnología, el comercio, una clase obrera unificada y el Estado nacional. Su preocupación en este sentido, en definitiva, es la aparición del capitalismo, las tareas de la revolución burguesa en una época de inevitable escasez material. El enfoque de Marx sobre la

⁹⁰ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Ciencia Nueva, 1968.

«revolución proletaria», en cambio, es marcadamente diferente. Elogia con entusiasmo la Comuna de París como «modelo para todos los centros industriales de Francia». «Este régimen», escribe, «una vez establecido en París y en los centros secundarios, el viejo gobierno centralizado tendría que ceder también en las provincias al *autogobierno de los productores*». (Énfasis añadido.) La unidad de la nación, por supuesto, no desaparecería, y un gobierno central existiría durante la transición al comunismo, pero sus funciones serían limitadas.

Nuestro objetivo no es agitar las citas de Marx y Engels, sino subrayar cómo los principios clave del marxismo –que hoy se aceptan tan acríticamente– fueron de hecho el producto de una época que hace tiempo que ha sido superada por el desarrollo del capitalismo en Estados Unidos y Europa Occidental. En su época, Marx se ocupó no sólo de los problemas de la «revolución proletaria», sino también de los problemas de la revolución burguesa, especialmente en Alemania, España, Italia y Europa del Este. Se ocupó de los problemas de la transición del capitalismo al socialismo en los países capitalistas que no habían avanzado mucho más allá de la tecnología del carbón y el acero de la Revolución Industrial, y de los problemas de la transición del feudalismo al capitalismo en los países que apenas habían avanzado más allá de la artesanía y el sistema gremial. Para expresar estas preocupaciones en términos generales, Marx se ocupaba sobre todo de las condiciones previas de la libertad

(desarrollo tecnológico, unificación nacional, abundancia material) más que de las condiciones de la libertad (descentralización, formación de comunidades, escala humana, democracia directa). Sus teorías seguían ancladas en el ámbito de la supervivencia, no en el de la vida.

Una vez que se comprende esto, es posible situar el legado teórico de Marx en una perspectiva significativa, para separar sus ricas contribuciones de sus grilletes históricamente limitados, incluso paralizantes, en nuestro propio tiempo. La dialéctica marxiana, las muchas ideas seminales proporcionadas por el materialismo histórico, la magnífica crítica de la relación de la mercancía, muchos elementos de las teorías económicas, la teoría de la alienación y, sobre todo, la noción de que la libertad tiene precondiciones materiales, son contribuciones duraderas al pensamiento revolucionario.

Del mismo modo, el énfasis de Marx en el proletariado industrial como «agente» del cambio revolucionario, su «análisis de clase» para explicar la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, su concepto de la dictadura proletaria, su énfasis en el centralismo, su teoría del desarrollo capitalista (que tiende a mezclar el capitalismo de estado con el socialismo), su defensa de la acción política a través de los partidos electorales: estos y muchos conceptos relacionados son falsos en el contexto de nuestro tiempo y eran engañosos, como veremos, incluso en su propia época. Surgen de las limitaciones de su visión –más

propiamente, de las limitaciones de su tiempo—. Sólo tienen sentido si se recuerda que Marx consideraba el capitalismo como históricamente progresivo, como una etapa indispensable para el desarrollo del socialismo, y sólo tienen aplicabilidad práctica en una época en la que Alemania, en particular, se enfrentaba a las tareas democrático-burguesas y a la unificación nacional. (No estamos tratando de decir que Marx tenía razón al sostener este enfoque, simplemente que el enfoque tiene sentido cuando se ve en su tiempo y lugar).

Al igual que la Revolución Rusa incluía un movimiento subterráneo de las «masas» que entraba en conflicto con el bolchevismo, existe un movimiento subterráneo en la historia que entra en conflicto con todos los sistemas de autoridad. Este movimiento se ha entrado en nuestro tiempo bajo el nombre de «anarquismo», aunque nunca ha sido englobado por una sola ideología o cuerpo de textos sagrados. El anarquismo es un movimiento libidinal de la humanidad contra la coerción en cualquiera de sus formas, que se remonta en el tiempo hasta la misma aparición de la sociedad propietaria, el dominio de clase y el Estado. Desde esta época, los oprimidos han resistido a todas las formas que pretenden aprisionar el desarrollo espontáneo del orden social. El anarquismo ha saltado al primer plano de la escena social en los períodos de mayor transición de una época histórica a otra. El declive del mundo antiguo y feudal fue testigo del surgimiento de movimientos de masas, en

algunos casos de carácter salvajemente dionisiaco, que exigían el fin de todos los sistemas de autoridad, privilegio y coerción.

Los movimientos anárquicos del pasado fracasaron en gran medida porque la escasez material, en función del bajo nivel tecnológico, vició una armonización orgánica de los intereses humanos. Cualquier sociedad que pudiera prometer poco más materialmente que la igualdad de la pobreza engendraba invariablemente tendencias profundamente arraigadas a restaurar un nuevo sistema de privilegios. A falta de una tecnología que pudiera reducir sensiblemente la jornada laboral, la necesidad de trabajar vició las instituciones sociales basadas en la autogestión. Los girondinos de la Revolución Francesa reconocieron astutamente que podían utilizar la jornada laboral contra el París revolucionario. Para excluir a los elementos radicales de las secciones, trataron de promulgar una legislación que pusiera fin a todas las reuniones de las asambleas antes de las 10 de la noche, la hora en que los trabajadores parisinos regresaban de sus trabajos. De hecho, no fueron sólo las técnicas de manipulación y la traición de las organizaciones de «vanguardia» las que acabaron con las fases anárquicas de las revoluciones pasadas, sino también los límites materiales de las épocas anteriores. Las «masas» siempre se veían obligadas a volver a una vida de trabajo y rara vez eran libres de establecer órganos de autogestión que pudieran durar más allá de la revolución.

Sin embargo, anarquistas como Bakunin y Kropotkin no se equivocaron en absoluto al criticar a Marx por su énfasis en el centralismo y sus nociones elitistas de organización. ¿Era el centralismo absolutamente necesario para los avances tecnológicos en el pasado? ¿Era el Estado-nación indispensable para la expansión del comercio? ¿Se benefició el movimiento obrero de la aparición de empresas económicas altamente centralizadas y del Estado «indivisible»? Tendemos a aceptar estos principios del marxismo de forma demasiado acrítica, en gran medida porque el capitalismo se desarrolló dentro de un ámbito político centralizado. Los anarquistas del siglo XIX advirtieron que el enfoque centralista de Marx, en la medida en que afectaba a los acontecimientos de la época, fortalecería tanto a la burguesía y al aparato estatal que el derrocamiento del capitalismo sería extremadamente difícil. El partido revolucionario, al duplicar estos rasgos centralistas y jerárquicos, reproduciría la jerarquía y el centralismo en la sociedad posrevolucionaria.

Bakunin, Kropotkin y Malatesta no eran tan ingenuos como para creer que el anarquismo podría establecerse de la noche a la mañana. Al imputar esta noción a Bakunin, Marx y Engels distorsionaron deliberadamente las opiniones del anarquista ruso. Los anarquistas del siglo XIX tampoco creían que la abolición del estado implicara «deponer las armas» inmediatamente después de la revolución, para usar la oscurantista elección de términos de Marx, irreflexivamente

repetida por Lenin en *Estado y Revolución*. De hecho, mucho de lo que pasa por «marxismo» en *Estado y revolución* es puro anarquismo –por ejemplo, la sustitución de los cuerpos armados profesionales por milicias revolucionarias y la sustitución de los órganos de autogestión por órganos parlamentarios–. Lo que es auténticamente marxista en el panfleto de Lenin es la exigencia de un «centralismo estricto», la aceptación de una «nueva» burocracia y la identificación de los soviets con un estado.

Los anarquistas del siglo XIX estaban profundamente preocupados por la cuestión de lograr la industrialización sin aplastar el espíritu revolucionario de las «masas» y levantar nuevos obstáculos a la emancipación. Temían que la centralización reforzara la capacidad de la burguesía para resistir la revolución e inculcara en los trabajadores un sentido de obediencia. Intentaron rescatar todas aquellas formas comunales precapitalistas (como el mir ruso y el pueblo español) que pudieran proporcionar un trampolín hacia una sociedad libre, no sólo en un sentido estructural sino también espiritual. De ahí que hicieran hincapié en la necesidad de la descentralización incluso bajo el capitalismo. A diferencia de los partidos marxianos, sus organizaciones prestaban gran atención a lo que llamaban «educación integral» –el desarrollo del hombre en su totalidad– para contrarrestar la influencia degradante y banalizadora de la sociedad burguesa. Los anarquistas trataban de vivir de acuerdo con los valores del futuro en la medida en que esto

fuera posible bajo el capitalismo. Creían en la acción directa para fomentar la iniciativa de las «masas», para preservar el espíritu de revuelta, para fomentar la espontaneidad. Intentaron desarrollar organizaciones basadas en la ayuda mutua y la fraternidad, en las que el control se ejerciera desde abajo hacia arriba, no desde arriba hacia abajo.

Debemos detenernos aquí para examinar la naturaleza de las formas organizativas anarquistas con cierto detalle, aunque sólo sea porque el tema ha sido oscurecido por una cantidad espantosa de basura. Los anarquistas, o al menos los anarcocomunistas, aceptan la necesidad de la organización⁹¹. Sería tan absurdo tener que repetir este punto como discutir sobre si Marx aceptó la necesidad de la revolución social.

La verdadera cuestión que se plantea aquí no es la organización frente a la no organización, sino qué tipo de organización intentan establecer los anarcocomunistas. Lo que tienen en común los diferentes tipos de organizaciones anarcocomunistas es el desarrollo orgánico desde abajo, no los organismos creados desde arriba. Son movimientos sociales que combinan un estilo de vida revolucionario

91 El término "anarquista" es de carácter genérico, como "socialista", y probablemente existen tantos tipos de anarquismo como de socialismo. En ambos casos, el espectro abarca desde las formas extras del liberalismo (los "anarquistas individualistas" por un lado, los socialdemócratas por el otro) hasta los comunistas revolucionarios: anarcocomunistas por un lado y revolucionarios marxistas, leninistas y trotskistas por el otro.

creativo con una teoría revolucionaria creativa, no partidos políticos cuyo modo de vida es indistinto del entorno burgués y cuya ideología se reduce a rígidos «programas probados». En la medida de lo humanamente posible, intentan reflejar la sociedad liberada que pretenden conseguir, no duplicar servilmente el sistema de jerarquía, clase y autoridad imperante. Se construyen en torno a grupos íntimos de hermanos y hermanas –grupos de afinidad– cuya capacidad de actuar en común se basa en la iniciativa, en las convicciones a las que se llega libremente y en una profunda implicación personal, no en torno a un aparato burocrático formado por una membresía dócil y manipulado desde arriba por un puñado de líderes omniscientes.

Los anarcocomunistas no niegan la necesidad de coordinación entre grupos, de disciplina, de planificación meticulosa y de unidad en la acción. Pero creen que la coordinación, la disciplina, la planificación y la unidad de acción deben lograrse voluntariamente, mediante una autodisciplina alimentada por la convicción y la comprensión, y no por la coerción y la obediencia sin sentido a las órdenes de arriba. Buscan lograr la eficacia que se le imputa al centralismo mediante el voluntarismo y la perspicacia, no estableciendo una estructura jerárquica y centralizada. Dependiendo de las necesidades o las circunstancias, los grupos de afinidad pueden lograr esta eficacia mediante asambleas, comités de acción y

conferencias locales, regionales o nacionales. Pero se oponen enérgicamente al establecimiento de una estructura organizativa que se convierta en un fin en sí mismo, de comités que se prolonguen una vez finalizadas sus tareas prácticas, de un «liderazgo» que reduzca al «revolucionario» a un robot sin sentido.

Estas conclusiones no son el resultado de impulsos «individualistas» caprichosos; al contrario, surgen de un estudio riguroso de las revoluciones pasadas, del impacto que los partidos centralizados han tenido en el proceso revolucionario y de la naturaleza del cambio social en una era de abundancia material potencial. Los anarcocomunistas buscan preservar y ampliar la fase anárquica que abre todas las grandes revoluciones sociales. Incluso más que los marxistas, reconocen que las revoluciones son producidas por procesos históricos profundos. Ningún comité central «hace» una revolución social; en el mejor de los casos puede dar un golpe de estado, sustituyendo una jerarquía por otra, o peor aún, detener un proceso revolucionario si ejerce alguna influencia generalizada. Un comité central es un órgano para adquirir el poder, para recrear el poder, para recoger para sí lo que las «masas» han conseguido con sus propios esfuerzos revolucionarios. Hay que estar ciego ante todo lo que ha ocurrido en los últimos dos siglos para no reconocer estos hechos esenciales.

En el pasado, los marxistas podían hacer una reivindicación inteligible (aunque inválida) de la necesidad de un partido

centralizado, porque la fase anárquica de la revolución estaba anulada por la escasez material. Económicamente, las «masas» siempre se vieron obligadas a volver a la vida cotidiana de trabajo. La revolución se cerró a las diez, al margen de las intenciones reaccionarias de los girondinos de 1793; fue detenida por el bajo nivel tecnológico. Hoy en día, incluso esta excusa ha sido eliminada por el desarrollo de una tecnología posterior a la escasez, especialmente en Estados Unidos y Europa Occidental. Se ha llegado a un punto en el que las «masas» pueden empezar, casi de la noche a la mañana, a ampliar drásticamente el «reino de la libertad» en el sentido marxiano, para adquirir el tiempo de ocio necesario para alcanzar el mayor grado de autogestión.

Lo que demostraron los acontecimientos de mayo–junio en Francia no fue la necesidad de un partido de tipo bolchevique, sino la necesidad de una mayor conciencia entre las «masas». París demostró que se necesita una organización para propagar sistemáticamente las ideas, y no sólo las ideas, sino las que promueven el concepto de autogestión. Lo que les faltaba a las «masas» francesas no era un comité central o un Lenin que las «organizara» o «mandara», sino la convicción de que podían hacer funcionar las fábricas en lugar de limitarse a ocuparlas. Cabe destacar que ni un solo partido de tipo bolchevique en Francia planteó la demanda de autogestión. Sólo los anarquistas y los situacionistas plantearon esta reivindicación.

Es necesaria una organización revolucionaria, pero hay que tener siempre presente su función. Su primera tarea es la propaganda, «explicar pacientemente», como dijo Lenin. En una situación revolucionaria, la organización revolucionaria presenta las demandas más avanzadas: está preparada en cada giro de los acontecimientos para formular –de la manera más concreta– la tarea inmediata que debe realizarse para hacer avanzar el proceso revolucionario. Aporta los elementos más audaces en la acción y en los órganos de decisión de la revolución.

¿En qué se diferencian, pues, los grupos anarcocomunistas del partido de tipo bolchevique? Ciertamente no en cuestiones como la necesidad de organización, planificación, coordinación, propaganda en todas sus formas o la necesidad de un programa social. Fundamentalmente, difieren del partido de tipo bolchevique en su creencia de que los auténticos revolucionarios deben funcionar dentro del marco de las formas creadas por la revolución, no dentro de las formas creadas por el partido.

Esto significa que su compromiso es con los órganos revolucionarios de autogestión, no con la «organización» revolucionaria; con las formas sociales, no con las formas políticas. Los anarcocomunistas buscan persuadir a los comités de fábrica, las asambleas o los soviets para que se conviertan en auténticos órganos de autogestión popular, no para dominarlos, manipularlos o engancharlos a un partido político omnisciente. Los anarcocomunistas no

pretenden levantar una estructura estatal sobre estos órganos populares revolucionarios, sino, por el contrario, disolver todas las formas organizativas desarrolladas en el periodo prerrevolucionario (incluidas las suyas propias) en estos auténticos órganos revolucionarios.

Estas diferencias son decisivas. A pesar de su retórica y sus consignas, los bolcheviques rusos nunca creyeron en los soviets; los consideraban instrumentos del Partido Bolchevique, una actitud que los trotskistas franceses duplicaron fielmente en sus relaciones con la asamblea de estudiantes de la Sorbona, los maoístas franceses con los sindicatos franceses y los grupos de la vieja izquierda con la SDS. En 1921, los soviets estaban prácticamente muertos, y todas las decisiones eran tomadas por el Comité Central y el Buró Político bolchevique. Los anarcocomunistas no sólo tratan de evitar que los partidos marxistas repitan esto, sino que también desean evitar que su propia organización desempeñe un papel similar. En consecuencia, tratan de impedir que surjan en su seno la burocracia, la jerarquía y las élites. No menos importante, intentan rehacerse a sí mismos; desarraigar de sus propias personalidades los rasgos autoritarios y las propensiones elitistas que se asimilan en la sociedad jerárquica casi desde el nacimiento. La preocupación del movimiento anarquista por el estilo de

vida no es simplemente una preocupación por su propia integridad, sino por la integridad de la propia revolución⁹².

En medio de todas las confusas corrientes ideológicas de nuestro tiempo, una pregunta debe permanecer siempre en primer plano: ¿para qué demonios estamos tratando de hacer una revolución? ¿Intentamos hacer una revolución para recrear la jerarquía, colgando un sombrío sueño de libertad futura ante los ojos de la humanidad? ¿Es para promover un mayor avance tecnológico, para crear una abundancia de bienes aún mayor que la actual? ¿Es para «vengarse» de la burguesía? ¿Es para llevar al PL al poder? ¿O al Partido Comunista? ¿O al Partido Socialista de los Trabajadores? ¿Es para emancipar abstracciones como «El Proletariado», «El Pueblo», «La Historia», «La Sociedad»?

¿O es para disolver finalmente la jerarquía, el dominio de clase y la coerción, para hacer posible que cada individuo adquiriera el control de su vida cotidiana? ¿Se trata de hacer que cada momento sea tan maravilloso como pueda serlo y que la vida de cada individuo sea una experiencia totalmente

92 Cabe, señalar que este es el sentido del dadaísmo anarquista, la excentricidad anárquica que tanta consternación produce en la gente del PLP. Esta excentricidad anarquista se propone despedazar los valores heredados de la sociedad jerárquica» hacen estallar las rigideces instauradas por el proceso de socialización burguesa. En pocas palabras, se trata de un intento de ruptura del super yo, que tiene un efecto paralizante sobre la espontaneidad, la imaginación y la sensibilidad, y de restaurar el sentido del deseo, de lo maravilloso, de lo posible, de la revolución como festival jubiloso y liberador.

satisfactoria? Si el verdadero propósito de la revolución es llevar al poder a los hombres neandertales del PL, no vale la pena hacerla. No es necesario discutir las cuestiones inanes de si el desarrollo individual puede separarse del desarrollo social y comunitario; obviamente los dos van juntos. La base de un ser humano completo es una sociedad completa; la base de un ser humano libre es una sociedad libre.

Al margen de estas cuestiones, seguimos enfrentándonos a la pregunta que Marx planteó en 1850: ¿cuándo empezaremos a tomar nuestra poesía del futuro en lugar del pasado? Hay que permitir que los muertos entierren a los muertos. El marxismo está muerto porque estaba arraigado en una época de escasez material, limitada en sus posibilidades por la necesidad material. El mensaje social más importante del marxismo es que la libertad tiene condiciones materiales previas: debemos sobrevivir para vivir. Con el desarrollo de una tecnología que no podría haber sido concebida por la ciencia ficción más descabellada de la época de Marx, ahora tenemos ante nosotros la posibilidad de una sociedad posterior a la escasez. Todas las instituciones de la sociedad propietaria, el dominio de la clase, la jerarquía, la familia patriarcal, la burocracia, la ciudad, el Estado, se han agotado. Hoy en día, la descentralización no sólo es deseable como medio para restaurar la escala humana, sino que es necesaria para recrear una ecología viable, para preservar la vida en este planeta de los contaminantes destructivos y la erosión del

suelo, para preservar una atmósfera respirable y el equilibrio de la naturaleza. El fomento de la espontaneidad es necesario para que la revolución social sitúe a cada individuo en el control de su vida cotidiana.

Las viejas formas de lucha no desaparecen totalmente con la descomposición de la sociedad de clases, pero están siendo superadas por las cuestiones de una sociedad sin clases. No puede haber revolución social sin conquistar a los trabajadores, por lo que éstos deben contar con nuestra solidaridad activa en todas las luchas que emprendan contra la explotación. Luchamos contra los crímenes sociales dondequiera que aparezcan, y la explotación industrial es un profundo crimen social. Pero también son crímenes sociales profundos el racismo, la negación del derecho de autodeterminación, el imperialismo y la pobreza, así como la contaminación, la urbanización desenfrenada, la socialización maligna de los jóvenes y la represión sexual. En cuanto al problema de ganar a la clase obrera para la revolución, debemos tener en cuenta que una condición previa para la existencia de la burguesía es el desarrollo del proletariado. El capitalismo como sistema social presupone la existencia de ambas clases y se perpetúa con el desarrollo de ambas clases. Comenzamos a socavar las premisas del dominio de clase en la medida en que fomentamos el desclasamiento de las clases no burguesas, al menos institucional, psicológica y culturalmente.

Por primera vez en la historia, la fase anárquica que abrió todas las grandes revoluciones del pasado puede ser preservada como condición permanente por la tecnología avanzada de nuestro tiempo. Las instituciones anárquicas de esa fase –las asambleas, los comités de fábrica, los comités de acción– pueden estabilizarse como elementos de una sociedad liberada, como elementos de un nuevo sistema de autogestión. ¿Construiremos un movimiento que pueda defenderlas? ¿Podremos crear una organización de grupos de afinidad que sea capaz de disolverse en estas instituciones revolucionarias? ¿O construiremos un partido jerárquico, centralizado y burocrático que intente dominarlas, suplantadas y finalmente destruirlas?

Escucha, marxista: La organización que intentemos construir es el tipo de sociedad que creará nuestra revolución. O nos despojamos del pasado –tanto en nosotros mismos como en nuestros grupos– o simplemente no habrá futuro que ganar.

Nueva York
Mayo de 1969

LOS ACONTECIMIENTOS DE MAYO–JUNIO EN FRANCIA

1 – Francia: Un movimiento por la vida

La calidad de la vida cotidiana

La revuelta de mayo–junio de 1968 fue uno de los acontecimientos más importantes en Francia desde la Comuna de París de 1871. No sólo sacudió los cimientos de la sociedad burguesa, sino que planteó problemas y soluciones de una importancia sin precedentes para la sociedad industrial moderna. Merece el estudio más detallado y la discusión más profunda por parte de los revolucionarios de todo el mundo.

La revuelta de mayo–junio se produjo en un país industrializado y orientado al consumo, menos desarrollado que Estados Unidos, pero esencialmente de la misma categoría económica. El levantamiento disipó el mito de que la riqueza y los recursos de la sociedad industrial moderna podían utilizarse para absorber toda la oposición revolucionaria. Los acontecimientos de mayo–junio mostraron que las contradicciones y antagonismos en el capitalismo no se eliminan con la estatalización y las formas avanzadas de industrialismo, sino que cambian de forma y carácter.

El hecho de que el levantamiento tomara a todo el mundo por sorpresa, incluidos los teóricos más sofisticados de los movimientos marxistas, situacionistas y anarquistas, subraya la importancia de los acontecimientos de mayo–junio y plantea la necesidad de reexaminar las fuentes del malestar revolucionario en la sociedad moderna. Los grafitis de los muros de París –«Poder de la imaginación», «Prohibido prohibir», «Vida sin tiempos muertos», «No trabajar nunca»– representan un análisis más profundo de estas fuentes que todos los tomos teóricos heredados del pasado. La revuelta ha revelado que estamos al final de una vieja era y al principio de una nueva. Las fuerzas motrices de la revolución hoy en día, al menos en el mundo industrializado, no son simplemente la escasez y la necesidad material, sino también la calidad de la vida cotidiana, la necesidad de una experiencia liberadora, el intento de obtener el control del

propio destino. Poco importa que las pintadas en los muros de París hayan sido inicialmente garabateadas por una pequeña minoría. Por todo lo que he visto, está claro que el grafiti (que ahora forma el contenido de varios libros) ha capturado la imaginación de muchos miles de personas en París. Han tocado el nervio revolucionario de la ciudad.

El Movimiento de la Mayoría Espontánea

La revuelta fue un movimiento mayoritario en el sentido de que atravesó casi todas las líneas de clase en Francia. En ella participaron no sólo estudiantes y obreros, sino técnicos, ingenieros y empleados de casi todos los estratos de la burocracia estatal, industrial y comercial. Arrasó con profesionales y obreros, intelectuales y futbolistas, locutores y trabajadores del metro. También afectó a la gendarmería de París y, casi con toda seguridad, a la gran masa de reclutas del ejército francés.

El levantamiento fue iniciado principalmente por los jóvenes. Lo iniciaron los estudiantes universitarios, y luego lo adoptaron los jóvenes trabajadores industriales, los jóvenes desempleados y los «chaquetas de cuero», los llamados «jóvenes delincuentes» de las ciudades. Se hizo especial hincapié en los estudiantes de secundaria y los adolescentes,

que a menudo mostraron más valor y determinación que los estudiantes universitarios. Pero la sublevación también se extendió a otras personas: trabajadores de cuello blanco y azul, técnicos y profesionales. Aunque fue catalizada por revolucionarios conscientes, especialmente por grupos de afinidad anarquista cuya existencia nadie había siquiera adivinado, el flujo, el movimiento de la revuelta fue espontáneo. Nadie la había «convocado», nadie la había «organizado», nadie había conseguido «controlarla».

Durante la mayor parte de los días de mayo–junio, reinó un ambiente festivo, un despertar de la solidaridad, de la ayuda mutua, incluso de una individualidad y una autoexpresión que no se veían en París desde la Comuna. Las personas se descubrieron literalmente a sí mismas y a sus semejantes de nuevo, o se reconstruyeron a sí mismas. En muchas ciudades industriales, los trabajadores abarrotaban las plazas, agitaban banderas rojas (y negras), leían y discutían con avidez cada panfleto que caía en sus manos. Una fiebre por la vida se apoderó de millones de personas, un despertar de los sentidos que la gente nunca creyó poseer, una alegría y un regocijo que nunca pensaron que podrían experimentar. Las lenguas se aflojaron, los oídos y los ojos adquirieron una nueva agudeza. Se cantó con versos nuevos, y a menudo vulgares, añadidos a melodías antiguas. Muchos establecimientos se convirtieron en pistas de baile. Las inhibiciones sexuales que habían congelado la vida de tantos jóvenes en Francia se hicieron añicos en cuestión de

días. No se trataba de una revuelta solemne, de un golpe de Estado burocráticamente tramado y manipulado por un partido «de vanguardia»; era ingenioso, satírico, inventivo y creativo, y ahí radicaba su fuerza, su capacidad de inmensa movilización, su contagio.

Muchas personas superaron los estrechos límites que habían impedido su visión social. Para miles de estudiantes, la revolución destruyó el sentido quisquilloso y obtuso de la «condición de estudiante», ese estatus privilegiado y pomposo que en Estados Unidos expresan los «informes directos» y los sociólogos embutidos en algún documento «analítico». Los trabajadores individuales que participaron en los comités de acción del Censier [el nuevo edificio de la Facultad de Letras de la Sorbona] dejaron de ser «trabajadores» como tales. Se convirtieron en revolucionarios. Y es precisamente sobre la base de esta nueva identidad que las personas que han pasado su vida en universidades, fábricas y oficinas pueden reunirse libremente, intercambiar experiencias y emprender acciones comunes sin ninguna autoconciencia sobre sus «orígenes» o «antecedentes» sociales».

El levantamiento había creado el inicio de su sociedad sin clases y sin jerarquías. Su principal tarea fue extender este ámbito cualitativamente nuevo a todo el país, a todos los rincones de la sociedad francesa. Su esperanza residía en la extensión de la autogestión en todas sus formas –las asambleas generales y sus formas administrativas, los

comités de acción, los comités de huelga de las fábricas— a todos los sectores de la economía, incluso a todos los sectores de la vida misma. La conciencia más avanzada de esta tarea parece haber aparecido no tanto entre los trabajadores de las industrias más tradicionales, donde la CGT controlada por los comunistas ejerce un gran poder, como entre los de las industrias más nuevas y técnicamente avanzadas, como la electrónica. (Debo subrayar que se trata de una conclusión provisional, extraída de una serie de episodios dispersos, pero impresionantes, de los que me informaron jóvenes militantes de los comités de acción estudiantil—obrera).

Autoridad y jerarquía

Es fundamental la luz que el levantamiento de mayo—junio arrojó sobre el problema de la autoridad y la jerarquía. En este sentido, desafió no sólo los procesos conscientes de los individuos, sino también sus hábitos más importantes, inconscientes y socialmente condicionados. (No es necesario argumentar extensamente que los hábitos de autoridad y jerarquía se inculcan en el individuo desde el principio de la vida: en el entorno familiar de la infancia, en la «educación» infantil en el hogar y en la escuela, en la organización del trabajo, del «tiempo libre» y de la vida cotidiana. Esta

formación de la estructura del carácter del individuo a través de normas aparentemente «arquetípicas» de obediencia y mando constituye la esencia misma de lo que llamamos la «socialización» de los jóvenes).

La mística de la «organización» burocrática, las jerarquías y las estructuras impuestas y formalizadas impregnan los movimientos más radicales de los periodos no revolucionarios. La notable susceptibilidad de la izquierda a los impulsos autoritarios y jerárquicos revela las profundas raíces del movimiento radical en la misma sociedad que profesa derrocar. En este sentido, casi toda organización revolucionaria es una fuente potencial de contrarrevolución. Sólo si la organización revolucionaria está tan «estructurada» que sus formas reflejan las formas directas y descentralizadas de libertad iniciadas por la revolución, sólo si la organización revolucionaria promueve en el revolucionario las formas de vida y la personalidad de la libertad, puede reducirse este potencial de contrarrevolución. Sólo entonces es posible que el movimiento revolucionario se disuelva en la revolución, que desaparezca en sus nuevas formas sociales directamente democráticas, como el hilo quirúrgico en una herida que cicatriza.

El acto de la revolución desgarra todos los tendones que mantienen unidas la autoridad y la jerarquía en el orden establecido. La entrada directa del pueblo en la arena social es la esencia misma de la revolución. La revolución es la

forma más avanzada de acción directa. Del mismo modo, la acción directa en tiempos «normales» es la preparación indispensable para la acción revolucionaria. En ambos casos, la acción social desde abajo se sustituye por la acción política dentro del marco jerárquico establecido. En ambos casos, hay cambios orgánicos de «masas», clases y estratos sociales en individuos revolucionarios. Esta condición debe ser permanente para que la revolución tenga éxito, para que no se convierta en una contrarrevolución enmascarada por la ideología revolucionaria. Todas las fórmulas, todas las organizaciones, todos los programas «probados» deben ceder ante las exigencias de la revolución. No hay teoría, programa o partido que tenga más importancia que la propia revolución.

Entre los obstáculos más serios a la insurrección de mayo-junio no sólo estaban De Gaulle y la policía, sino también las organizaciones anquilosadas de la izquierda: el Partido Comunista, que sofocó la iniciativa en muchas fábricas, y los grupos leninistas y trotskistas, que tan mal olor crearon en la asamblea general de la Sorbona. No me refiero a los muchos individuos que se identificaron románticamente con el Che, Mao, Lenin o Trotsky (a menudo con los cuatro a la vez), sino a los que entregaron toda su identidad, iniciativa y voluntad a organizaciones jerárquicas fuertemente disciplinadas. Por muy buenas intenciones que tengan estas personas, su tarea ha consistido en «disciplinar» a la sublevación, más exactamente, en desrevolucionarla impregnándola de los

hábitos de obediencia y autoridad que sus organizaciones han asimilado del orden establecido.

Estos hábitos, alimentados por la participación en organizaciones muy estructuradas –organizaciones modeladas, de hecho, en la misma sociedad a la que los «revolucionarios» profesan oponerse– han conducido a maniobras parlamentarias, caucus secretos e intentos de «controlar» las formas revolucionarias de libertad creadas por la revolución. Produjeron un vapor venenoso de manipulación en la asamblea de la Sorbona. Muchos de los estudiantes con los que hablé estaban absolutamente convencidos de que estos grupos estaban dispuestos a destruir la asamblea de la Sorbona si no lograban «controlarla». Los grupos no se preocupan por la vitalidad de las formas revolucionarias, sino por el crecimiento de sus propias organizaciones. Una vez creadas verdaderas formas de libertad en las que todo el mundo pudiera expresar libremente sus opiniones, la asamblea habría estado perfectamente justificada para desterrar a todos los grupos organizados burocráticamente en su seno.

El mérito duradero del Movimiento 22 de Marzo es que se fusionó con las asambleas revolucionarias y prácticamente desapareció como organización, salvo en el nombre. En sus propias asambleas, el 22 de Marzo llegó a todas sus decisiones desde el «sentido de la asamblea», y permitió a todas las tendencias dentro de ella probar libremente sus opiniones en la práctica. Esta tolerancia no le restó

«eficacia»; este movimiento anarquista, según el acuerdo común de casi todos los observadores, hizo más para catalizar el levantamiento que cualquier otro grupo estudiantil. Lo que distingue al 22 de marzo y a grupos como los anarquistas y situacionistas de todos los demás es que no trabajaron por la «toma del poder» sino por su disolución.

Murray Bookchin

julio de 1968

LOS ACONTECIMIENTOS DE MAYO–JUNIO EN FRANCIA (II)

EXTRACTOS DE UNA CARTA

La creación de una revolución: Lo que pasó... Lo que podría haber ocurrido...

Tú preguntas cómo la revuelta de mayo–junio pudo convertirse en una revolución social exitosa. Mi respuesta se aplica no sólo a Francia, sino a cualquier país industrializado del mundo. Porque lo que ocurrió en Francia podría considerarse como un modelo de revolución social en cualquier país burgués avanzado de la actualidad. Me asombra que se hable tan poco de Francia en Estados Unidos. Los acontecimientos de mayo–junio son la primera ilustración realmente clara de cómo puede desarrollarse una revolución en un país industrialmente desarrollado en el período histórico actual, y deben ser estudiados con el mayor cuidado.

La huelga general, permítanme señalar, se produjo no sólo por las reivindicaciones salariales que se acumulaban en Francia, sino también –y principalmente, en mi opinión– porque el pueblo estaba harto. Intuitiva, inconscientemente, y a menudo conscientemente, los huelguistas estaban disgustados con todo el sistema, y lo demostraron de innumerables maneras. Una caricatura publicada en Francia tras los acontecimientos de mayo–junio muestra a un funcionario de la CGT dirigiéndose a los huelguistas: «¿Qué queréis?», grita. «¿Mejor salario? ¿Menos horas? ¿Vacaciones más largas?» Cada vez que este pirata estalinista hace una de estas preguntas, los huelguistas responden con el silencio. Finalmente, el funcionario de la CGT grita enfadado: «¡Díganme, maldita sea! Soy vuestro representante». Y los huelguistas responden con un gran grito. «¡Queremos la revolución!»

En gran medida, esta respuesta es exacta. La caricatura expresaba un sentimiento todavía muy difuso, por supuesto, pero que sin embargo era bastante real. Por eso la caricatura fue tan popular en Francia cuando se publicó. Expresaba lo que muchos trabajadores (especialmente los jóvenes) sentían de forma vaga, y quizás no tan vaga.

Las barricadas estudiantiles del 10 de mayo precipitaron la huelga general, la mayor huelga general de la historia. Los trabajadores (sobre todo los jóvenes) se dijeron: «si los estudiantes pueden hacerlo, nosotros también». Y de la planta de Sud–Aviation en Nantes, una ciudad con las

tendencias anarcosindicalistas más fuertes de Francia, salió la huelga general. La huelga se extendió a París y sacó a casi todo el mundo, no sólo a los trabajadores industriales. Los empleados de los seguros salieron, así como los trabajadores de correos, los dependientes de los grandes almacenes, los profesionales, los profesores, los investigadores científicos. Sí, incluso los futbolistas tomaron el edificio de su asociación profesional y sacaron una pancarta que proclamaba: «¡El fútbol es del pueblo!». No era sólo una huelga de trabajadores, era una huelga popular que atravesaba casi todas las líneas de clase. Deben entender esto, porque es un hecho muy importante sobre las posibilidades de nuestro tiempo. En Nantes, los campesinos llevaron sus tractores a la ciudad para ayudar al movimiento y los estibadores vaciaron las bodegas de los barcos para alimentar a los huelguistas. Las reivindicaciones más avanzadas, debo subrayar, se plantearon en las industrias más nuevas, por ejemplo, en las plantas de electrónica. En una de ellas, una empresa compuesta en gran parte por técnicos altamente cualificados, los empleados declararon públicamente: «Tenemos todo lo que queremos. Hemos conseguido grandes aumentos salariales y vacaciones más largas en las negociaciones que llevamos a cabo el mes pasado [abril]. Ahora estamos en huelga por una sola demanda: el control obrero de la industria, y no sólo en nuestra planta, sino en todas las plantas de Francia».

¡Qué desarrollo tan asombroso! Y esta demanda era precisamente la clave de toda la situación. Los trabajadores habían ocupado las plantas. La economía estaba en sus manos. Que este movimiento arrollador se convirtiera en una revolución social completa dependía de una cosa: ¿los trabajadores no sólo ocuparían las plantas, sino que las trabajarían? Esta era la barrera que había que superar. Si los obreros hubieran empezado a trabajar en las fábricas bajo la dirección de los trabajadores, la revuelta habría avanzado hasta convertirse en una revolución social completa.

Intentemos ahora imaginar lo que habría sucedido si los obreros hubieran superado realmente esta barrera. Cada planta elegiría su propio comité de fábrica de entre sus propios trabajadores para administrar la planta. (En este caso, los trabajadores habrían podido contar con una gran colaboración del personal técnico, que en su mayoría se habría pasado a la revolución). Subrayo lo de «administrar» porque la política la harían los trabajadores de la planta, una asamblea de los trabajadores en la planta. El comité de fábrica se limitaría a ejecutar y coordinar estas políticas. Aquí tenemos la verdadera democracia revolucionaria, y en el ámbito de la producción, donde se fabrican los medios de vida.

Vayamos más allá (y lo que describiré fue absolutamente posible). Los comités de fábrica de todas las plantas locales podrían ahora unirse para formar un consejo administrativo de zona, cuya función sería tratar los problemas de

abastecimiento que existieran. Cada miembro de este consejo estaría rigurosamente controlado por los trabajadores de la planta de la que procede y sería plenamente responsable ante la asamblea de la fábrica. Las tareas del consejo, debo subrayar, serían totalmente administrativas; muchas de sus funciones técnicas podrían ser asumidas por los ordenadores, y los miembros del consejo rotarían con la mayor frecuencia posible.

Junto a estas formas industriales de organización, habría también organizaciones de barrio, asambleas correspondientes a las secciones revolucionarias francesas de 1793, así como comités de acción para realizar las tareas administrativas de las asambleas de barrio. También formarían un consejo administrativo, que trabajaría con el consejo del comité de fábrica, reuniéndose ambos periódicamente para tratar los problemas comunes. Una de las funciones más importantes de las asambleas de barrio – las nuevas «secciones»– sería reciclar el empleo de las áreas no productivas de la economía (ventas, seguros, publicidad, «gobierno» y otras áreas socialmente inútiles) en áreas productivas. El objetivo sería acortar la semana laboral lo más rápidamente posible. De este modo, todos se beneficiarían casi inmediatamente de la nueva organización de la sociedad: tanto el trabajador industrial como, por ejemplo, el ex vendedor al que el trabajador forma en la fábrica. Todos obtendrían los medios de vida por una fracción del tiempo que dedican al trabajo en condiciones

burguesas. La revolución socavaría así la posición de muchos elementos contrarrevolucionarios que, desde tiempos inmemoriales, han argumentado que las antiguas condiciones de vida eran mejores que las nuevas.

Lo esencial aquí no es el detalle fino de esta estructura, que podría elaborarse en la práctica, sino la disolución del poder en las asambleas, tanto de fábrica como de barrio. En el pasado, se ha prestado muy poca atención al papel y la importancia de las relaciones no mediadas y de las asambleas populares. La noción de «representación» estaba tan fuertemente fijada en el pensamiento de los grupos revolucionarios y del pueblo que las asambleas, cuando existían, surgieron casi accidentalmente. Aparte de la ecclesia griega, surgieron, en la mayoría de los casos, no como resultado de un diseño consciente, sino de circunstancias fortuitas. Por lo general, los diversos consejos y comités de las revoluciones anteriores recibían enormes poderes para formular la política; la demarcación entre el trabajo administrativo y las decisiones políticas era turbia en el mejor de los casos, o simplemente inexistente.

Como resultado, los comités y consejos se convirtieron en agencias sociales que ejercían enormes poderes políticos sobre la sociedad; se convirtieron en un incipiente aparato estatal que adquirió rápidamente el control sobre la sociedad en su conjunto. Esto puede evitarse ahora, en parte haciendo que todos los comités y consejos respondan directamente ante las asambleas, en parte utilizando la

nueva tecnología para acortar radicalmente la semana laboral, liberando así a todo el pueblo para que participe activamente en la gestión de la sociedad.

En un primer momento, los distintos comités, consejos y asambleas utilizarían el mecanismo existente de suministro y distribución para satisfacer las necesidades materiales de la sociedad. El acero llegaría a París como siempre lo ha hecho: mediante los mismos métodos de pedido y los mismos ferrocarriles y camiones, probablemente operados por los mismos ingenieros y camioneros. Las redes postales, de cable y telefónicas que se utilizaban antes de la revolución para solicitar materiales se volverían a utilizar después de la revolución. Por último, los productos acabados se distribuirían por los mismos almacenes y puntos de venta al por menor, salvo que se eliminarían las cajas registradoras.

Las principales funciones de los nuevos consejos de los comités de fábrica y de las juntas de vecinos consistirían en resolver los cuellos de botella y las prácticas obstructivas que pudieran surgir y en proponer cambios que condujeran a un uso más racional de los recursos existentes.

El capitalismo ya ha establecido el mecanismo físico de circulación –de distribución y transporte– necesario para mantener la sociedad sin ningún aparato estatal. Este mecanismo físico de circulación puede ser ampliamente mejorado, sin duda, pero seguiría siendo tan viable el día después de la revolución como lo fue el día antes de la

revolución. No necesita policía, cárceles, ejércitos o tribunales para mantenerlo. El Estado se superpone a este sistema técnico de distribución y en realidad sirve para distorsionarlo manteniendo un sistema artificial de escasez. (Este es, hoy en día, el verdadero significado de la «inviolabilidad de la propiedad»).

Debo enfatizar de nuevo que, dado que nos preocupan las necesidades humanas, no el beneficio, un gran número de personas que son necesarias para el funcionamiento del sistema de beneficio podrían ser liberadas de su trabajo idiota. También podrían hacerlo muchas personas que se ocupan de trabajar para el Estado. Estas personas podrían unirse a sus hermanos y hermanas en trabajos productivos, acortando así drásticamente la semana laboral de todos. En este nuevo sistema, los productores y la comunidad podrían gestionar conjuntamente la economía desde abajo, coordinando sus operaciones administrativas a través de los comités de fábrica, los consejos de representantes de los comités de fábrica y los comités de acción de los barrios, todos ellos directamente responsables ante las asambleas de la fábrica y del barrio, todos ellos revocables por sus acciones. En este punto, la sociedad toma el control directo de sus asuntos. El Estado, su burocracia, sus ejércitos, su policía, sus jueces y sus cárceles pueden desaparecer.

Tú puedes objetar que el viejo sistema de producción y distribución sigue siendo estructuralmente centralizado y basado en una división nacional del trabajo. De acuerdo;

tienes toda la razón. Pero, ¿es necesario que su control esté centralizado? Mientras la política se haga desde abajo y todos los que ejecutan esa política sean controlados localmente, la administración está socialmente descentralizada aunque los medios de producción estén estructuralmente bastante centralizados todavía. Un ordenador utilizado para coordinar las operaciones de una gran planta, por ejemplo, es un instrumento de centralización estructural. Sin embargo, si las personas que programan y manejan el ordenador son completamente responsables ante los trabajadores de la planta, sus operaciones están socialmente descentralizadas.

Para pasar de una analogía estrecha a los problemas más amplios de la administración, supongamos que se establece una junta de técnicos altamente cualificados para proponer cambios en la industria siderúrgica. Supongamos que esta junta presenta propuestas para racionalizar la industria cerrando algunas plantas y ampliando las operaciones de otras en diferentes partes del país. ¿Se trata de un organismo «centralizado» o no? La respuesta es tanto sí como no. Sí, sólo en el sentido de que la junta se ocupa de problemas que afectan al país en su conjunto; no, porque no puede tomar decisiones que deban ejecutarse para el país en su conjunto. El plan de la junta debe ser examinado por todos los trabajadores de las fábricas que se van a cerrar y de las que se van a ampliar. El plan puede ser aceptado, modificado o simplemente rechazado. La junta no tiene

poder para imponer «decisiones»; se limita a ofrecer recomendaciones. Además, su personal está controlado por la planta en la que trabaja y la localidad en la que vive.

Puedo añadir que podrían crearse juntas similares para planificar la descentralización física de la sociedad: juntas compuestas por ecologistas y tecnólogos. Podrían desarrollar planes para patrones totalmente nuevos de uso de la tierra en diferentes áreas del país. Al igual que los técnicos que se ocupan de la industria siderúrgica existente, no tendrían poder de decisión. La adopción, modificación o rechazo de sus planes correspondería exclusivamente a las comunidades implicadas.

Pero ya he viajado demasiado al «futuro». Volvamos a los acontecimientos de mayo–junio de 1968. ¿Qué pasa con De Gaulle, los generales, el ejército, la policía? Aquí llegamos a otro problema crucial al que se enfrentó la revuelta de mayo–junio. Si los obreros del armamento no se hubieran limitado a ocupar las fábricas de armas, sino que hubieran trabajado en ellas para armar al pueblo revolucionario, si los obreros del ferrocarril hubieran transportado esas armas al pueblo revolucionario en las ciudades, pueblos y aldeas, si los comités de acción hubieran organizado milicias armadas, la situación en Francia habría cambiado drásticamente. Un pueblo armado, organizado en milicias por sus propios comités de acción (y hay muchos reservistas entre los jóvenes para entrenarlos), se habría enfrentado al Estado. La mayoría de los militantes con los que hablé no creen que el

grueso del ejército, compuesto mayoritariamente por reclutas, hubiera disparado contra el pueblo. Si el pueblo estuviera armado, cada calle podría haberse convertido en un bastión y cada fábrica en una fortaleza. Es muy dudoso que las tropas más fiables de De Gaulle hubieran marchado sobre ellos en estas circunstancias. Por desgracia, la situación nunca llegó a ese punto, el punto que toda revolución tiene que arriesgar.

Permítanme subrayar de nuevo que todo lo que he esbozado para vosotros era perfectamente posible. Escribo aquí de una realidad que arrancó la revolución francesa aries en la cara. Lo único que hacía falta era que los obreros trabajaran en las fábricas y convirtieran sus comités de huelga en comités de fábrica. Este paso decisivo no se dio; por tanto, el pueblo no se armó y el sistema burgués de relaciones de propiedad no se hizo añicos. Los estalinistas desviaron astutamente el movimiento revolucionario hacia las líneas políticas llamando a un gabinete de coalición comunista–socialista. De este modo, la lucha se canalizó en una campaña electoral sobre bases estrictamente burguesas. Por estas y otras razones, la revuelta retrocedió y al hacerlo produjo una «reacción» de la masa de gente que estaba observando y esperando. Esta gente podría haber sido ganada para la revolución si ésta hubiera tenido éxito. Parecía que se mantenían al margen y decían: «A ver qué se puede hacer». Sin embargo, una vez que la revuelta fracasó,

votaron a De Gaulle. De Gaulle al menos tenía realidad; la revolución, en cambio, se había vaporizado por el fracaso.

¿Cómo se comportaron los maoístas y los trotskistas, los partidos bolcheviques de «vanguardia» y los grupúsculos? Los maoístas se opusieron a toda exigencia de control obrero. (¡Algunos de ellos, tras el retroceso de la revuelta, empezaron a revisar sus puntos de vista y ahora se les llama «anarco-maoístas»!) El presidente Mao había opinado que el control obrero es anarcosindicalismo, es decir, una «desviación pequeñoburguesa». El trabajo de los trabajadores, gritaban los maoístas, era «tomar el poder del Estado». Así, en nombre del «realismo bolchevique», la única base para una revolución social –la ocupación de las fábricas– se subordinó a consignas políticas abstractas que no tenían ninguna realidad en la vida. Permítanme darles un ejemplo: marchando hacia la planta de Billancourt de Renault, los maoístas llevaban una gran pancarta que decía «¡Viva la CGT!» –esto en un momento en que los trabajadores más revolucionarios estaban llevando a cabo una amarga lucha con la CGT y estaban tratando de deshacerse del aparato burocrático con el que la federación obrera había cargado a los trabajadores. Lo que los maoístas decían era «pónganos a controlar la CGT». ¿Pero quién demonios los quería?

¿Los trotskistas? ¿Cuáles? ¿El FER? ¿La JCR? ¿Las otras dos o tres escisiones? La FER jugó un papel abiertamente contrarrevolucionario en casi todos los puntos decisivos,

condenando todas las acciones callejeras que llevaron a la huelga general como «aventureras». Los estudiantes se las vieron con ellos en la lucha callejera ante la Sorbona, donde intentaron que los estudiantes se fueran a casa, y en la lucha de barricadas de la noche del 10 de mayo, cuando denunciaron a los estudiantes como «románticos». En lugar de unirse a los estudiantes, celebraron una «reunión de masas en la Mutualité». Todo esto no impidió que el FER hiciera política como un loco en los pasillos y en las asambleas de la Sorbona, después de que los estudiantes hubieran triunfado. En cuanto a la JCR, la mayor parte de las veces se retrasó y creó una gran confusión en la asamblea de la Sorbona con su politiquería. Hacia el final de los acontecimientos de mayo–junio, frenaron el movimiento y se acomodaron a la izquierda electoral no estalinista.

¿Qué «faltaba» en los acontecimientos de mayo–junio? Ciertamente, no los partidos bolcheviques de «vanguardia». La revuelta se vio afectada por estos partidos como si fueran piojos. Lo que hacía falta en Francia era la conciencia de los obreros de que había que trabajar en las fábricas, no sólo ocuparlas o hacer huelgas. O dicho de otro modo, lo que le faltaba a la revuelta era un movimiento que pudiera desarrollar esta conciencia en los trabajadores. Tal movimiento tendría que haber sido anárquico, similar al Movimiento 22 de Marzo o a los comités de acción que tomaron Censier y trataron de ayudar a los trabajadores, no de dominarlos. Si estos movimientos se hubieran

desarrollado antes de la revuelta, o si la revuelta hubiera durado lo suficiente como para que desarrollaran una impresionante fuerza de propaganda y acción, los acontecimientos podrían haber tomado un rumbo diferente. De todos modos, los comunistas se combinaron con De Gaulle para desviar la revuelta y finalmente destruirla.

En mi opinión, éstas son las verdaderas lecciones de los acontecimientos de mayo–junio. Al leer lo que he escrito, queda muy claro por qué los marxistas–leninistas de Estados Unidos dedican poca discusión a los acontecimientos de mayo–junio en Francia: los acontecimientos, incluso su recuerdo, desafían todos sus principios, programas y estrategias.

París
Julio de 1968

DESEO Y NECESIDAD

Marat/Sade

La mayor parte de los artículos que se han escrito hasta ahora sobre la obra de teatro Marat/Sade han sido una tontería y los comentarios más chungos han venido de su autor, Peter Weiss. Una buena idea puede escaparse de las manos de su creador y seguir su propia dialéctica. Esto sucedió con Balzac, así que no hay razón para que no suceda con Weiss.

La obra es principalmente un diálogo entre el Deseo y la Necesidad, un diálogo establecido en condiciones en las que la historia los congeló en las antípodas y los opuso violentamente el uno al otro en la Gran Revolución de 1789. En aquella época, el Deseo se enfrentaba a la Necesidad: el uno aristocrático, el otro plebeyo; el uno como placer del

individuo, el otro como agonía de las masas; el uno como satisfacción del particular, el otro como carencia del general; el uno como reacción privada, el otro como revolución social. En nuestros días, Marat y De Sade no han sido redescubiertos; han sido reinterpretados. El diálogo continúa, pero ahora en un nivel diferente de posibilidad y hacia una resolución final del problema. Es un diálogo antiguo, pero en un nuevo contexto.

En la obra de Weiss, el contexto es un asilo. El diálogo sólo puede ser llevado a cabo por locos entre locos. Los hombres sanos habrían resuelto las cuestiones que plantea el diálogo hace años. Las habrían resuelto en la práctica. Pero hablamos de ellas sin cesar y las refractamos a través de mil prismas místicos. ¿Por qué? Porque estamos locos; nos han convertido en casos patológicos. Weiss, a este respecto, es justo; sitúa el diálogo donde debe estar, en un manicomio vigilado por guardias, monjas y un administrador. Estamos locos no sólo por lo que hemos hecho, sino también por lo que no hemos hecho. «Toleramos» demasiado. Temblamos y nos acobardamos con la «tolerancia».

¿Cómo actuar entonces? ¿Cómo, siguiendo el credo imputado a Marat, debemos tirarnos de los pelos, volvernos del revés y ver el mundo con ojos nuevos? «Weiss se niega a decírnoslo», dice Peter Brook en la introducción del guión, y luego Brook habla de afrontar las contradicciones. Pero esto no tiene ninguna convicción. El diálogo, lanzado por su creador literario y por su director de escena, tiene su propio

movimiento interior, su propia dialéctica. En la tercera visita de Corday, De Sade la exhibe lascivamente ante Marat y le pregunta: «...¿qué sentido tiene una revolución sin una copulación general?». Las palabras de De Sade son retomadas por los mimos y luego por todos los «lunáticos» de la obra. Incluso Brook no puede dejar la respuesta en paz. El final de la obra, equívoco en la versión del guión, se convierte en una bacanal desenfrenada en la versión cinematográfica. Los «lunáticos» dominan a los guardias, a las monjas, a los visitantes y al administrador; agarran a todas las mujeres del escenario y todos follan como locos. La respuesta comienza a surgir casi instintivamente: la revolución que pretende anular la Necesidad debe entronizar el Deseo para todos. El deseo debe convertirse en necesidad.

Deseo y Necesidad polarizados

La Necesidad –la necesidad de sobrevivir, de asegurar los medios mínimos de existencia– nunca podría haber producido un credo público del Deseo. Podría haber producido un credo religioso de renuncia, sin duda, o un credo republicano de virtud, pero no un credo público de sensualidad y sensibilidad. La entronización del deseo como necesidad, del principio de placer como principio de

realidad, se nutre como cuestión pública de la productividad de la industria moderna y de la posibilidad de una sociedad sin trabajo. Incluso el tan cacareado retroceso de los niños de las flores frente a las realidades del consumo, la monotonía y los suburbios tiene su origen en las irracionalidades de la opulencia moderna. Sin la riqueza, no hay retroceso. Para decirlo sin rodeos, el crecimiento revolucionario de la tecnología moderna ha puesto en tela de juicio todo precepto histórico que promovía la renuncia, la negación y el trabajo. Vicia toda concepción del Deseo como dominio privilegiado y aristocrático de la vida.

Esta tecnología crea una nueva dimensión del Deseo, que trasciende por completo las nociones de De Sade, o de los simbolistas franceses, de los que todavía derivamos nuestro credo de sensibilidad. El único de De Sade, el dandi de Baudelaire, el visionario de Rimbaud, cada uno es un yo aislado, un individuo raro que huye de la mediocridad y la irrealidad de la vida burguesa hacia ensueños alucinados. A pesar de su elevado espíritu antiburgués de negación, este yo sigue siendo claramente privilegiado. Baudelaire, uno de los escritores simbolistas más inequívocos, expresa su naturaleza aristocrática con rotundidad en su noción de dandismo. El dandi, el hombre de la verdadera sensibilidad, nos dice, goza del ocio y no se ve turbado por la necesidad. Este ocio se define por la oposición del dandi a la multitud, de lo particular a lo general. Está anclado en las mismas condiciones sociales que engendraron a Marat y a los

enragés de 1793: el mundo de la Necesidad. El dandismo, sin duda, se afirma contra las élites existentes, pero no contra el elitismo; contra los privilegios imperantes, pero no contra el privilegio. El dandismo florece sobre todo en los periodos de transición», señala Baudelaire con agudeza, «cuando la democracia aún no es todopoderosa y la aristocracia apenas empieza a tambalearse y a decaer». En medio de la agitación de estos tiempos, un pequeño grupo de hombres, déclassés, desorientados, hartos –pero todos ellos ricos en determinación– concebirán la idea de fundar una nueva clase de aristocracia, más fuerte que la antigua, pues se basará únicamente en los factores más preciosos, más indestructibles, en esos dones enviados por el cielo que ni el dinero ni la ambición pueden conferir». La verdad, sin embargo, es que sus dones no son enviados por el cielo. Esta élite estética flota en la superficie de la guerra social, un escombros ricamente ornamentado que presupone, objetivamente, la misma aristocracia y burguesía que repudia en espíritu.

¿Qué pasa, entonces, con el movimiento revolucionario, el movimiento que trata de llegar a las profundidades de la guerra social por debajo de la superficie? En su mayor parte, prescinde casi por completo de un credo concreto de sensatez. El marxismo, proyecto dominante dentro del movimiento revolucionario, se ofrece al proletariado como una doctrina dura y aleccionadora, orientada hacia el proceso laboral, la actividad política y la conquista del poder

del Estado. Para cortar todos los lazos entre la poesía y la revolución, llama a su socialismo científico y arroja sus objetivos en la dura prosa de la teoría económica. Donde los simbolistas franceses formaron una imagen concreta del hombre, definida por las especificidades del juego, la sexualidad y la sensualidad, los dos grandes exiliados en Inglaterra formaron una imagen abstracta del hombre, definida por los universales de la clase, la mercancía y la propiedad. La persona en su totalidad –concreta y abstracta, sensual y racional, personal y social– nunca encuentra una representación adecuada en ninguno de los dos credos.

Se trata de una tragedia en el sentido hegeliano de que ambas partes tienen razón. En retrospectiva, es justo añadir que la situación social de su tiempo era inadecuada para la completa realización de la humanidad. De ordinario, el período social no admite ni la personalidad liberada ni la sociedad liberada; sus puertas están cerradas a la libre expresión de la sensualidad y al ejercicio sin trabas de la razón.

Pero las puertas nunca son sólidas. Hay momentos en que ellas, y de hecho toda la casa, son sacudidas hasta los cimientos por acontecimientos elementales. En esos momentos de crisis, cuando los sentidos de todos se ven forzados a una agudeza extraordinaria por las emergencias sociales, las puertas se rompen y la gente pasa por los portales colgantes, ya no como masas sino como personalidades despiertas. Estas personas no pueden ser

crucificadas en fórmulas teóricas. Adquieren su realidad humana en la acción revolucionaria. La Comuna de París de 1871 representa precisamente ese momento en el que ni la teoría estética ni la social abarcan adecuadamente la situación social general. Los comuneros del barrio parisino de Belleville, que libraron las batallas de las barricadas y murieron por decenas de miles bajo las armas de los versalleses, se negaron a limitar su insurrección al mundo privado descrito por los poemas simbolistas o al mundo público descrito por la economía marxista. Exigían el comer y la moral, el vientre lleno y la sensibilidad exaltada. La Comuna flotaba en un mar de alcohol: durante semanas todo el mundo en el distrito de Belleville estaba magníficamente borracho. Al carecer de los modales de clase media de sus instructores, los comuneros de Belleville convirtieron su insurrección en un festival de alegría pública, juego y solidaridad. Tal vez estaba previsto que la prosa de la sociedad burguesa acabara por digerir los cantos de la Comuna, si no en una orgía de matanzas, sí en los compromisos y repliegues cotidianos que exige el trabajo, la seguridad material y la administración social. Enfrentados a un conflicto sangriento y a una derrota casi segura, los comuneros se desprendieron de la vida con el abandono de los individuos que, habiendo probado la experiencia a la intemperie, ya no pueden volver a los ataúdes de la rutina diaria, la monotonía y la negación. Incendiaron la mitad de París, luchando suicidamente hasta el final en las alturas de su distrito.

En la Comuna de París de 1871 tenemos la expresión no sólo del interés social, sino de la libido social. Es difícil creer que la represión que siguió a la caída de la Comuna –los fusilamientos masivos, los juicios despiadados, el exilio de miles de personas a colonias penales– atribuyera su salvajismo estrictamente a la venganza de clase. Una revisión de las memorias, los periódicos y las cartas de la época muestra que el burgués dirigió su venganza contra su propia humanidad subterránea. En el estallido espontáneo de la libido social que llamamos la Comuna de París, el burgués vio la ruptura de todos los mecanismos represivos que mantienen la sociedad jerárquica. Retrocedió con el horror y la ferocidad de un hombre que de repente se encuentra cara a cara con sus pulsiones inconscientes.

El yo: mito y realidad

Nadie aprendió realmente de los comuneros del barrio de Belleville, con el resultado de que el deseo y el credo revolucionario se desarrollaron alejados el uno del otro. Al separarse, ambos se despojaron de su contenido humano. El credo del Deseo se evaporó en un nebuloso subjetivismo, alejado de toda preocupación social; el credo de la revolución se endureció en un denso objetivismo, absorbido casi por completo por las técnicas de manipulación social. La

necesidad de completar el credo revolucionario con el Deseo, o el Deseo con el credo revolucionario, sigue siendo un problema acuciante, quizás el más acuciante, de nuestro tiempo. En la década de 1920 se hicieron serios intentos para lograr esta totalidad, cuando los surrealistas y Wilhelm Reich trataron de resemantizar el marxismo y trascenderlo con una concepción más amplia del proyecto revolucionario. Aunque este proyecto no tuvo éxito, tampoco fracasó. Todos los temas pasaron a nosotros, transformados por nuevas dimensiones de pensamiento y por un nuevo sentido de inmediatez producido por los avances tecnológicos de nuestro tiempo.

Irónicamente, el mayor obstáculo para el cumplimiento de este proyecto es el propio credo revolucionario. El leninismo y sus diversas ramificaciones han reorientado la atención del revolucionario de los objetivos sociales a los medios políticos, de la utopía a la estrategia y la táctica. Al carecer de una definición clara de sus objetivos humanos, el movimiento revolucionario, al menos en sus formas actualmente organizadas, ha asimilado las instituciones jerárquicas, el puritanismo, la ética del trabajo y la caracterización general de la misma sociedad a la que profesa oponerse. Los objetivos del marxismo están contenidos en gran medida en la exigencia de la toma del poder en lugar de la disolución del poder; la primera implica la existencia de la jerarquía y el poder de una élite sobre el conjunto de la sociedad.

Casi igualmente importante como obstáculo al proyecto previsto por los surrealistas y Reich es la aparición de un subjetivismo burdo e indiferenciado que plantea el redescubrimiento del hombre exclusivamente en términos de autodescubrimiento, en el viaje hacia el interior. Lo que está básicamente mal en esta forma de subjetivismo no es su énfasis en el sujeto, en el individuo concreto. De hecho, como ha subrayado Kierkegaard, nos han sobrealimentado con los universales de la ciencia, la filosofía y la sociología. El error que vicia este subjetivismo es su principio operativo de que el yo puede divorciarse completamente de la sociedad, la subjetividad de la objetividad, la conciencia de la acción. Irónicamente, este yo interior y aislado resulta ser uno de los universales más ficticios, una de las abstracciones más traicioneras, un concepto metafísico en el que la conciencia, lejos de expandirse, se contrae en banalidades y trivialidades. Filosóficamente, su estado último es el ser puro, una pureza de experiencia y reposo interior que no suma nada.

Su estado último, en definitiva, es la disolución del Deseo en la contemplación.

El hecho es que el yo no puede resolverse en un «ello» inherente, un «alma» críptica cubierta y oscurecida por capas de realidad. En esta forma abstracta, el yo sigue siendo una potencialidad indiferenciada, un mero conjunto de inclinaciones individuales, hasta que interactúa con el mundo real. Sin tratar con el mundo, simplemente no puede

crearse en ningún sentido humano. Nietzsche revela este rasgo del Yo cuando declara «...tu verdadera naturaleza no está oculta en lo más profundo de ti, sino inconmensurablemente por encima de ti, o al menos de lo que llamas tu yo». La introspección válida resulta ser la apropiación consciente de un yo formado en gran parte por el mundo, y por lo tanto un juicio del mundo y de las acciones necesarias para reconstituirlo según nuevas líneas. Este orden de autoconciencia alcanza su punto álgido durante nuestro tiempo de acción revolucionaria. Revolverse, vivir la revuelta, es la reconstitución completa del individuo revolucionario, un cambio tan profundo y radical como la reconstrucción de la sociedad. En el proceso de desechar las experiencias acumuladas, de integrar y reintegrar la nueva experiencia, un yo crece a partir de lo viejo. Por eso es una idiotez predecir el comportamiento de la gente después de una revolución en términos de su comportamiento antes de ella. No serán las mismas personas.

Si es cierto que la introspección válida debe culminar en la acción, en una reelaboración del yo por la experiencia con el mundo real, esta reelaboración alcanza un sentido de dirección sólo en la medida en que se mueve de lo existente a lo posible, de lo «que es» a lo «que podría ser». Precisamente esta dialéctica es lo que entendemos por crecimiento psíquico. El deseo mismo es la aprehensión sensual de la posibilidad, una síntesis psíquica completa lograda por un «anhelo de...» Sin el dolor de esta dialéctica,

sin la lucha que produce la consecución de lo posible, el crecimiento y el Deseo se despojan de toda diferenciación y contenido.

Las mismas cuestiones que proporcionan un concepto de lo posible nunca se formulan. La verdadera responsabilidad a la que nos enfrentamos es la de eliminar no el dolor psíquico del crecimiento, sino el sufrimiento psíquico de la deshumanización, el tormento que acompaña a la vida frustrada y abortada.

La meta del subjetivismo burdo es la estasis, la ausencia de dolor, el logro de un reposo imperturbable. Esta estasis produce una placidez omnipresente que disuelve la ira en amor, la acción en contemplación, la voluntad en pasividad. La ausencia de diferenciación emocional significa el fin de la emoción real. Frente a la meta de la inmovilidad insensible, el crecimiento dialéctico podría exigir con justicia cualquier derecho a la emoción –incluido el derecho al odio– para reclamar un estado real de sensibilidad, incluida la capacidad de amar selectivamente. El apóstol del tipo indiferenciado de sensibilidad (más precisamente, de sensación) es Marshall McLuhan, cuyas fantasías de comunicación integral consisten enteramente en patadas y subidas. La técnica, aquí, se degrada en fines, el mensaje en medios.

El yo en desintegración

Sin embargo, el hecho es que no puede haber un credo revolucionario significativo que no incluya al sujeto en su punto de partida. Hemos superado la época en la que se puede hablar del mundo real sin profundizar en los problemas y necesidades básicas de la psique, una psique que no es estrictamente concreta ni estrictamente universal, sino que se integra y trasciende. El redescubrimiento de la psique concreta es la contribución más válida del subjetivismo moderno y de la filosofía existencialista al credo revolucionario, aunque la psique redescubierta es parcial e incompleta, y a menudo tiende a abstraerse. En una época de relativa opulencia, en la que la inmisericordia material no es la única fuente de inquietud social, la revolución tiende a adquirir cualidades intensamente subjetivas y personales. La oposición revolucionaria se centra cada vez más en la desintegración de la calidad de vida, en las perspectivas y métodos antivida de la sociedad burguesa.

Por decirlo de otro modo, el revolucionario se crea y se nutre del desmoronamiento de todos los grandes universales burgueses: la propiedad, la clase, la jerarquía, la libre empresa, la ética del trabajo, el patriarcalismo, la familia nuclear, etc., hasta la saciedad. A partir de todo este naufragio, el yo comienza a tomar conciencia de sí mismo y el deseo empieza a recuperar su integridad. Cuando todo el tejido institucional se vuelve inestable, cuando todo el mundo carece de un sentido del destino, ya sea en el trabajo

o en las afiliaciones sociales, la periferia lumpen de la sociedad tiende a convertirse en su centro y los déclassés comienzan a trazar las formas más avanzadas de conciencia social y personal. Es por ello que cualquier obra de arte sólo puede tener sentido hoy en día si está lumpenizada.

El yo del lumpen está impregnado de negatividad, un reflejo de la negatividad social general. Su conciencia es de sátiro y su burla la adquiere por su alejamiento de las verdades de la sociedad burguesa. Pero esta misma burla constituye la trascendencia del yo de las ideologías represivas del trabajo y la renuncia. Los actos de desorden del lumpen se convierten en los núcleos de un nuevo orden y su espontaneidad implica los medios para lograrlo.

Hegel comprendió este hecho maravillosamente. En una brillante reseña de *El sobrino de Rameau*, de Diderot, escribe: «La risa burlona de la existencia, de la confusión del todo y de sí misma, es la conciencia desintegrada, consciente de sí misma y que se expresa, y es al mismo tiempo el último eco audible de toda esta confusión... Es la naturaleza autodesintegradora de todas las relaciones y su desintegración consciente... En este aspecto del retorno al yo, la vanidad de todas las cosas es la propia vanidad del yo, o el yo es en sí mismo vanidad... pero como la conciencia indignada es consciente de su propia desintegración y por ese conocimiento la ha trascendido inmediatamente... Cada parte de este mundo se expresa aquí o se habla intelectualmente y se declara como lo que es. La conciencia

honesto (el papel que Diderot se asigna a sí mismo en el diálogo) toma cada elemento por una entidad permanente y no se da cuenta en su pensamiento inculto de que está haciendo justo lo contrario. Pero la conciencia desintegrada es la conciencia de la inversión y, de hecho, de la inversión absoluta; su elemento dominante es el concepto, que reúne los pensamientos que para la conciencia honesta están tan separados; de ahí la brillantez de su propio lenguaje. Así, el contenido del discurso de la mente sobre sí misma consiste en la inversión de todas las concepciones y realidades; el engaño universal de uno mismo y de los demás y la desvergüenza de declarar esta concepción es, pues, la mayor verdad... Para la conciencia tranquila que, a su manera honesta, sigue cantando la melodía de lo Verdadero y lo Bueno en tonos parejos, es decir, en una sola nota, este discurso aparece como ‘un fárrago de sabiduría y locura’...»⁹³

El análisis de Hegel, escrito hace más de un siglo y medio, anticipa y contiene todos los elementos de la «negativa absoluta» planteada de manera tan conmovedora en la actualidad. Hoy, el espíritu de negatividad debe extenderse a todos los ámbitos de la vida si quiere tener algún contenido; debe exigir una franqueza total que, en palabras de Maurice Blanchot, «ya no tolera la complicidad». Disminuir este espíritu de negatividad es poner en la balanza la propia integridad del ser. El orden establecido tiende a ser

93 Hegel, op. cit. El pasaje citado aquí se encuentra en Marx y Engels, *Correspondencia seleccionada*, pp. 542–43.

totalista: se impone su soberanía no sólo sobre las facetas superficiales del ser, sino también sobre sus recovecos más íntimos. Busca la complicidad no sólo en las apariencias, sino también en lo más recóndito del espíritu humano. Intenta movilizar la propia vida onírica del individuo, como demuestra la proliferación de técnicas y formas de arte para manipular el inconsciente. Intenta, en definitiva, hacerse con el control del sentido de la posibilidad del ser, de su capacidad de deseo.

Deseo y revolución

De la conciencia en desintegración debe surgir la recuperación, la reintegración y el avance del Deseo una nueva sensualidad basada en la posibilidad. Si esta sensación de posibilidad carece de un contenido social humanista, si sigue siendo crudamente egoísta, entonces simplemente seguirá la lógica del orden social irracional y se deslizará hacia un nihilismo vicioso.

A la larga, las opciones a las que se enfrenta el bohemio moderno –hip o freak– no son entre un subjetivismo socialmente pasivo y un reformismo políticamente activo (la sociedad imperante, al pasar de crisis en crisis, eliminará estos lujos tradicionales), sino entre el extremismo

reaccionario del hombre de las SS y el extremismo revolucionario del anarquista.

En pocas palabras, abandonar es abandonar. No hay faceta de la vida humana que no esté infiltrada por los fenómenos sociales y no hay experiencia imaginativa que no flote sobre los datos de la realidad social. A no ser que el sentido de lo merveilleux, tan encarecidamente fomentado por los surrealistas, vaya a culminar en un credo de la muerte (credo avanzado con coherencia por Villiers de l'Isle Adam en Axel), la honestidad exige que reconozcamos las raíces sociales de nuestros sueños, nuestra imaginación y nuestra poesía. La verdadera cuestión a la que nos enfrentamos es dónde nos situamos, qué lugar ocupamos en relación con el conjunto.

Por la misma razón, no hay nada en la realidad imperante que no esté contaminado por la degeneración del conjunto. Hasta que el niño salga del vientre enfermo, la liberación debe partir de un diagnóstico de la enfermedad, de una toma de conciencia del problema y de un esfuerzo por nacer. La introspección debe ser corregida por el análisis social. Nuestra libertad está anclada en la conciencia revolucionaria y culmina en la acción revolucionaria.

Pero la revolución no puede seguir aprisionada en el ámbito de la Necesidad. Ya no puede contentarse con la mera prosa de la economía política. La tarea de la crítica marxiana se ha completado y debe ser trascendida. El sujeto ha entrado en el proyecto revolucionario con demandas

totalmente nuevas de experiencia, de reintegración, de realización, de lo merveilleux. La propia estructura de carácter promovida por el proyecto revolucionario en el pasado está ahora en cuestión en sus formas más nucleares. Toda organización jerárquica de las diferencias humanas – sexuales, étnicas, generacionales o físicas– debe dar paso ahora al principio dialéctico de la unidad en la diversidad. En ecología, este principio ya se da por sentado: la conservación, incluso la elaboración, de la variedad se considera una condición previa para la estabilidad natural. Todas las especies son igualmente importantes para mantener la unidad y el equilibrio de un ecosistema. En la naturaleza no hay más jerarquías que las impuestas por los modos jerárquicos del pensamiento humano, sino diferencias meramente funcionales entre los seres vivos y dentro de ellos. El proyecto revolucionario permanecerá siempre incompleto y unilateral hasta que no reconozca la necesidad de eliminar de su propio seno todos los modos de pensamiento jerárquico, de hecho todas las concepciones de «alteridad» basadas en la dominación. La jerarquía social es innegablemente real hoy en día en el sentido de que proviene de un choque de intereses objetivamente conflictivos, un choque que hasta ahora ha sido validado por la inevitable escasez material. Pero precisamente porque esta organización jerárquica de las apariencias existe en la sociedad burguesa en un momento en que el problema de la escasez puede ser resuelto, debe ser eliminada completamente de la comunidad revolucionaria. Y debe ser

eliminada no sólo en la organización revolucionaria, sino en la perspectiva y la estructura del carácter del revolucionario individual.

Para reformular las palabras de Pierre Reverdy, el poeta se encuentra ahora en las murallas, no sólo como soñador, sino también como luchador. Las posibilidades liberadoras del mundo objetivo acechan al sueño, impregnan la experiencia surrealista y llevan la imaginación a cotas de evocación totalmente nuevas. Por primera vez en la historia, el objeto y el sujeto pueden unirse en el grupo de afinidad revolucionario: la colectividad anárquica y revolucionaria de hermanas y hermanos. La teoría y la praxis pueden unirse en el hecho revolucionario intencional. El pensamiento y la intuición pueden fundirse en la nueva visión revolucionaria. El consciente y el inconsciente pueden integrarse en la revelación revolucionaria. La liberación puede no ser completa –por lo menos para nosotros–, pero puede ser totalista y abarcar todas las facetas de la vida y la experiencia. Su realización puede estar más allá de nuestras visiones más salvajes, pero podemos avanzar hacia lo que podemos ver e imaginar. Nuestro ser es el devenir, no la inmovilidad. Nuestra ciencia es la utopía, nuestra realidad es el eros, nuestro deseo es la revolución.

Nueva York
Junio, 1967

EL MARXISMO COMO SOCIOLOGÍA BURGUESA

MARXISMO Y DOMINACIÓN

Jerarquía y dominación

El trabajo de Marx, quizá el proyecto más notable de desmistificación de las relaciones sociales burguesas, se ha vuelto la mistificación más sutil del capitalismo en nuestra era. No me refiero a ningún “positivismo” latente en el corpus marxiano o al algún tipo de reconocimiento retrospectivo de sus “límites históricos”. Una crítica seria del marxismo debe empezar con su naturaleza más íntima como el producto más avanzado –de hecho, la culminación– de la ilustración burguesa. Ya no será suficiente ver la obra de Marx como el punto de partida de una nueva crítica social, ni aceptar su «método» como válido a pesar del contenido limitado que tuvo en su día, ni ensalzar sus objetivos como liberadores más allá de sus medios, ni considerar que el

proyecto está contaminado por sus dudosos seguidores. De hecho, el “fracaso” de Marx para desarrollar una crítica radical del capitalismo y una práctica revolucionaria surge notablemente como un fracaso en el sentido de una empresa que sigue siendo inadecuada para sus objetivos. Muy al contrario. En el mejor de los casos, el trabajo de Marx es un autoengaño inherente que absorbe inadvertidamente los principios más cuestionables del pensamiento de la Ilustración en su propia sensibilidad y permanece sorprendentemente vulnerable a sus implicaciones burguesas. En el peor de los casos, ofrece la disculpa más sutil para una nueva era histórica que fue testigo de la fusión del «libre mercado» con la planificación económica, la propiedad privada con la propiedad nacionalizada, la competencia con la manipulación oligopólica de la producción y el consumo, la economía con el estado. En resumen, la época moderna del capitalismo de Estado. La sorprendente congruencia del «socialismo científico» de Marx –un socialismo que planteó los objetivos de la racionalización económica, la producción planificada y un «Estado proletario» como elementos esenciales del proyecto revolucionario– con el desarrollo inherente del capitalismo hacia el monopolio, el control político y un aparentemente «Estado de bienestar» ya ha llevado a tendencias marxistas institucionalizadas como la socialdemocracia y el eurocomunismo a una complicidad abierta con la estabilización de una era del capitalismo altamente racionalizado. De hecho, con un ligero cambio de

perspectiva, podemos usar fácilmente la ideología marxista para describir esta era del capitalismo de estado como «socialista».

¿Puede ese cambio de perspectiva ser ignorado como una “vulgarización” o una “traición” del proyecto marxista? ¿O acaso comprende la mera realización de los supuestos más fundamentales del marxismo, una lógica que incluso puede haber estado oculta al propio Marx? Cuando Lenin describe el socialismo como “nada más que un monopolio capitalista de estado hecho para beneficiar a todo el pueblo”, ¿viola la integridad del proyecto marxista con sus propias “vulgarizaciones”? ¿O revela premisas subyacentes de la teoría marxista que la convierten históricamente en la ideología más sofisticada del capitalismo avanzado? Lo que está básicamente en juego en estas preguntas es si existen supuestos compartidos entre todos los marxistas que proporcionan premisas reales para la práctica socialdemócrata y para la práctica eurocomunista y la futurística de Lenin. Una teoría que es tan fácilmente «vulgarizada», «traicionada» o, más siniestramente, institucionalizada en formas de poder burocrático por casi todos sus adherentes bien puede ser una que se preste a tales «vulgarizaciones», «traiciones» y formas burocráticas como condición normal de su existencia. Lo que pueden parecer «vulgarizaciones», «traiciones» y manifestaciones burocráticas de sus principios a la luz acalorada de las disputas doctrinales puede resultar ser el cumplimiento de

sus principios a la fría luz del desarrollo histórico. En cualquier caso, todos los roles históricos, hoy, parecen haber sido totalmente mal interpretados. En lugar de restaurar el marxismo para que pueda ponerse al día con las muchas fases avanzadas del capitalismo moderno, es muy posible que muchas fases avanzadas del capitalismo moderno en los países burgueses más tradicionales todavía tengan que ponerse al día con el marxismo como la anticipación ideológica más sofisticada del desarrollo capitalista.

Que no haya ningún error sobre que estoy inmerso en un juego de palabras académico. La realidad exhibe paradojas aún más convincentes que la teoría. La Bandera Roja sobrevuela un mundo de países socialistas que están en guerra mutua entre sí, mientras que los partidos marxistas fuera de su perímetro forman puntales indivisibles para un mundo cada vez más capitalista de Estado que, irónicamente, arbitra entre (o se alinea con) sus vecinos socialistas contendientes. El proletariado, como su contraparte plebeya en el mundo antiguo, participa activamente en un sistema que ve su mayor amenaza en una población difusa de intelectuales, habitantes urbanos, feministas, gays, ambientalistas; en resumen, un “pueblo” transclase que todavía expresa los ideales utópicos de las revoluciones democráticas pasadas hace mucho tiempo. Decir que el marxismo simplemente no tiene en cuenta, hoy, esta constelación absolutamente nada marxiana es ser excesivamente generoso con una ideología que se ha

convertido en “revolucionaria” al personaje de la reacción del capitalismo de estado. El marxismo está exquisitamente construido para oscurecer estas nuevas relaciones, distorsionar su significado y, cuando todo lo demás falla, reducirlas a sus categorías economicistas. Los países y movimientos socialistas, a su vez, no son menos «socialistas» por sus «distorsiones» que por sus «logros» declarados. De hecho, sus “desviaciones” adquieren mayor significación que sus “logros” porque revelan de manera convincente el aparato ideológico que sirve para mistificar el capitalismo de Estado. Por eso, más que nunca, es necesario que este aparato sea explorado, sus raíces desenterradas, su lógica revelada y su espíritu exorcizado del proyecto revolucionario moderno. Una vez llevada a la luz clara de la crítica, se verá como lo que realmente es, no como «incompleta», «vulgarizada» o «traicionada», sino como la esencia histórica de la contrarrevolución: de la contrarrevolución que ha sido usada de manera efectiva más que cualquier otra ideología histórica desde el cristianismo por cualquier perspectiva liberadora precisamente en contra la liberación.

Marxismo y dominación

El marxismo converge con la ideología burguesa de la Ilustración en un punto en el que ambos parecen compartir una concepción cientificista de la realidad. Sin embargo, lo que suele eludir a muchos críticos del cientificismo de Marx

es la medida en que el «socialismo científico» objetiva el proyecto revolucionario y, por lo tanto, lo despoja necesariamente de todo contenido y objetivos éticos. Los recientes intentos de los neomarxistas de infundir un significado psicológico, cultural y lingüístico en el marxismo lo desafían en sus propios términos sin abordar con franqueza su naturaleza más íntima. Ya sea conscientemente o no, comparten el papel mistificador del marxismo, por muy útil que pueda ser su trabajo en términos estrictamente teóricos. De hecho, en cuanto al tema de la metodología científica, Marx puede leerse de muchas formas. Su comparación famosa en el “Prefacio” al *Capital* de lo físico que reproduce experimentalmente los fenómenos naturales en su “estado puro” y su propia selección de Inglaterra como el “locus classicus” del capitalismo industrial en su propio día, obviamente, revela un cientificista sesgo que es solo reforzado por su afirmación de que *El Capital* revela las «leyes naturales» del «movimiento económico» en el capitalismo; de hecho, que la obra trata “la formación económica de la sociedad [y no solo el capitalismo]... como un proceso de historia natural...”. Por otro lado, estas formulaciones pueden ser contrarrestadas por el carácter dialéctico de los *Grundrisse* y del propio *Capital*, dialéctica que indaga en las transformaciones internas de la sociedad capitalista desde un punto de vista orgánico e inmanente que difícilmente concuerda con la concepción física de la realidad.

Sin embargo, lo que une decisivamente tanto al cientificismo de la física como a la dialéctica marxista es el concepto de «legalidad» en sí mismo: la idea preconcebida de que la realidad social y su trayectoria pueden explicarse en términos que remuevan las visiones humanas, las influencias culturales y, lo que es más significativo, metas éticas del proceso social. De hecho, el marxismo dilucida la función de estas «fuerzas» culturales, psicológicas y éticas en términos que las hacen supeditadas a las «leyes» que actúan detrás de la voluntad humana. Las voluntades humanas, por su interacción y obstrucción mutuas, se «cancelan» entre sí y dejan libre al «factor económico» para determinar los asuntos humanos. O, para usar la monumental formulación de Engels, estas voluntades comprenden «innumerables fuerzas que se cruzan, una serie infinita de paralelogramas de fuerzas que dan lugar a una resultante: el evento histórico». Por tanto, a la larga, «lo económico es en última instancia decisivo» (Carta a J. Bloch). De ninguna manera está claro que Marx, que aduce el laboratorio del médico como un paradigma, no hubiera estado en desacuerdo con la geometría social de Engels. En cualquier caso, no viene al caso si las «leyes» sociales son dialécticas o no. El hecho es que constituyen una base consistentemente objetiva para el desarrollo social que es una característica única del enfoque de la realidad de la Ilustración.

Debemos hacer una pausa para sopesar todas las implicaciones de este giro en lo que podría llamarse la

«teoría del conocimiento» de Marx. El pensamiento griego también tenía una noción de ley, pero una que estaba guiada más por un concepto de «destino» o Moira que por «necesidad» en el sentido moderno del término. Moira encarnaba el concepto de «necesidad» regido por el significado, por un objetivo éticamente condicionado fijado por el «destino». La realización real del «destino» fue gobernada por la justicia o Dike que preservó el orden mundial manteniendo cada uno de los elementos cósmicos dentro de sus límites establecidos. La naturaleza mítica de esta concepción del «derecho» no debe cerrar los ojos ante su contenido altamente ético. La “necesidad” no era simplemente una compulsión, sino una computación moral que tenía significado y propósito. En la medida en que el conocimiento humano tiene derecho a asumir que el mundo es ordenado –un supuesto que la ciencia moderna comparte con las cosmologías míticas, aunque solo sea para hacer posible el conocimiento–, tiene derecho a asumir que este orden tiene inteligibilidad o significado. Puede ser traducido por el pensamiento humano en una constelación intencionada de relaciones. Desde el concepto implícito de meta que es inherente a cualquier noción de un universo ordenado, la filosofía griega podría reclamar el derecho a hablar de «justicia» y «contienda» en el orden cósmico, de «atracción» y «repulsión», de «injusticia» y «retribución». Dada la necesidad constante de una filosofía de la naturaleza que nos guíe hacia un sentido más profundo de comprensión ecológica de nuestra relación deformada con el mundo

natural, de ninguna manera estamos libres de una necesidad menos mítica de restaurar esta sensibilidad helénica.

La Ilustración, al despojar a la ley de todo contenido ético, produjo un cosmos objetivo que tenía un orden sin sentido. Laplace, su mayor astrónomo, eliminó no solo a dios de su descripción del cosmos en su famosa respuesta a Napoleón, sino también el espíritu clásico que guió el universo. Pero la Ilustración dejó una arena abierta a este espíritu: la arena social, una en la que el orden todavía tenía significado y el cambio todavía tenía un propósito. El pensamiento de la Ilustración retuvo la visión ética de una humanidad moral que podría ser educada para vivir en una sociedad moral. Esta visión, con su generoso compromiso con la libertad, la igualdad y la racionalidad, iba a ser el manantial del socialismo y el anarquismo utópicos en el siglo siguiente.

Irónicamente, Marx completó el pensamiento de la Ilustración al incorporar el cosmos laplaciano a la sociedad; no, desde luego, como un mecanicista tosco, sino como un científico en dura oposición a cualquier forma de utopismo social. Mucho más significativo que la creencia de Marx de que había arraigado el socialismo en la ciencia es el hecho de que había arraigado el «destino» de la sociedad en la ciencia. De aquí en adelante, “hombres” se veían (para usar las propias palabras de Marx en el “Prefacio” a *El capital*) como la “personificación de categorías económicas, el portador del interés de clase en particular”, no como individuos poseídos de la voluntad y del propósito ético. Se convirtieron en

objetos de la ley social, una ley tan desprovista de significado moral como la ley cósmica de Laplace. La ciencia no se había convertido simplemente en un medio para describir la sociedad, sino que se había convertido en su destino.

Lo significativo de esta subversión del contenido ético del derecho –en realidad, esta subversión de la dialéctica– es la forma en que la dominación se eleva a la categoría de hecho natural. La dominación se anexa a la liberación como condición previa para la emancipación social. Marx, si bien pudo haberse unido a Hegel en un compromiso con la conciencia y la libertad como realización de las potencialidades de la humanidad, no tiene un criterio moral o espiritual inherente para afirmar este destino. Toda la teoría está cautiva de su propia reducción de la ética a la ley, la subjetividad a la objetividad, la libertad a la necesidad. La dominación ahora se vuelve admisible como una «condición previa» para la liberación, el capitalismo como una «condición previa» para el socialismo, la centralización como una «condición previa» para la descentralización, el Estado como una «condición previa» para el comunismo. Habría sido suficiente decir que el desarrollo material y técnico son condiciones previas para la libertad, pero Marx, como veremos, dice mucho más y en formas que tienen implicaciones siniestras para la realización de la libertad. Las restricciones que el pensamiento utópico en su mejor momento colocó sobre cualquier transgresión de los límites morales de la acción se descartan como «ideología». No es

que Marx hubiera aceptado una sociedad totalitaria como cualquier otra cosa que una afrenta viciosa a su perspectiva, pero no hay consideraciones éticas inherentes en su aparato teórico que excluyan la dominación de su análisis social. Dentro de un marco marxista, tal exclusión tendría que ser el resultado de la ley social objetiva –el proceso de la “historia natural” – y esa ley es moralmente neutral. Por tanto, la dominación puede ser cuestionada no en términos de una ética que tenga un reclamo inherente de justicia y libertad; puede ser desafiada –o validada– solo por leyes objetivas que tengan validez propia, que existen a espaldas de los «hombres» y más allá del alcance de la «ideología». Este defecto, que va más allá de la cuestión del «cientificismo» de Marx, es fatal, ya que abre la puerta a la dominación como el íncubo oculto del proyecto marxista en todas sus formas y desarrollos posteriores.

La conquista de la naturaleza

El impacto de esta falla se hace evidente una vez que examinamos las premisas del proyecto marxista en su nivel más básico, pues en este nivel encontramos que la dominación literalmente “ordena” el proyecto y le da inteligibilidad. Mucho más importante que el concepto de desarrollo social de Marx como la «historia de la lucha de

clases» es su drama de la expulsión de la humanidad de la animalidad a la sociedad, el «desarraigo» de la humanidad de la «eternidad» cíclica de la naturaleza en la temporalidad lineal de la historia. Para Marx, la humanidad se socializa solo en la medida en que los «hombres» adquieren el equipamiento técnico y las estructuras institucionales para lograr la «conquista» de la naturaleza, una «conquista» que implica la sustitución de la humanidad «universal» por la tribu parroquial, relaciones económicas para relaciones de parentesco, trabajo abstracto para trabajo concreto, historia social para historia natural. Aquí radica el papel “revolucionario” del capitalismo como era social. “El período burgués de la historia tiene que crear la base material del nuevo mundo: por un lado, el intercambio universal basado en la dependencia mutua de la humanidad y los medios de ese intercambio; por otro lado, el desarrollo de los poderes productivos del hombre y la transformación de la producción material en una dominación científica de los agentes naturales”, escribe Marx en *The Future Results of British Rule in India* (julio de 1853). «La industria y el comercio burgueses crean estas condiciones materiales de un mundo nuevo de la misma manera que las revoluciones geológicas han creado la superficie de la tierra. Cuando una gran revolución social haya dominado los resultados de la época burguesa, el mercado del mundo y las modernas potencias de producción y los haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, solo entonces el progreso humano dejará de

parecerse a ese espantoso ídolo pagano, que no bebería el néctar sino de los cráneos de los muertos».

La naturaleza convincente de las formulaciones de Marx – su esquema evolutivo, su uso de analogías geológicas para explicar el desarrollo histórico, su tratamiento cientificista grosero de los fenómenos sociales, su objetivación de la acción humana como una esfera más allá de la evaluación ética y el ejercicio de la voluntad humana– son todas de lo más llamativo por el período en el que se escribieron (el “período” *Grundrisse* de Marx). También son sorprendentes debido a la «misión» histórica que Marx impartió al gobierno inglés en la India: la «destrucción» de las antiguas formas de vida indias («la aniquilación de la vieja sociedad asiática») y la «regeneración» de la India como nación burguesa («el establecimiento de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia»). La coherencia de Marx en todas estas áreas merece respeto, no una restauración de mal gusto de las ideas clásicas con una exégesis ecléctica y un adorno teórico o una «actualización» de Marx con conclusiones de mosaico que se toman prestadas de cuerpos de ideas completamente extraños. Marx es más riguroso en su noción del progreso histórico como conquista de la naturaleza que sus acólitos posteriores y, más recientemente, los neomarxistas. Casi cinco años después, en los *Grundrisse*, iba a representar la «gran influencia civilizadora del capital» de una manera que concuerda completamente con su noción de la «misión» británica en la India: «la producción (por el

capital) de un escenario de la sociedad en comparación con la que todas las etapas anteriores parecen ser meramente progreso local e idolatría de la naturaleza. La naturaleza se convierte por primera vez en un simple objeto para la humanidad, una pura utilidad; deja de ser reconocido como un poder por derecho propio; y el conocimiento teórico de sus leyes independientes aparece solo como una estratagema diseñada para someterlo a las necesidades humanas, ya sea como objeto de consumo o como medio de producción. Siguiendo esta tendencia, el capital ha ido más allá de las fronteras y los prejuicios nacionales, más allá de la deificación de la naturaleza y la satisfacción heredada y autosuficiente de las necesidades existentes confinadas dentro de límites bien definidos, y la reproducción de la forma de vida tradicional. Es destructivo de todo esto, y permanentemente revolucionario, derribando todos los obstáculos que impiden el desarrollo de las fuerzas productivas, la expansión de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales e intelectuales».

Estas palabras podrían extraerse casi directamente de la visión de D'Holbach de la naturaleza como un «laboratorio inmenso», de los himnos de D'Alembert a una nueva ciencia que barre «todo lo que tiene ante sí ... como un río que ha roto su presa», de la hipostasización de Diderot de la técnica en el progreso humano, a partir de la imagen aprobatoria de Montesquieu de una naturaleza arrebatada, una imagen

que, juiciosamente mezclada con la metáfora de William Petty de la naturaleza como la «madre» y el trabajo como el «padre» de todas las mercancías, revela claramente la matriz de la Ilustración de la perspectiva de Marx. Como Ernst Cassirer iba a concluir en una evaluación de la mente de la ilustración: “Todo el siglo XVIII está impregnado de esta convicción, a saber, que en la historia de la humanidad ha llegado el momento de privar a la naturaleza de sus secretos cuidadosamente guardados, de dejarla no en la oscuridad para maravillarse como un misterio incomprensible, sino para llevarla bajo la luz brillante de la razón y analizarla con todas sus fuerzas fundamentales” (*La Filosofía de la Ilustración*).

Dejando a un lado las raíces ilustradas del marxismo, la noción de que la naturaleza es un «objeto» para ser utilizado por el «hombre» conduce no solo a la total desespiritualización de la naturaleza sino a la total desespiritualización del «hombre». De hecho, en mayor medida de lo que Marx estaba dispuesto a admitir, los procesos históricos se mueven tan ciegamente como los naturales en el sentido de que carecen de conciencia. El orden social se desarrolla bajo la coacción de leyes que son tan suprahumanas como el orden natural. La teoría marxista ve al «hombre» como la encarnación de dos aspectos de la realidad material: en primer lugar, como un productor que se define a sí mismo por el trabajo; en segundo lugar, como un ser social cuyas funciones son principalmente económicas.

Cuando Marx declara que “los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, la religión o cualquier otra cosa que se quiera (pero ellos) comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia” (*La ideología alemana*), básicamente trata a la humanidad como una «fuerza» en el proceso productivo que se diferencia de otras «fuerzas» materiales solo en la medida en que el «hombre» puede conceptualizar las operaciones productivas que los animales realizan de manera instintiva. Es difícil darse cuenta de cuán decisivamente esta noción de humanidad rompe con el concepto clásico. Para Aristóteles, los «hombres» cumplían su humanidad en la medida en que podían vivir en una polis y lograr la «buena vida». El pensamiento helénico en su conjunto distinguía a los «hombres» de los animales en virtud de sus capacidades racionales. Si un «modo de producción» no debe considerarse simplemente como un medio de supervivencia, sino como un «modo de vida definido» de modo que los «hombres» son «lo que producen y cómo producen» (*La ideología alemana*), la humanidad, en efecto, puede considerarse como un instrumento de producción. La «dominación del hombre por el hombre» es principalmente un fenómeno técnico más que ético. Dentro de este marco increíblemente reduccionista, si es válido que el «hombre» domine al «hombre» debe juzgarse principalmente en términos de necesidades y posibilidades técnicas, por muy desagradable que este criterio pueda parecerle al propio Marx si lo hubiera enfrentado en toda su

brutal claridad. También la dominación, como veremos con el ensayo de Engels «Sobre la autoridad», se convierte en un fenómeno técnico que apuntala el reino de la libertad.

La sociedad, a su vez, se convierte en un modo de trabajo que debe juzgarse por su capacidad para satisfacer las necesidades materiales. La sociedad de clases sigue siendo inevitable mientras el «modo de producción» no proporcione el tiempo libre y la abundancia material para la emancipación humana. Hasta que no se alcance el nivel técnico apropiado, el desarrollo evolutivo del “hombre” permanece incompleto. De hecho, las visiones comunistas populares de épocas anteriores son mera ideología porque «solo se generaliza el deseo» mediante intentos prematuros de lograr una sociedad igualitaria, «y con el deseo se reproduciría necesariamente la lucha por las necesidades y toda la vieja mierda». (*La ideología alemana*). Finalmente, incluso donde la técnica alcanza un nivel relativamente alto de desarrollo, “el reino de la libertad no comienza hasta que se pasa el punto en el que se requiere trabajo bajo la compulsión de la necesidad y la utilidad externa. En la naturaleza misma de las cosas, se encuentra más allá de la esfera de la producción material en el sentido estricto del término. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza, para satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y reproducirla, el hombre civilizado debe hacerlo también así, y debe hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo se

expande el ámbito de la necesidad natural, porque sus deseos aumentan; pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción, por lo que se satisfacen estas necesidades. La libertad en este campo no puede consistir en otra cosa que en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza, la ponen bajo su control común, en lugar de ser gobernado por ella como por un poder ciego; que cumplan su tarea con el menor gasto de energía y en las condiciones más adecuadas a su naturaleza humana y más dignas de ella. Pero siempre sigue siendo un reino de necesidad. Más allá de él comienza ese desarrollo del poder humano, que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer sobre ese reino de la necesidad como base. El acortamiento de la jornada laboral es su premisa fundamental". (*Capital*, vol. III)

El marco conceptual burgués alcanza su apogeo, aquí en imágenes del «salvaje que debe luchar con la naturaleza», la expansión ilimitada de necesidades que se opone a los límites «ideológicos» de la necesidad (es decir, el concepto de medida, equilibrio y autosuficiencia), la racionalización de la producción y el trabajo como desiderata en sí mismos de carácter estrictamente técnico, la aguda dicotomía entre libertad y necesidad, y el conflicto con la naturaleza como condición de la vida social en todos sus aspectos. –clase o sin clase, propietaria o comunista.

En consecuencia, el socialismo se mueve ahora dentro de una órbita en la que, para usar la formulación de Max Horkheimer, «la dominación de la naturaleza implica la dominación del hombre», no solo «la subyugación de la naturaleza externa, humana y no humana», sino la naturaleza humana. (*El eclipse de la razón*). Tras su escisión del mundo natural, el «hombre» no puede esperar la redención de la sociedad de clases y la explotación hasta que él, como fuerza técnica entre las técnicas creadas por su propio ingenio, pueda trascender su objetivación. La precondition para esta transcendencia es cuantitativamente medible: la “reducción de la jornada de trabajo es su premisa fundamental”. Hasta que se cumplan estas condiciones previas, el «hombre» permanece bajo la tiranía de la ley social, la compulsión de la necesidad y la supervivencia. El proletariado, no menos que cualquier otra clase de la historia, está cautivo de los procesos impersonales de la historia. De hecho, como la clase que está más completamente deshumanizada por las condiciones burguesas, solo puede trascender su estatus objetivado a través de una «necesidad urgente, ya no disimulable, absolutamente imperativa...» Para Marx, «la cuestión no es qué tal o cual proletario, o incluso todo el proletariado en este momento, considera como su objetivo. La cuestión es qué es el proletariado y qué, en consecuencia, se verá obligado a hacer». (*La Sagrada Familia*). Su «ser», aquí, es el de objeto y la ley social funciona como coacción, no como «destino». La subjetividad del proletariado sigue siendo

producto de su objetividad –irónicamente, una noción que encuentra un cierto grado de verdad en el hecho de que cualquier recurso radical meramente a los factores objetivos que entran en la formación de una «conciencia proletaria» o el contraataque de la conciencia de clase como un latigazo contra el socialismo en la forma de una clase trabajadora que ha «comprado el capitalismo», que busca su participación en la opulencia proporcionada por el sistema. Así, donde la reacción es la base real de la acción y la necesidad es la base de la motivación, el espíritu burgués se convierte en el «espíritu mundial» del marxismo.

El desencanto de la naturaleza produce el desencanto de la humanidad. El «hombre» aparece como un complejo de intereses y la conciencia de clase como la generalización de estos intereses al nivel de la conciencia. En la medida en que la visión clásica de la autorrealización a través de la polis retrocede ante la visión marxista de la autoconservación a través del socialismo, el espíritu burgués adquiere un grado de sofisticación que hace que sus primeros portavoces (Hobbes, Locke) parezcan ingenuos. El íncubo de la dominación revela ahora plenamente su lógica autoritaria. Así como la necesidad se convierte en la base de la libertad, la autoridad se convierte en la base de la coordinación racional. Esta noción, ya implícita en la dura separación de Marx de los reinos de la necesidad y la libertad –una separación que Fourier debía desafiar con dureza– se hace explícita en el ensayo de Engels «Sobre la autoridad». Para

Engels, la fábrica es un hecho natural de la técnica, no una forma específicamente burguesa de racionalizar el trabajo; por tanto, existirá tanto bajo el comunismo como bajo el capitalismo. Persistirá «independientemente de toda organización social». Coordinar las operaciones de una fábrica requiere una «obediencia imperiosa», en la que los trabajadores de la fábrica carecen de toda «autonomía». Sociedad de clases o sin clases, el reino de la necesidad es también un reino de mando y obediencia, de gobernante y gobernado. De una manera totalmente congruente con todos los ideólogos de clase desde el inicio de la sociedad de clases, Engels casa el socialismo con el mando y el gobierno como un hecho natural. La dominación se reelabora de un atributo social a una condición previa para la autoconservación en una sociedad técnicamente avanzada.

Jerarquía y dominación

Estructurar un proyecto revolucionario en torno a una «ley social» que carece de contenido ético, un orden que carece de sentido, una dura oposición entre «hombre» y naturaleza, compulsión más que conciencia, todo ello junto con la dominación como condición previa para la libertad, degrada el concepto de libertad y lo asimila a su opuesto: la coerción. La conciencia se convierte en el reconocimiento de su falta

de autonomía, así como la libertad se convierte en el reconocimiento de la necesidad. Surge una política de «liberación» que refleja el desarrollo de la sociedad capitalista avanzada hacia la producción nacionalizada, la planificación, la centralización, el control racionalizado de la naturaleza y el control racionalizado de los «hombres». Si el proletariado no puede comprender su propio «destino» por sí mismo, un partido que hable en su nombre se justifica como la expresión auténtica de esa conciencia, aunque se oponga al proletariado mismo. Si el capitalismo es el medio histórico por el cual la humanidad logra la conquista de la naturaleza, las técnicas de la industria burguesa simplemente necesitan reorganizarse para servir a los objetivos del socialismo. Si la ética es meramente ideología, los objetivos socialistas son el producto de la historia más que de la reflexión y es por criterios mandados por la historia que debemos determinar los problemas de fines y medios, no por la razón y la disputa.

Parece haber fragmentos en los escritos de Marx que podrían contraponerse a esta sombría imagen del socialismo marxista. El “Discurso de Marx en el aniversario del periódico del pueblo” (abril de 1856), por ejemplo, describe la esclavitud del “hombre” por el “hombre” en el intento de dominar la naturaleza como una “infamia”. La «luz pura de la ciencia parece incapaz de brillar sino sobre un fondo oscuro de ignorancia» y nuestros logros técnicos «parecen resultar en dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual y en

embrutecer la vida humana en una fuerza material». Esta evaluación moral se repite en los escritos de Marx más como explicaciones del desarrollo histórico que como justificaciones que le dan significado. Pero Alfred Schmidt, quien los cita extensamente en El concepto de naturaleza de Marx, se olvida de decirnos que Marx a menudo veía tales evaluaciones morales como evidencia de un sentimentalismo inmaduro. El «discurso» se burla de quienes «se lamentan» por la miseria que producen los avances técnicos y científicos. «Por nuestra parte», declara Marx, «no nos equivocamos en la forma del espíritu sagaz [se puede traducir justificadamente “espíritu sagaz” por “astucia de la razón”] que sigue marcando todas estas contradicciones. Sabemos que para trabajar bien las nuevas fuerzas de la sociedad, solo quieren ser dominados por hombres novedosos, y así son los trabajadores». El discurso, de hecho, termina con un homenaje a la industria moderna y, en particular, al proletariado inglés como los «primogénitos de la industria moderna».

Incluso si uno ve las inclinaciones éticas de Marx como auténticas, son marginales para el núcleo de sus escritos. Los intentos de redimir a Marx y fragmentos de sus escritos de la lógica de su pensamiento y obra se vuelven ideológicos porque ofuscan una exploración profunda del significado del marxismo como práctica y la medida en que un «análisis de clase» puede revelar las fuentes de la opresión. Llegamos, aquí, a una división fundamental dentro del socialismo en su

conjunto: los límites de un análisis de clase, la capacidad de una teoría basada en las relaciones de clase y las relaciones de propiedad para explicar la historia y la crisis moderna.

Básico para el socialismo antiautoritario –específicamente, para el comunismo anarquista– es la noción de que la jerarquía y la dominación no pueden ser subsumidas por el dominio de clase y la explotación económica, de hecho, que son más fundamentales para la comprensión del proyecto revolucionario moderno. Antes de que el «hombre» comenzara a explotar al «hombre», comenzó a dominar a la mujer; incluso antes, si vamos a aceptar el punto de vista de Paul Radin; los ancianos comenzaron a dominar a los jóvenes a través de una jerarquía de grupos de edad, gerontocracias y culto a los antepasados. El poder del humano sobre el humano es anterior a la formación misma de clases y modos económicos de opresión social. Si “La historia de toda la sociedad existente hasta ahora es la historia de las luchas de clases”, este orden de la historia está precedido por un conflicto anterior más fundamental: la dominación social de las gerontocracias, el patriarcado e incluso la burocracia. Explorar el surgimiento de la jerarquía y la dominación está obviamente más allá del alcance de este trabajo. Lo he tratado con considerable detalle en mi próximo libro, *La ecología de la libertad*. Tal exploración nos llevaría más allá de la economía política hacia el ámbito de la economía doméstica, el ámbito civil hacia el ámbito familiar, el ámbito de clase hacia el ámbito sexual. Nos proporcionaría un

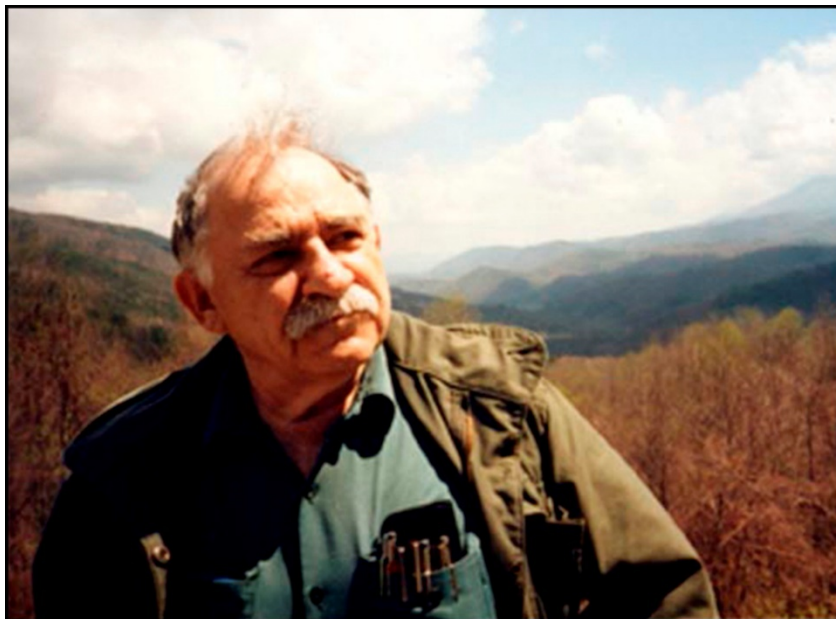
conjunto de fundamentos psicosociales completamente nuevos desde los que leer la naturaleza de la opresión humana y abriría un horizonte completamente nuevo desde el cual medir el verdadero significado de la libertad humana. Ciertamente tendríamos que deshacernos de la función que Marx imparte al interés y a la técnica como determinantes sociales, que no es negar su papel histórico, sino buscar en las demandas de factores no económicos como el estatus, el orden, el reconocimiento, de hecho, en los derechos y deberes que incluso pueden resultar materialmente gravosos para los estratos dominantes de la sociedad. Esto está claro: ya no servirá insistir en que una sociedad sin clases, libre de la explotación material, será necesariamente una sociedad liberada. No hay nada en el futuro social que sugiera que la burocracia sea incompatible con una sociedad sin clases, la dominación de las mujeres, de los jóvenes, de los grupos étnicos o incluso de los estratos profesionales.

Estas nociones revelan los límites del propio trabajo de Marx, su incapacidad para comprender un ámbito de la historia que es vital para comprender la libertad misma. Marx es tan ciego a la autoridad como tal que se convierte en una mera característica técnica de la producción, un «hecho natural» en el metabolismo del «hombre» con la naturaleza. La mujer también se convierte en un ser explotado no porque el hombre la vuelva dócil (o «débil» para usar un término que Marx consideraba su rasgo más entrañable), sino porque su trabajo está esclavizado por el

hombre. Los niños siguen siendo simplemente «infantiles», la expresión de la «naturaleza humana» indómita e indisciplinada. La naturaleza, no hace falta decirlo, sigue siendo un mero objeto de utilidad, sus leyes deben ser dominadas y comandadas en una empresa de conquista. No puede haber una teoría marxista de la familia, del feminismo o de la ecología porque Marx niega los problemas que plantean o, peor aún, los transmuta en económicos. Por tanto, los intentos de formular un feminismo marxista tienden a degenerar en «salarios para amas de casa», una psicología marxista de una lectura marcuseana de Freud, y una ecología marxista en «la contaminación es rentable». Lejos de aclarar las cuestiones que pueden ayudar a definir el proyecto revolucionario, estos esfuerzos de hibridación las ocultan al hacer difícil ver que las mujeres de la «clase dominante» son gobernadas por hombres de la «clase dominante», que Freud es simplemente el alter ego de Marx, que el equilibrio ecológico presupone una sensibilidad y una ética nuevas que no solo son distintas del marxismo, sino que se oponen rotundamente a él.

La obra de Marx no es solo la ideología más sofisticada del capitalismo de Estado, sino que impide una concepción verdaderamente revolucionaria de la libertad. Altera nuestra percepción de los problemas sociales de tal manera que no podemos anclar de manera relevante el proyecto revolucionario en las relaciones sexuales, la familia, la comunidad, la educación y el fomento de una sensibilidad y

una ética verdaderamente revolucionarias. En cada punto de esta empresa, nos vemos obstaculizados por categorías economicistas que reclaman una prioridad más fundamental y, por lo tanto, invalidan la empresa desde el principio. Simplemente enmendar estas categorías economicistas o modificarlas es reconocer su soberanía sobre la conciencia revolucionaria en forma alterada, no cuestionar su relación con otras más fundamentales. Es incorporar el oscurantismo en la empresa desde el comienzo de nuestra investigación. El desarrollo de un proyecto revolucionario debe comenzar despojándose de las categorías marxistas desde el principio, para fijarse en las más básicas creadas por la sociedad jerárquica desde sus inicios, tanto más para colocar las económicas en el contexto adecuado. Ya no es simplemente el capitalismo lo que queremos demoler; es un mundo más antiguo y arcaico que sigue vivo en el presente: la dominación de lo humano por lo humano, la lógica de la jerarquía como tal.



ACERCA DEL AUTOR

MURRAY BOOKCHIN (14 de enero de 1921 – 30 de julio de 2006) fue un historiador, profesor universitario, investigador y activista ecologista estadounidense, fundador de una teoría llamada «ecología social» (una forma de ecoanarquismo) y uno de los pioneros del movimiento ecologista. Es autor de una extensa colección de libros sobre historia, política, filosofía, asuntos urbanísticos y ecología. Ideológicamente, Bookchin evolucionó desde un marxismo

tradicional hacia el socialismo libertario, en la tradición anarcocomunista de Piotr Kropotkin. A finales de la década de 1990 fundó su propia filosofía política que llamó «comunalismo» que pretendía reconciliar elementos del anarquismo y el marxismo.

Bookchin fue un prominente defensor de una descentralización de inspiración anticapitalista. Sus ideas han influenciado movimientos sociales desde 1960, incluyendo la New Left, el movimiento antinuclear, el movimiento antiglobalización, Occupy Wall Street, y más recientemente, el confederalismo democrático de Rojava. Fue una figura central en el Movimiento Verde Americano y el Burlington Greens.

BIOGRAFÍA

Nació en Nueva York en 1921, de padres inmigrantes rusos que habían participado en la revolución rusa. Muy pronto en los años treinta, entró en el movimiento juvenil comunista, pero al final de esa década se mostró decepcionado por su carácter autoritario. Durante los años de la guerra civil española se involucró en el movimiento neoyorquino de apoyo a España (Support Spain). Algunos de sus amigos mayores murieron en el frente de Madrid. Permaneció al lado de los comunistas hasta el pacto entre Stalin y Hitler en

1939, fecha en la que fue expulsado por el desviacionismo trotskista que había ido tomando.

Posteriormente participó activamente en la organización de sindicatos al norte del Estado de Nueva Jersey cuando trabajaba en una fundición, para el Congreso de Organizaciones Industriales (CIO) colaborando activamente con el movimiento trotskista americano. Durante los años cuarenta trabajó en la industria de fabricación de automóviles, militando durante diez años en la United Auto Workers (AUW), organización netamente libertaria antes de que Walter Reuther se convirtiera en su presidente. Después de participar en la gran huelga de la General Motors en 1948, empezó a cuestionarse todas sus concepciones tradicionales acerca del papel hegemónico de la clase trabajadora industrial, escribiendo en años posteriores extensamente sobre el tema.

Durante esa época se convirtió en socialista libertario, colaborando estrechamente con exiliados alemanes en Nueva York que habían abandonado el comunismo y se desplazaban hacia una perspectiva anarquista (Internationalen Kommunisten Deutschlands). Muchos de sus artículos de los primeros años se publicaron en *Dinge der Zeit*, así como en su publicación hermana en lengua inglesa *Comtemporary Issues*. Su primer libro, *The Problem of Chemicals in Food*, se publicó en Alemania. Fue uno de los primeros activistas políticos en escribir sobre ecología, tanto en los EE. UU. como en la Alemania Federal. Sus escritos

contribuyeron a reformar la legislación alemana sobre farmacología y alimentación.

En los años sesenta se involucró en los movimientos contraculturales y de Nueva Izquierda. Su primer libro americano, *Our Synthetic Environment*, se publicó en 1962. Luego escribió *Crisis in our Cities*, 1965. Una colección titulada: *El anarquismo después de la escasez*, 1971, comprendía ensayos tan innovadores como *Ecologist and Revolutionary Thought* (1964) o *Towards a Liberatory Technology* (1965) que adelantaban la importancia crucial del tema ecológico y de las energías alternativas para los movimientos progresistas de cualquier signo. Hacia el final de los sesenta, en los EE. UU. y Reino Unido circularon por lo menos 100.000 copias de su crítica al marxismo tradicional, *Listen, Marxist!* (1969), influenciando profundamente al movimiento de la Nueva Izquierda americana. En los últimos años de la década dio clases en la Universidad Alternativa de Nueva York.

En 1974 participó en la fundación del Instituto para la Ecología Social (Institute for Social Ecology) en Plainfield, Vermont, junto con Daniel Chodorkoff, y asumió su dirección, adquiriendo reconocimiento internacional por sus cursos sobre ecofilosofía, teoría social, y tecnologías alternativas. Hasta el 2005, cuando el campus fue vendido, el instituto ofrecía programas de verano, un programa de título B.A. (bachiller en artes) de un año, talleres y series de lectura dentro del propio campus. Los cursos específicos incluían

Diseño Sostenible, Construcción y Uso de Tierras, Medios, Activismo y Cambio Social y Rehaciendo Sociedad. Más de 3000 estudiantes se inscribieron hasta esa fecha.

Empezó igualmente a dar clases en el Ramapo College de Nueva Jersey, convirtiéndose en catedrático de teoría social, cargo del que se retiraría en 1983 como profesor emérito.

Sus últimos años vivía semirretirado en Burlington, Vermont, donde impartía dos cursos básicos cada verano en el Instituto para la Ecología Social y daba conferencias ocasionales en EE. UU. y en Europa. Era consultor editorial de *Anarchist Studies* y de *Society and Nature*. Junto con su compañera Janet Biehl y otros, publicó más de treinta números de la revista teórica *Green Perspectives*.

Una de sus propuestas fue lo que llamó primero municipalismo libertario y luego comunalismo, basada en la democracia asamblearia a los niveles municipal, de vecindad y de barrio. Para evitar que ello conduzca a un provincianismo en las ciudades propone un confederalismo cívico, demandando también una economía municipalizada, por oposición al sistema capitalista y a la economía estatizada marxista.

El 30 de julio de 2006 falleció en su casa, al padecer un infarto. Contaba 85 años.

PENSAMIENTO

Visión general de la sociedad

Bookchin fue un crítico del análisis centrado en clases del marxismo y de la perspectiva antiestado y promercado del libertarianismo. Deseaba mostrar una alternativa a la planificación central y a la economía de mercado. En *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, –libro de 1982 que introduce por primera vez una definición de anarquismo como «oposición a las jerarquías» en vez de «oposición al Estado»– él dice:

Mi uso de la palabra jerarquía como subtítulo de este trabajo busca provocar. Hay una fuerte necesidad de contrastar la jerarquía con el uso generalizado de las palabras clase y Estado, sin darse cuenta de que el uso de estos términos puede producir una peligrosa simplificación de la realidad social.

Usar las palabras jerarquía, clase, y Estado indistintamente, como muchos teóricos sociales hacen, es insidioso y oscurantista. Esta práctica, en el nombre de una sociedad “sin clase” o “libertaria”, podría fácilmente cancelar la existencia de relaciones jerárquicas y sensibilidad jerárquica, ambas, incluso en ausencia de explotación económica o coerción política, serviría para perpetuar la falta de libertad.

Bookchin también ponía énfasis en una acumulación de sistemas jerárquicos que a través de la historia han ocurrido hasta las sociedades contemporáneas las cuales tienden a determinar el colectivo humano y la psique individual.

Ecología social

La integración del socialismo anarquista con el ecologismo radical la realiza Bookchin en los años 50 y 60 del siglo XX, especialmente con el libro *The Ecology of Freedom*. En la historia de la ecología política o ecologismo, la «ecología social» de Bookchin no es un movimiento sino una teoría de la evolución humana que combina la naturaleza de la biología y la sociedad en una tercera “naturaleza pensante” más allá de la bioquímica y la psicología, que sería una naturaleza más completa. La humanidad, desde esta línea de pensamiento, es el último desarrollo de la larga historia del desarrollo orgánico en la Tierra.

La tesis principal de su ensayo *Ecología y pensamiento revolucionario* es que, al igual que en la historia todos los movimientos revolucionarios estaban influenciados por una rama de la ciencia, el pensamiento revolucionario hoy debe partir de la ecología, entendiendo ésta como aquella ciencia

que trata del balance de la naturaleza y, por tanto, también de la humanidad como naturaleza que es. Se plantea, por ende, la ecología como ciencia crítica y como pensamiento que, aplicado a lo social, permite la reconstrucción de la sociedad, la rearmónización entre el mundo natural y la humanidad.

La ecología social de Bookchin es una teoría que tiene una parte descriptiva y otra parte prescriptiva. Descriptivamente afirma que existe una relación sistémica entre los seres naturales, incluidos los seres humanos, que lleva a afirmar a Bookchin que el orden de la naturaleza no necesita autoridades ni mando centralizado, sino que es descentralizado y en red, y se autorregula. Los humanos producirían problemas ambientales solo cuando introducen procesos centralistas y autoritarios en sus sociedades. A partir de esta hipótesis Bookchin prescribe que, si la vida se desarrolla a partir de la autoorganización y la cooperación evolutiva (simbiosis), desde ese punto de vista debe construirse la alternativa de manejo social y ambiental. Sus propuestas incluyen el uso de la llamada «tecnología adecuada» en la producción económica, la arquitectura verde en el urbanismo, y en lo político establecer municipios de administración asamblearia y economía planificada asambleariamente.

Según Bookchin la crisis ecológica presente es producto del capitalismo y según él, no es el número de personas sino la forma en que las personas se relacionan con otras lo que

produce las crisis económicas, sociales y ecológicas que el mundo atraviesa actualmente. La sobreproducción, el productivismo y el consumismo son los síntomas, no las causas, de un asunto más profundo. Sus trabajos sobre ecología social *incluyen Post-Scarcity Anarchism, Toward an Ecological Society, The Ecology of Freedom*.

No existe realmente una diferencia entre el anarquismo y la ecología social. Considero a esta última como una tentativa de ampliar el horizonte del anarquismo. No veo una oposición entre ambos; pienso que la ecología social es una extensión del anarquismo hacia una esfera más amplia de intereses humanos, en este período de descomposición de las clases sociales. [...] En el período de descomposición en el que vivimos, el anarquismo debe reconocer que el capitalismo produjo nuevas transformaciones. Las nuevas preocupaciones que generan esos cambios no se corresponden más con la división entre clases tradicionales. Se trata de preocupaciones relativas a la guerra, la paz, el medio ambiente, las nuevas tecnologías, nuevas instituciones, la reducción del poder de las personas frente al crecimiento del poder del Estado y de los monopolios transnacionales. La ecología social trata de expresar ese nuevo horizonte y desarrollar esos intereses por las cuestiones generales y darles una coherencia teórica y una significación programática, práctica y política.

El libro de Murray Bookchin sobre una supuesta colisión catastrófica de la humanidad con el mundo natural, *Nuestro*

Entorno Sintético (Our Synthetic Environment), se publicó seis meses antes del famoso libro de Rachel Carson, *Primavera silenciosa* (Silent Spring). Bookchin rechazó el pensamiento de Barry Commoner, acerca de que la crisis ambiental podría ser el rastro de elecciones tecnológicas, la idea de Paul Ehrlich de que podría ser rastreada por la sobrepoblación, o incluso una opinión aún más pesimista que remonta esta crisis a la naturaleza humana. En contraste, Bookchin consideró que la supuesta crisis ambiental de la humanidad es el resultado del capitalismo "Por la propia lógica de su imperativo de crecer o morir, el capitalismo puede estar produciendo crisis ecológicas que ponen en grave peligro la integridad de la vida en este planeta".

Comunalismo

El «comunalismo» es una propuesta política de Bookchin que previamente se llamó «municipalismo libertario». En los inicios de los años 70, Bookchin argumentó que el espacio para el cambio político hacia su propia versión de socialismo debería ser a un nivel municipal, un socialismo de organización asamblearia que tome el control de áreas locales con escalas diferentes. En una entrevista en 2001, resumió su punto de vista de esta forma: "El asunto primordial es cambiar la estructura de la sociedad para que la gente gane poder. El espacio más apto para hacer esto es desde la municipalidad (la ciudad, un pueblo, una villa)

donde tengamos la oportunidad de crear una democracia igualitaria.”

En 1980 Bookchin usó el término “municipalismo libertario”, que cambió por "comunalismo" en los años 90, para describir el sistema en el cual las instituciones de democracia asamblearia podrían oponerse y reemplazar al Estado con una confederación de municipalidades libremente asociadas. En *The Next Revolution*, Bookchin dice sobre la relación entre el comunalismo o municipalismo libertario y la ecología social “El municipalismo libertario constituye las políticas de ecología social, un revolucionario esfuerzo en el cual la libertad es dada de forma institucional en ensambles públicos que se convierten en órganos de toma de decisiones.” El comunalismo tiene la intención de crear una situación en la cual los dos poderes (las confederaciones municipales y el Estado–nación) no pueden coexistir. Sus partidarios, los comunales, creen que es posible tomar el poder de los municipios para desde allí crear un socialismo confederal en vez de un socialismo con Estado central.

El comunalismo lleva implícita una crítica al anarcosindicalismo de la tradición del anarquismo histórico, específicamente hacia su énfasis en el movimiento obrero y la producción industrial. Para el comunalismo lo importante ya no es solo la esfera productiva o laboral, sino la convivencia comunitaria.

INFLUENCIA Y LEGADO

Las ideas de Bookchin, no lograron ganarse a un número sustancial de seguidores durante su vida, sin embargo, sus ideas han influenciado movimientos y pensadores alrededor del mundo.

Entre estos se encuentra el movimiento kurdo Unidades de Protección Popular (YPG) y el Partido de los Trabajadores de Kurdistan (PKK) en Turquía, que ha peleado contra el Estado Turco desde la década de 1980 para garantizar mayores derechos políticos y culturales para los kurdos del país.

El PKK es designado como una organización terrorista por el gobierno de los Estados Unidos y el turco, mientras que el YPG ha sido considerado un aliado del gobierno de los Estados Unidos contra ISIS. El PKK ha visto un cambio en su pensamiento y objetivos desde la captura y encarcelamiento de su líder Abdullah Öcalan, en 1999. Öcalan empezó a estudiar una variedad de teorías políticas marxistas durante su encarcelamiento, y encontró un interés particular en el trabajo y las ideas de Bookchin.

Öcalan buscó en 2004 a través de sus abogados, una reunión con Bookchin, al describirse él mismo como uno de sus “estudiantes” entusiasmado por adaptar su pensamiento

al de la sociedad del Medio Este. Sin embargo, Bookchin estaba demasiado enfermo para aceptar la invitación; pero en mayo de 2004 le hizo llegar un mensaje: “Mi deseo es que el pueblo kurdo algún día sea capaz de erigir una sociedad libre y racional que permita emanar su brillo una vez más y prospere”.

En 2006, cuando Bookchin murió, el PKK se refirió al pensador americano como “uno de los más grandes científicos sociales del siglo XX” y proclamó que pondría en práctica su teoría.

La variación del comunismo, el confederalismo democrático, desarrollado por Öcalan es sus escritos y adoptado por el PKK, aparentemente no busca los derechos kurdos en el contexto de la formación de un Estado independiente separado de Turquía.

Lo que el PKK clama es que su proyecto no está previsto solo para los Kurdos, sino para todas las personas de la región, independientemente de sus antecedentes étnicos, religiosos y nacionales. En su lugar, promueve la formación de asambleas y organizaciones, comenzando en la base, a nivel local, para poner en práctica sus ideales en un marco no estatal. También pone como particular preocupación asegurar y promover los derechos de la mujer.

El PKK ha tenido algunos éxitos al implementar su programa, a través de organizaciones como Congreso

Popular de Kurdistán (DTK), el cual coordina actividades sociales y políticas dentro de Turquía, y el Koma Civakên Kurdistan (KCK), que lo hace en todos los países donde viven Kurdos.

Extraído de Wikipedia

12-VI-2024